

Université de Montréal

**La razón de los tontos:
Protagonismo de los grupos subalternos
en la formación de una conciencia de unidad nacional en
Latinoamérica**

Par

Hernán Fernández-Meardi

Département de littérature comparée

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor en littérature (Ph. D)
option Littérature comparée et générale

Juillet 2010

©Hernán Fernández-Meardi, 2010

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée:

**La razón de los tontos: Protagonismo de los grupos subalternos
en la formación de una conciencia de unidad nacional en Latinoamérica**

Présentée par
Hernán Fernández-Meardi

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Amaryll Chanady, présidente-rapporteur
Terry Cochran, directeur de recherche
José Antonio Giménez-Mico, membre du jury
Kay Sibbald, examinatrice externe
Amaryll Chanady, représentante du doyen

RÉSUMÉ

Cette thèse est une étude des groupes subalternes en Amérique Latine qui se concentre principalement sur l'examen de la production littéraire que ces groupes ont inspirée mais aussi sur les tensions sociales, idéologiques et culturelles dérivées de leur présence au sein d'une nation. Ces groupes qu'on va identifier méthodologiquement comme étant des *Groupes Subalternes* sont apparus dans le panorama littéraire et politique d'une manière peu habituelle, plus par leur négativité en relation au projet moderne d'institutionnalisation positiviste que par les particularités de leur culture. Néanmoins, ils sont devenus, par la suite, le symbole iconographique de l'identité nationale de leurs pays respectifs. Ces groupes qui, par définition, étaient destinés à sombrer dans l'oubli historique sont devenus plus tard les protagonistes des «*guiding fictions*» de la formation d'une conscience d'unité nationale.

Les textes qui seront examinés au cours de cette recherche sont ceux qui montrent de manière paradigmatique la réalité et les modes d'existence de ces populations qui ont été caractérisées par leur négativité par rapport aux normes de la pensée hégémonique moderne dans l'espace socio-culturelle et -politique de l'Amérique latine. Ces textes nous montrent une déviation dans l'évolution historico-discursive de la vision que les artisans idéologiques des États-nation naissants ont voulu imposer sur ces groupes vers la fin du XIX^e. Dans cette étude, on analysera deux exemples paradigmatiques : celui de la communauté de Canudos au Brésil, à travers le texte « *Os Sertões* » d'Euclides Da Cunha, et celui des *gauchos* de l'Argentine, à travers l'examen du texte « *El Martín Fierro* » de Jose

Hernandez.

Dans la première partie de cette thèse on dessine, à grands traits, les repères historiques et socio-politiques des idéologies qui ont abouti au processus de modernisation de l'Amérique latine. On propose, au même temps, quelques concepts critiques vis-à-vis de l'analyse des groupes subalternes. Dans les chapitres suivants, on procède à une lecture attentive des textes mentionnés plus haut, tout en considérant, à la fois, la nécessité de cette analyse, la difficulté des problèmes et la nature de notre propos. On explique aussi la place qu'occupent les groupes subalternes dans la représentation littéraire de leur pays d'origine et l'impact qu'ils ont eu dans la formation de l'imaginaire national. En réfléchissant sur les données engendrées lors de l'analyse, la conclusion de la thèse aborde les conséquences épistémologique et idéologique provoquées par le régime discursif de l'État-nation latino-américain.

Mots-clés: groupes subalterns, nationalism, *Os Sertões*, *La guerra del fin del mundo*, *Martin Fierro*, Brésil, Argentine.

ABSTRACT

This dissertation represents a study of subaltern groups in Latin America focusing mainly on the study of the literary production that these groups inspired but also on the social, ideological and cultural tensions derived from their presence within a nation. These groups, which I identify methodologically as *Subaltern Groups*, appeared in the literary and political panorama in an uncommon way, originating more from their negativity in relation

to the modern project of positivist institutionalization than through the distinct characteristics of their culture. Nevertheless, they went on to become the iconographical symbol of national identity in their respective countries. Although, by definition destined to be forgotten historically, they later became protagonists of the “*guiding fictions*” forming an awareness of national unity.

The texts chosen for review in this research project reveal, paradigmatically, the reality and modalities of existence of these communities, characterised by their negativity in relation to the norms of modern hegemonic thought within the socio-cultural and political space of Latin America. These texts reveal a deviation in the course of the countries’ historical-discursive evolution with regards to the vision that the new Nation-states’ ideological artisans wished to impose on these groups at the end of the 19th century. In this study, two paradigmatic examples are analysed: that of the Canudos community in Brazil presented in Da Cunha’s *Os sertões* and that of the *gauchos* in Argentina, as portrayed in José Hernández’.

The first part of this thesis gives a general outline of the historical and socio-political references corresponding to the ideologies that lead to the modernisation of Latin America. I also put forward critical concepts the analysis of subaltern groups. In the following chapters, I proceed with a close reading of the above-mentioned texts, while considering, at the same time, the necessity of this analysis, the inherent challenges related to the problems as well as the nature of the subject. In this context, the thesis also characterizes the place that subaltern groups hold in the literary representations of their own

countries as well as the impact that have had on the development of their nation's collective imaginary. By reflecting on the data generated by the analysis, the conclusion of this thesis addresses the epistemological and ideological consequences caused by the discursive regime of the Latin-American Nation-state.

Keywords: subalterns groups, nationalism, *Os Sertões*, *La guerra del fin del mundo*, *Martin Fierro*, Brazil, Argentina.

RESUMEN

Esta tesis consiste en un estudio de los grupos subalternos en Latinoamérica que se focaliza principalmente en el examen de la producción literaria que esos grupos inspiraron, pero también en las tensiones sociales, ideológicas y culturales derivadas de su presencia en el seno de una nación. Esos grupos que denominamos metodológicamente *Grupos Subalternos* surgieron en el ámbito político y literario de una manera poco común, más por su negatividad en relación con el proyecto de institucionalización positivista que por las particularidades de su cultura. Sin embargo, luego se convirtieron en el símbolo iconográfico de la identidad nacional de sus respectivos países. Esos grupos que por definición estaban destinados al olvido histórico lograron, no obstante convertirse luego en los protagonistas de las “*guiding fictions*” para la formación de una consciencia de unidad nacional.

Los textos que se examinarán en esta investigación son aquellos que muestran de manera paradigmática la realidad y los modos de existencia de esas poblaciones que se caracterizaron por su negatividad con respecto a las normas del pensamiento hegemónico

moderno dentro del espacio socio-político-cultural de Latinoamérica. Esos textos ponen a la vista una desviación en la evolución histórico-discursiva de la visión que los artesanos ideológicos de los Estados nación nacientes desearon imponer a esos grupos hacia finales del siglo XIX. En este estudio, se analizarán dos ejemplos paradigmáticos: el de la comunidad de Canudos en Brasil, a través del texto « *Os sertões* » de Euclides Da Cunha y el de los gauchos de Argentina, a través del examen de « *El Martín Fierro* » de José Hernández.

En la primera parte de esta tesis, se hará mención a grandes rasgos de los puntos de referencia históricos y socio-políticos de las ideologías que desembocaron en el proceso de modernización de Latinoamérica. Simultáneamente, se proponen algunos conceptos críticos con respecto al análisis de los grupos subalternos. En los capítulos subsiguientes, se procederá a una lectura atenta de los textos antes mencionados, considerando al mismo tiempo la necesidad de este análisis, la dificultad de los problemas y la naturaleza de nuestro tema. Además se explicará el lugar que ocupan los grupos subalternos en la representación literaria de sus países de origen y el impacto que ejercieron en la construcción del imaginario nacional. Al reflexionar sobre los datos generados durante el estudio, la conclusión de la tesis aborda las consecuencias epistemológicas e ideológicas provocadas por el régimen discursivo del Estado-nación latinoamericano.

Palabras clave: grupos subalternos, nacionalismo, *Os Sertões*, *La guerra del fin del mundo*, *Martín Fierro*, Brasil, Argentina.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	x
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: Los caprichos epistemológicos; discursos y transfiguraciones	15
1.1 Literatura	16
1.2 Representación	23
1.3 Contexto histórico-discursivo	36
CAPÍTULO 2: Fundamentos teóricos: guía de lectura	44
2.1 Estudios subalternos	45
2.2 Grupos Subalternos	53
2.3 Paradigmas gramscianos	69
CAPÍTULO 3: La intervención de la literatura en la simbolización histórica:	
<i>Os Sertões</i> de Euclides Da Cunha	87
3.1 Génesis de la obra	88
3.2 La problemática planteada en <i>Os Sertões</i>	100
3.3 Sustrato cultural e identidad nacional en Brasil	118
CAPÍTULO 4: La puesta en escena de la historia:	
<i>La guerra del fin del mundo</i> de Mario Vargas Llosa	131
4.1 Génesis de la novela	132
4.2 De la epopeya a la novela	140
4.3 La guerra del fin del mundo	156
CAPÍTULO 5: La invención literaria de un símbolo nacional:	
<i>El Martín Fierro</i> de José Hernández	168

5.1	El centenario de una nación	169
5.2	La poesía gauchesca, el canto de la patria.....	187
5.3	El gaucho Martín Fierro, la vuelta del subalterno.....	202
CONCLUSIÓN.....		222
BIBLIOGRAFÍA		232

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a Terry Cochran, mi director de tesis, que por sus extraordinarias cualidades intelectuales y humanas ha sabido guiarme y motivarme pacientemente a lo largo del proceso de escritura de este trabajo. Su disponibilidad y ayuda han, en todo momento, sobrepasado los límites del rigor que estipula el ámbito universitario. Mi formación intelectual y profesional lleva la marca de su influencia.

Agradezco especialmente a Nathalie Beaufay, su eficacia, su simpatía y su amabilidad me han ayudado constantemente durante todo el tiempo que duraron mis estudios superiores.

Quiero agradecer igualmente a Wladimir Krysisnki por haberme confiado la traducción de su libro “Más allá del principio de la mimesis” y por brindarme su ya legendaria generosidad y a Amaryll Chanady quien demostró desde mi llegada al departamento un gran interés por la evolución de mis estudios, lo que ha sido muy alentador para mí.

Me gustaría dejar sentado en este agradecimiento mi gran afecto por el Departamento de Literatura Comparada de la Université de Montréal, sus seminarios, siempre estimulantes, me permitieron descubrir la mejor forma de canalizar mi curiosidad intelectual.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento igualmente a Toni Giménez Mico, quien desde un principio me honoró al demostrar un gran interés por mi trabajo y que no sólo me alentó en todo momento sino que además me dio valiosos consejos prácticos y más de una carta de recomendación.

Quisiera agradecer también a K. M. Sibbald por haber aceptado formar parte del comité de evaluación de esta tesis.

Agradezco también a la University of Wisconsin-Platteville que depositó su confianza en

mí al contratarme como *lecturer* habiendo apenas pasado mi examen de síntesis y hablando un inglés muy rudimentario.

Debo agradecer particularmente a la University of Wisconsin-Green Bay por haber confiado en mí al asignarme el puesto de *Assistant professor* aún antes de haber obtenido el grado de PhD. De esta última universidad debo agradecer especialmente la amistad y el compañerismo de mis colegas Cristina Ortiz, David Coury y Gabriel Saxton Ruiz, nuestras charlas siempre han sido muy enriquecedoras.

A Gustavo Beritognolo, su amistad es a prueba de todo riesgo.

A Brigitte Holleran por haberme ayudado a nadar en la tormenta.

A todos mis amigos que de lejos o de cerca alimentan mi espíritu constantemente.

A Guillaume & Mara

INTRODUCCIÓN

Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy ni mañana ni nunca, ni en llovizna cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba. Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ningüenados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:

Que no son aunque sean. .

Que no hablan idiomas, sino dialectos. .

Que no practican religiones, sino supersticiones. .

Que no hacen arte, sino folklore. .

Que no son seres humanos, sino recursos humanos. .

Que no tienen cara, sino brazos .

Que no tienen nombre, sino número. .

Que no figuran en la Historia Universal, sino en la crónica roja de la prensa local. .

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

Eduardo Galeano, *Los Nadie*

El propósito de esta tesis surge de la interrogación de una paradoja: El hecho de que en algunos países latinoamericanos se haya elegido como emblema del espíritu comunitario personajes que extraídos de sus literaturas nacionales representan a los sectores sociales más marginados históricamente por el aparato hegemónico dominante. Esta interrogación conduce forzosamente a una problematización sobre el poder del discurso escrito en relación a la economía de la figura y la figuración en la concepción de una idea de identidad nacional y de la consecuente conceptualización de esa voluntad colectiva. Postulado de esta manera, resulta entonces indispensable para la problemática de esta tesis

observar la trayectoria que la representación literaria de las comunidades, que caracterizaremos como grupos sociales subalternos, han tenido a lo largo de su historia. Estos grupos constituyen el extremo visible de una gran masa de culturas que no se plegaron a las normativas del orden moderno y, que si bien por su falta de integración social y por desidia gubernamental estaban destinados al olvido, se convirtieron gracias a aquellos escritores que supieron remover las fibras sensibles del inconsciente colectivo nacional en los protagonistas de lo que Nicolás Shumway en su libro *La invención de la Argentina* conceptualiza como “ficciones orientadoras”¹, o sea, en los protagonistas de las ficciones tendientes a la formación de la conciencia de unidad nacional de sus respectivos países. Los ejemplos más elocuentes de este fenómeno se encuentran en Brasil, que ha tomado como figura paradigmática de su identidad nacional a los “héroes” - o “víctimas”- de la guerra de Canudos representados en la obra *Os Sertões* de Euclides Da Cunha, y Argentina que construye su nacionalismo en torno a la figura del *Martín Fierro*, el protagonista de una epopeya que relata la historia de un hombre que, perseguido por la ley y las políticas de civilización establecidas en Buenos Aires, prefiere la vida entre los indios a las “comodidades de la vida moderna”. Estos ejemplos, que por su carácter fundador son sin duda los más representativos, forman parte de un movimiento de toma de conciencia sobre la identidad nacional que se extendió a todos los rincones de Latinoamérica. Su influencia tuvo tal repercusión que en el transcurso del siglo XX es imposible abordar la literatura, la cultura, la historia, la economía o la política de este continente sin realizar una previa contextualización explicativa sobre temas relacionados con la marginalidad, la exclusión y la violencia. De todas estas disciplinas, la literatura es la que con más

¹ Nicolás Shumway, *La invención de la Argentina: Historia de una idea*, Buenos Aires, EMECE, 2002. P. 20

vehemencia y severidad se ha volcado sobre estas cuestiones, al punto que la relación entre literatura y compromiso sociopolítico en esta región se ha transformado prácticamente en una tautología. Por eso no es extraño que una de las descripciones más precisas sobre lo que identificaremos como “grupos subalternos” provenga de la literatura, de la pluma de uno de los más prominentes luchadores por la causa de los excluidos en Latinoamérica, el uruguayo Eduardo Galeano, quien con su peculiar sentido de observación y síntesis describió a “Los nadies” en el poema que hemos citado en el epígrafe de esta introducción.²

Los textos examinados en el desarrollo de este trabajo muestran de manera paradigmática la realidad y los modos de existencia de las poblaciones que fueron caracterizadas por su negatividad con respecto a las normativas del pensamiento vigentes dentro del espacio socio-cultural y político de la América Latina. Estos textos nos muestran un quiebre en la evolución histórico discursiva de la visión que sobre estos grupos tuvieron los intelectuales encargados de materializar por escrito el pensamiento del aparato cultural hegemónico nacional. Estos amanuenses del Estado generalmente gozaban de los privilegios del confort y de los conocimientos generales de vivir en las capitales, por lo tanto, se expresaban exponiendo una lógica centralizadora y actuando en complicidad con las elites político-culturales capitalinas enarbolando un perfil moral consecuente con un poder hegemónico que reivindicaba y justificaba su accionar sociopolítico en detrimento de toda actitud contraria que significara una amenaza. Otra particularidad interesante de estos textos radica en que si bien en un principio sus autores tenían la pretensión de exponer la evidente necesidad de combatir el salvajismo imperante en las zonas alejadas de los centros urbanos; inspirados por un impulso lírico se descubren confrontando dos praxis filosóficas

² Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2000. P. 52

existenciales contrariadas, por un lado la práctica de una filosofía eurocentrista autoritaria y absolutista; y por el otro, la práctica de una filosofía inmanente orientada a la subsistencia, lo que permite vislumbrar el rumbo de una nueva ideología en la que se produce un deslizamiento o un reacomodamiento en la semántica simbólica de los parámetros identitarios nacionales. Por supuesto que no se trataba de indagar acerca de la constitución de una literatura nacional ni sobre la historicidad de ningún nacionalismo sino que desde un principio este proyecto fue concebido como una investigación sobre un tema teórico concerniente a la figuración y la economía de la figura en el ámbito literario, lo que no se limita de ninguna manera al estudio de una literatura nacional ni continental.

En el proceso de decorticar esta paradoja conceptual se encuentran imbricados varios temas correlativos que contribuyen con la formación de la estructura central de este análisis: la construcción de la identidad nacional, la exclusión social, la representatividad literaria y la arquitectura cultural de una nación en relación a sus dos grandes fuentes de fundación: la fe y el saber. El correlato de este trabajo apunta a entender cuál es la relación y cómo se entrecruzan en el imaginario literario la fe con el saber, las creencias con las doctrinas y la locura con la razón determinando al mismo tiempo cuál es la forma de reciprocidad que se establece entre los grupos marginales y el resto de la sociedad, cuáles son los poderes del imaginario colectivo, cómo se gesta una figura emblemática, qué implicancia tiene la tradición en el surgimiento de grupos con una cosmovisión del mundo diferente a la hegemónica. En síntesis, se trata de analizar los vestigios que dejan los grupos subalternos dentro de la literatura de una nación para saber en qué medida estos han contribuido a la construcción de una imagen identitaria. El presupuesto que se desprende de este análisis es que existe un subtexto palimpséstico dentro de la narrativa dominante que

ha sido caratulado como conocimientos inapropiados para la lógica positivista de quienes han detentado el poder hegemónico, guiados incisivamente por teorías eurocéntricas. Estos “conocimientos subyugados” considerados “insuficientemente elaborados”, “ingenuos”, “localizados fuera de los límites conceptuales del sistema educativo hegemónico”, conocimientos que no pueden ser reelaborados dentro de la lógica dominante por su falta de cientificidad pero que sin embargo están presentes en el imaginario social y en los pliegues de la literatura escrita nos revelan la contracara del ejercicio del poder hegemónico: lo excluido de la historia, lo no elegido por el poder de la razón. Frecuentemente este material es de difícil acceso puesto que en general son conocimientos transmitidos por medio de tradiciones orales de manera endogámica, cuasi secreta, pero veremos que al cabo de un tiempo terminan por convertirse en el sustrato que alimenta el imaginario social, materializándose en la literatura y consecuentemente, en muchos casos, plasmándose históricamente en reivindicaciones sociales y políticas.

Dentro de esta investigación y a modo de guía exploratoria me interesa examinar de qué manera se abren camino, en la esfera cultural y literaria de una determinada región, ideas que son completamente opuestas o incluso aberrantes con respecto a la opinión pública o al “sentido común”. Posturas que contrariamente a las que han sido impulsadas por las revoluciones modernas (anarquismo, comunismo, democracia, fascismo, socialismo, etc.) surgen en base a urgencias vitales, a insuficiencias existenciales de grupos marginalizados que generalmente se refugian en la fe religiosa como única salida viable para su supervivencia. Este recurso al fundamentalismo religioso es de una significativa importancia para comprender el recorrido histórico que han llevado a cabo estos grupos puesto que evidencia una posición inconcebible para el razonamiento hegemónico

moderno. Esto se debe a que a partir de la secularización modernista de los siglos XVII y XVIII el acceso a los estratos de poder necesita de un proyecto político e intelectual sustentado sólidamente por esquemas que alberguen una cosmovisión del mundo coherente y acabada de acuerdo con los parámetros del pensamiento vigente en occidente. En otras palabras, para poder imponer un proyecto sociopolítico en el hemisferio occidental es necesario seguir las normas de un pensamiento racional que exprese además de las implicaciones sociales, políticas y económicas, el alcance cultural e histórico de dicho proyecto, ya que para la era moderna los mandatos divinos han proscripto bajo la fuerza del racionalismo moderno y sus normas seculares. Además para imponer un nuevo orden o para hacer reconocer cualquier reivindicación es necesario expresarse y luchar en términos de un racionalismo dogmático, independientemente de los medios que se utilicen para la lucha, caso contrario estos proyectos podrían ser desprestigiados en términos de fanatismos, extremismos, fundamentalismos, etc. Todas las revoluciones modernas han procedido de manera racionalista, privilegiando reformas estructurales a nivel socioeconómico capaces de impulsar cambios fundamentales en los medios de producción, siguiendo teorías que impulsen funciones bien determinadas para el aparato estatal y para el conjunto de la sociedad. Estas revoluciones si bien contestaron los esquemas del poder en plaza se mantuvieron dentro de la lógica moderna. Esto quiere decir que no invocaron fundamentos religiosos o sobrenaturales ni ningún argumento que se aleje de la mentalidad racionalista moderna sino que, por el contrario, se mantuvieron dentro de una linealidad histórica tanto en sus modos de representación del sujeto social como en la estructura global de sus proyectos. Los ejemplos paradigmáticos de estos movimientos son la revolución republicana francesa y la revolución comunista rusa y también podríamos agregar la

revolución fascista italiana de las cuales esquemáticamente se desprenden todas las otras revoluciones que se han gestado a lo largo de los últimos siglos. A pesar de esto, si bien el poder religioso siempre estuvo y seguramente seguirá estando latente en el seno de toda sociedad ya no goza de ningún crédito político. En la era moderna el rol de la iglesia, al carecer de un proyecto político sustentable, se ha concentrado en ejercer apoyo logístico a quienquiera que vehicule las ideas conservadoras más radicales. Sin embargo, de acuerdo con la opinión de Antonio Gramsci, el acceso al orden religioso es más “natural”, o más intuitivo si se quiere, ya que “la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad”³, o sea que en la evolución social viene primero el orden religioso y luego el político. De hecho, para tener acceso al orden divino en el ámbito religioso es suficiente con acceder a la santidad, para lo cual no es necesario formular ninguna argumentación racional sino obrar de acuerdo a los códigos de conducta de la fe religiosa concerniente - en occidente el catolicismo -. Por otra parte, Michel Foucault afirma en su curso sobre la hermenéutica del sujeto de 1982⁴ que “la espiritualidad postula que el sujeto no tiene la capacidad de acceder a la verdad sino a través de una transformación de sí mismo con la cual accede a la beatitud, a la tranquilidad del alma, a la salvación”. Esto quiere decir que de acuerdo a la espiritualidad o a la fe religiosa la verdad no es dada al sujeto de pleno derecho, por un simple acto de conocimiento legitimado por la composición física e intelectual del sujeto sino por una transformación espiritual del sujeto que le revela la verdad. O sea que el acceso a la verdad requiere una mediación espiritual, lo que conlleva no un conocimiento acabado de la materia sino un recogimiento espiritual, principio en el cual se fundamentan los grupos latinoamericanos que he identificado, en este trabajo, como subalternos para

³ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Selección y traducción de J. Solé-Tura, Nueva Colección Ibérica, Ediciones Península, Barcelona, 1970. P. 9

⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard Quarto Vol. 2, 2001. p. 1172-84

fundar su proyecto de colectividad.

Somos testigos hoy de los cambios que han producido los avances tecnológicos en las comunicaciones y de su impacto en el imaginario cultural de cada país. En la actualidad si bien los grupos subalternos tienen mayor visibilidad, no por ello dejan de ser subalternos. Muchos intelectuales latinoamericanos han tratado sobre este tema en diferentes términos aunque la mayoría lo ha hecho de manera tangencial. A menudo se ha abordado este tópico como una especie de psicoanálisis nacionalista en el que se tiende a responder a la pregunta: ¿Por qué somos como somos? Así han procedido muchos de los más reconocidos intelectuales latinoamericanos: José Ingenieros, Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones (Argentina), José María Arguedas (Perú), Roberto Fernández Retamar (Cuba), José Vasconcelos y Gonzalo Aguirre Beltrán (México). Las investigaciones producidas en las últimas tres décadas escrutan la situación actual de Latinoamérica desde una infinidad de perspectivas, sin embargo ninguna de estas ha asociado directamente las teorías gramscianas al análisis cultural y literario de América Latina. Si bien todos estos trabajos que multiplican exponencialmente los enfoques críticos hasta casi confundirse unos con otros, denuncian, en su mayoría, el ambiente adormecedor de una teorización institucional orientada por la voluntad de ignorar sistemáticamente la importancia histórica, social y económica de los grupos subalternos, éstos nunca han sido tratados ni en conjunto ni bajo las mismas consideraciones puesto que por lo general se han priorizado enfoques orientados sobre la victimización o mitificación de los pobres, independientemente de su individualización cultural. Por eso, intentar señalar las líneas generales de los procesos de evolución discursiva que han marginalizado a estos grupos se vuelve una urgencia teórica.

Por consiguiente, es preciso emprender un análisis que tenga en cuenta el poder de

la representación literaria en lo que respecta a su capacidad para engendrar sentimientos de identidad a partir de figuras simbólicas:

Ya en la escritura – esa tradición de tinta y superficie de la que queremos conservar su fuerza social señalando sus residuos por el término de « patrimonio » cultural -, las imágenes proveen los vínculos entre la ficción o la representación y el mundo de una colectividad de lectores. Esas imágenes, a menudo bajo la forma de personificaciones, han literalmente estructurado la mentalidad colectiva de la modernidad ofreciendo un medio ideal para fusionar la concepción de la comunidad y su realización territorial, cultural y religiosa.⁵

Desde esta perspectiva se pueden entender fehacientemente a partir de una lectura de las huellas históricas que quedan en los textos las condiciones de emergencia, el carácter ideológico y las consecuencias históricas que en relación con su representación literaria han tenido los grupos subalternos que han emprendido tentativas o iniciativas ideológicas con el fin de cambiar, corregir o perfeccionar la concepción del mundo imperante en el momento histórico en que se han manifestado. Esto se debe a que la estructuración de la mentalidad colectiva surge de la mano de la representación y aunque este fenómeno no se produce necesariamente por impulso de algún tipo de voluntarismo siempre es plasmado a través de una figura, de acuerdo a estipulaciones de Auerbach⁶. Además, es importante tener en cuenta que la aglomeración de valores que van a conformar la ideología naciente proviene de un sustrato que está latente en la comunidad y que va a encontrar en una figura determinada el paradigma de su realización. En consecuencia, hay que evaluar cuál ha sido el grado de marginalización al que la sociedad ha confinado a estos grupos en función de

⁵ Terry Cochran, *La violence de l'imaginaire*, Fuente : <http://www.mapageweb.umontreal.ca/cochran/ecrits/pdf/violence.pdf>

Observese que a lo largo de este trabajo, cuando el traductor de un texto no está indicado, la traducción es del autor de esta tesis.

⁶ Erich Auerbach, *Figura*, Paris, Ed. Belin, 2001

las desviaciones de comportamiento que estos han practicado respecto de las normas sociales convencionales, determinando asimismo entre qué estratos de la razón hegemónica se sitúa la sinrazón de estos grupos subalternos. De acuerdo a estos propósitos es preciso establecer de qué manera y en qué grado la existencia de estos grupos atenta contra el poder hegemónico social, político y religioso, como así también determinar qué pretenden y de qué forma se comportan estos grupos como para que los fueros institucionales se sientan amenazados y dicten represalias en su contra. ¿Por qué estos grupos subalternos tienden a ser ridiculizados por la opinión pública? ¿Qué fibras sensibles de la sociedad afectan como para desencadenar tanta represión en su contra? Por otro lado: ¿Qué lleva a ciertas personas a creer en personajes que la opinión pública tilda de ridículos? ¿Cómo es posible que ideas tan disparatadas para la sociedad sean el motor propulsor y unificador de un grupo de personas que hace frente a un poder central? ¿Cómo es posible que ideas tan “absurdas” tengan en ciertos sectores de la población mayor poder de persuasión que las teóricamente universales ideas de nación, república, patriotismo, progreso o civilización? Todas estas cuestiones rondan en torno al rol de la literatura en relación a las condiciones de emergencia de los grupos subalternos y a las trazas históricas que quedan en los textos.

Está claro que un estudio que pretendía explorar la dimensión simbólica que emana de estas figuras emblemáticas no podía pasar por alto el examen de la transmutación de éstas desde un pasado sociopolítico determinante a un presente continuo que las simboliza desarrollando una concepción de la sociedad en su identidad esencial, lo que podríamos considerar una ontología identitaria nacional que tiene como función homogeneizar el imaginario social al interior de los límites geográficos de un país. En este sentido, el *Cuaderno de la cárcel* número 25 de Gramsci que lleva el sugerente título: *Al margen de la*

historia. (Historia de los grupos sociales subalternos) me proveyó las claves fundamentales para avanzar en el estudio de esta problemática desde la perspectiva trazada, puesto que allí este filósofo italiano explica la relación entre los grupos subalternos y el bloque hegemónico dominante en su dimensión sociopolítica, histórica y simbólica planteando una arquitectura conceptual donde adquieren una particular relevancia los conceptos de cultura, hegemonía, la distinción entre sociedad política y sociedad civil, el historicismo absoluto, su concepción de revolución pasiva, su crítica del determinismo hegemónico, el rol de los intelectuales como mediadores de la cultura y su análisis de la fuerza emblemática de la figura del “príncipe” como ente moderador de la gobernabilidad. La centralidad que otorgo a estas teorías resulta de un intento por subrayar el carácter esencialmente histórico y contingente que estas brindan a los estudios que focalizan su centro de atención en la cultura. De allí deriva el hecho de que la orientación teórico-filosófica de este estudio es en gran medida un eco del trabajo de reflexión ejecutado por Antonio Gramsci en estos escritos carcelarios. Además de este texto fueron fundamentales para abordar el estudio de estos grupos marginalizados como grupos subalternos los trabajos de Guha y Spivak dado que ellos estudiaron con detenimiento los cambios funcionales en los sistemas de signos dentro de la gran narrativa de los modos de producción en la transición que sufrieron las sociedades desde el colonialismo al capitalismo. Esta es la base teórica fundamental que guía este trabajo, a la que luego se le agregaron convenientemente conceptos forjados por algunos de los pensadores que se han volcado con mayor insistencia sobre el estudio de la literatura y la codificación de su lenguaje. Me refiero a los trabajos de Auerbach, Bakhtine, Lukács, Benjamin, Foucault, Deleuze, Derrida y Sloterdijk principalmente.

Entonces, teniendo en cuenta los preceptos que guían esta investigación, esta tesis está estructurada del siguiente modo: los dos primeros capítulos contienen las herramientas epistemológicas que van a justificar los criterios que se han adoptado para llevar adelante esta reflexión crítica. Primero he destacado una serie de postulados que se desprenden de la noción de literatura, los que constituyen las claves que nos van a ayudar a entender el curso de la institucionalización literaria que han seguido los grupos subalternos en los que se concentra este estudio, para luego mencionar las características socio-históricas generales que orientaron el desarrollo de la representación en América Latina destacando particularmente los procesos históricos de manipulación de la memoria colectiva que fueron llevados a cabo para que ciertos sectores de la población fueran confinados a una extrema marginalidad social. En el capítulo 2 se detallan los rasgos generales que me permiten definir a estos grupos sociales como grupos subalternos; esto, de acuerdo a las principales perspectivas teóricas que se han elaborado desde Gramsci hasta ahora. Una vez justificada la caracterización de estos grupos como subalternos emprendo el estudio pormenorizado del cuaderno de la cárcel número 25 que contiene los conceptos generales para el estudio de una figura emblemática que lidera un grupo social subalterno en relación a su figuración literaria y su incidencia en la conformación del imaginario comunitario. Este análisis me permite acentuar los aspectos más destacados de este fenómeno con el objeto de trazar la guía de lectura con la que, en los capítulos siguientes examino, detalladamente las tres obras literarias que nos muestran el encauzamiento de la problemática que ha sido planteada en esta tesis. En el capítulo 3 se encuentra el estudio de *Os Sertões* de Euclides da Cunha, libro donde se narra el caso de Antonio Consejero y la comunidad de Canudos y la aniquilación de éstos por parte del ejército nacional. Esta obra

constituye la base del planteamiento intelectual para la construcción de la idea de identidad nacional en Brasil. En relación con este tema en el capítulo 4 analizo las consecuencias simbólicas y literarias de la puesta en escena de los sucesos narrados en *Os Sertões* representados casi ochenta años más tarde en la novela *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa. La pertinencia de este capítulo radica en la importancia epistemológica que tiene este texto para el estudio del caso brasileño, ya que además de la proyección extra-nacional que le da esta novela al fenómeno de la Guerra de Canudos señala, al mismo tiempo, que este trabajo antes que un estudio sobre la historicidad de las literaturas nacionales es una reflexión sobre la economía de las figuras emblemáticas y el poder que éstas tienen en la representación de una identidad comunitaria. El capítulo 5 es un examen del contenido figurativo de *El Martín Fierro*, fundamentalmente en este poema escrito en lenguaje gauchesco se intenta representar la idiosincrasia de los gauchos nómades de las llanuras argentinas como el arquetipo más auténtico de la identidad nacional argentina. La publicación de las dos partes de esta obra y sobre todo el inesperado éxito obtenido generó una serie de debates acerca de la esencia del ser argentino, al cabo de las cuales este poema pasó a ser considerado “la epopeya nacional argentina” y consecuentemente la figura de Martín Fierro el emblema de la argentinidad.

Finalmente, lo que quería mostrar en esta tesis a través de un análisis focalizado en un objeto preciso (los grupos subalternos que en América Latina lograron erigirse en el símbolo de la identidad nacional) es que de alguna manera este cuadro de circunstancias es emblemático de nuestro mundo -psíquico- actual, el cual, aunque mucho más rico en discursos y atiborrado por una constelación de imágenes que deambulan por los medios de comunicación a un ritmo desenfrenado guardan innegables paralelismos. En los textos

literarios que he analizado en este trabajo de investigación se construye una tipología de personajes que contienen las características de la época, de la sociedad y del lugar en que se desarrollaron culturalmente, en contraposición a los dictámenes provenientes de abstracciones teóricas que se pretendían imponer como absolutas. Desde una perspectiva gramsciana se puede observar que estos personajes literarios que contienen una substancial proyección histórica nos permiten explorar los arquetipos de una conciencia de resistencia a los valores que la secularización moderna imponía como absolutos y universales. La fortaleza de esa conciencia reside en que guarda intrínsecamente una relación directa de genuina identidad entre la tierra y los hombres que la habitan, constituye la parte visible y aprehensible de una reciprocidad fraguada en una experiencia que al no estar mediatizada por ninguna abstracción teórica sumerge sus raíces en las costumbres que se van cimentando con el hábito del tiempo y al amparo de la fe en instancias supra-terrenales. Este tipo de figuras ha sido recuperado en el ámbito retórico discursivo para justificar el establecimiento de un sistema de disposiciones que dentro del episteme moderno consolida el anverso y el reverso de una misma identidad dado que al implementar esta dicotomía antagónica de gran efectividad propedéutica, pragmática y proficiente estructura con un inexorable poder de persuasión la visión que la sociedad tiene de sí misma en su conjunto.

CAPÍTULO 1:
Los caprichos epistemológicos; discursos y
transfiguraciones

1.1 Literatura

Necesitamos de la historia, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita del holgazán mimado en los jardines del saber.

Nietzsche, Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia.

El objetivo de esta primera parte es delimitar la evolución de la problemática bajo algunos aspectos claves para su estudio: literatura, representación y contexto histórico. Demás está decir que este procedimiento preliminar impone una observación atenta a los problemas de la figuración literaria en cuanto a la subjetividad de quienes han formulado los procesos de enunciación y del papel que les han dado en sus textos a los grupos subalternos. El hilo conductor de este capítulo es la descripción de los elementos que están en juego en la ambivalencia ontológica eternamente presente en el desarrollo de las oposiciones paradigmáticas que han marcado la enunciación del sujeto nacional en relación a quienes han quedado fuera de su alcance semántico.

Fundamentalmente, la literatura constituye la puerta de entrada a una trascendencia histórica que pierde sus orígenes en los confines del tiempo, dejando huellas que la multiplican en otros tipos de escrituras y tradiciones de interpretación. Por medio de ella el hombre lucha contra la muerte, contra su desaparición corporal, contra su intrascendencia, construyendo en consecuencia el artefacto imaginario en el que se va desarrollando la conciencia comunitaria. Esto se produce por efecto de la interacción entre la comunidad y el escritor que obra como su intelectual orgánico asimilando y produciendo simultáneamente una imagen cultural uniforme que se inscribe en la memoria colectiva. Ya

se trate de una invocación divina de orden religioso, rasgo primigenio de la literatura, o de una constatación empírica de orden laico, rasgo moderno de la misma, ambas otorgan al evento literario la solvencia necesaria para generar la fe. En este sentido, estructuralmente, el orden laico imita al religioso, bajo las mismas condiciones pero en diferentes momentos históricos, reemplazando la conexión divina por la conexión científica sin modificar las modalidades de acceso a la transcendencia. Precisamente a este dispositivo que forjan los hombres en su afán de burlar la precariedad de su existencia terrenal lo llamamos literatura, sea oral o escrita. Ocurre que muchas veces la literatura oral, en su evolución histórica, termina por plasmarse materialmente en el texto escrito como ocurrió con los evangelios cristianos y los escritos homéricos. De esta manera, la escritura siempre está vinculada a una interacción o conflicto puesto que cuando pensamos, y la escritura es el acto reflejo del pensamiento, nunca estamos exentos de ideologías y es el espíritu del escritor, que actúa como el ejecutor de la materialización de la comunidad de la que participa. En definitiva: «Los individuos arreglan y recomponen elementos surgidos, algunos de las memorias de las grandes religiones, otros de la memoria étnica o nacional para constituer una memoria de origen indisolublemente religiosa e histórica, que funda su participación en comunidades afectivas o en fraternidades electivas»⁷, el producto de este proceso materializado en la escritura es la literatura.

La literatura como dispositivo discursivo tiende a mostrar la condición del pensamiento reflejado en la conciencia comunitaria. Esta conjetura que se deduce de la

⁷ Dominique Schnapper, *Le sens de l'ethnico-religieux*, Paris, Archives de Sciences sociales des religions 81, 1993. P. 161 : «Les individus bricolent et recomposent des éléments issus, les uns des mémoires des grandes religions, les autres de la mémoire ethnique ou nationale pour constituer une mémoire d'origine indissolublement religieuse et historique, qui fonde leur participation à des communautés affectives ou à des fraternités électives»

lectura de la introducción del libro de Terry Eagleton⁸ sobre las críticas y teorías literarias es de vital importancia para entender de qué manera los grupos subalternos que eran, por definición, destinados al olvido por los artífices de la historia constitucional, se convirtieron en las figuras identitarias de sus respectivas naciones. Siguiendo las pautas de esta afirmación es preciso destacar que la literatura produce una figuración de la colectividad que va siempre aparejada a la fundación de un sujeto político que es el inspirador de su propia literatura y que consecuentemente produce un efecto de autoafirmación identitaria engendrando entre los miembros de su colectividad un sentimiento de solidaridad capaz de borrar sus propias diferencias reales⁹. Como lo explica J. Haesaert en su libro *Essai de sociologie et notes doctrinales conjointes*: “Cuando la fe flaquea, cuando la razón hesita, un pogromo o una guerra restaura la unidad amenazada. Orgullosa de su autonomía, la nación no se confía más que a una autoridad surgida de ella misma.”¹⁰ Este fenómeno es posible porque la literatura comporta lo que Jacques Derrida denomina “el evento de la firma”¹¹, que es la inscripción textual de la reivindicación de una posición política, social, cultural o de cualquier otra índole ideológica frente a una audiencia pública. Este principio constituye un reflejo con perspectiva ideológica del sencillo acto de narrar una historia. Walter Benjamin lo describe en sus reflexiones sobre la obra de Leskov de la siguiente manera:

La narración que habita por un largo tiempo en el entorno de trabajo – el rural, el marítimo y el urbano – es en sí mismo una forma de comunicación artesanal, por decirlo así. No persigue convocar la esencia pura de la cosa, como la información o un informe. Hunde la cosa en la vida del narrador, para sacarla de él nuevamente. De esa forma, los trazos del narrador se adhieren al cuento de la manera en que las huellas del alfarero se adhieren a

⁸ Terry Eagleton, *Critique et théories littéraires, une introduction*, Paris, PUF, 1994 p. 3-16

⁹ Gayatri Spivak explica que la producción literaria no depende de valores universales sino de la materialidad del discurso y su relación con otras disciplinas como psicoanálisis, sociología, economía, política, género, etc. Ver: Spivak, G., *In other worlds*, New York, Routledge, 2006

¹⁰ J. Haesaert citado en la Encyclopaedia Universalis (1993): Nation, Vol. 16. p. 5

¹¹ Jacques Derrida, *Passions de la littérature*, p.18

la vasija.¹²

Esta característica propia de la narración destaca el carácter performativo de la literatura y aunque por lo general no parezca muy evidente tiene la particularidad de ligar al autor con su comunidad a través de la transmisión de un profundo sentido moral comunitario¹³. El texto literario normalmente está constituido por una mezcla, no siempre visible, entre ficción y testimonio, en donde se sitúan alusiones a personajes o acontecimientos históricos que por medio de la escritura se transforman en figuras literarias ejemplares. Algunas de estas han logrado incluso encarnar la mentalidad colectiva nacional, o sea, que el héroe, real o ficticio, comporta e identifica un proyecto de institución social y de derecho. Los grandes relatos épicos son las muestras más claras de este fenómeno que no por viejo deja de ser actual. Basta sólo con mencionar algunas de las epopeyas más conocidas de la literatura mundial para corroborar cómo este fenómeno literario ha permitido el estudio y conocimiento de las sociedades que las produjeron: *Gilgamesh*, *La Odisea*, *La Eneida*, *Beowulf*, *El Cid Campeador* o *El cantar de Roldán* son, sin lugar a dudas, los ejemplos más evidentes, no obstante, aunque de manera menos visible pero igualmente efectiva, algunas novelas modernas como *Crimen y castigo* de Dostoievski, *En busca del tiempo perdido* de Proust, *Ulises* de Joyce, *El hombre sin atributos* de Musil, *El extranjero* de Camus o *Cien años de soledad* de García Márquez también nos permiten explorar la mentalidad del contexto social en que fueron escritas. Al respecto, ya en 1948

¹² Walter Benjamin, "El narrador" en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. (Trad. de Roberto Blatt), Iluminaciones IV, Taurus, Madrid, (1991), p. 113.

¹³ Me refiero al sentido moral en Hume en el que la moral actúa como un sistema que regula los juicios de valor de la comunidad. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, 1751. Ver también el análisis sobre la teoría de Hume realizado por Gilles Deleuze en *Empirisme et subjectivité*, París, PUF, 2003.

Ernst Robert Curtius¹⁴ en sus estudios sobre la literatura europea relacionaba la experiencia literaria a la institución jurídica y al derecho de ciudad en la figura romana de ciudadanía. Estos preceptos nos permiten observar cómo la literatura comporta una voz pública, un pregón, que se hace eco de una urgencia que está ligada a un ser social que busca reafirmar su materialización principalmente social aunque de cierta manera también política, puesto que ésta es su consecuencia lógica. En el mismo sentido, más recientemente Peter Sloterdijk afirma:

Les langages sont des instruments du narcissisme de groupe [...] Leur usage ne sert pas avant tout ce que l'on appelle aujourd'hui la transmission de l'information, mais la formation du corps de groupe communiquant. Les gens ont le langage, afin de pouvoir parler de leurs avantages. [...] Dans un premier temps, et le plus souvent, leur préoccupation n'est pas d'attirer réciproquement leur attention sur des états de fait, mais d'intégrer des états de fait dans une auréole de gloire. Les groupes de parleurs historiques, les tribus et les peuples, sont des entités d'autocélébration qui font à leur propre avantage l'usage de leur idiome inimitable comme un jeu psychosocial dont on peut sortir gagnant.¹⁵

El idioma y su correlato correspondiente, la literatura, tienden a formar un grupo comunicante, o sea, una esfera de complicidad que apunta a la glorificación del sujeto social. Incluso el más aislado de los escritores en su literatura obra en función de la comunidad grupal formada en torno a un idioma que constituye la base de su identidad comunitaria. Ciertamente, en la literatura latinoamericana estas características se volvieron prácticamente excluyentes puesto que tradicionalmente no se concebía escribir sin un marcado compromiso político.

Por otra parte, sabemos que este fenómeno se lleva a cabo porque, por lo menos

¹⁴ Ernest Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1986

¹⁵ Peter Sloterdijk, *La compétition des bonnes nouvelles* (trad. Olivier Mannoni) Mille et une nuits, 2002. p. 11

hasta el advenimiento de “la era de la reproducción técnica”¹⁶, la literatura poseía el monopolio en la proyección de una visión del mundo a través de las ideas que constituyen el núcleo de la literatura. De las ideas proceden todas las consideraciones literarias posibles. Sin embargo, las ideas son ideas de algo, son abstracciones con pretensión de realidad, son potencialidades que proyectan en cierta medida una voluntad de acción y de poder. Las ideas son el motor impulsor de un movimiento de cambio o de reafirmación que persigue un propósito y que paralelamente reacciona contra otros propósitos. En este sentido, una idea reacciona a la acción de otras ideas y al mismo tiempo sufre la acción de otras ideas diferenciándose o asimilándose de acuerdo a la concordancia o discordancia de sus propósitos. Fundamentalmente, una idea aparece a un momento dado destacándose de otras ideas, de otros propósitos y a partir de sus partes constitutivas reacciona frente a otras ideas ya establecidas o en competencia por establecerse porque, en principio, una idea es engendrada por una necesidad de cambio, de cambio de valores, de estructura, de moralidad, de ética e incluso de estética. Al respecto, Gilles Deleuze en su conferencia sobre *¿Qué es el acto de creación?*¹⁷ explica que “las ideas hay que tratarlas como especies de potencialidades, las ideas son potencialidades, pero potencialidades ya comprometidas en uno u otro modo de expresión” y que para obtener una idea “hay que tener una necesidad, si no, no hay nada de nada”. De acuerdo a esto, es la necesidad la que genera la idea, la que a su vez comporta una potencialidad de realización. O sea que la idea es el motor provocador de un cambio necesario. Hacia el final de la conferencia Deleuze declara que “no hay obra de arte que no haga un llamado a un pueblo que no existe aún.” En otras palabras, esto quiere decir que una idea materializada en una obra de arte, en nuestro caso

¹⁶ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, 1936

¹⁷ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, Conferencia dada en el cuadro de los martes de la fundación Femis - 17/05/1987 Fuente: <<http://www.webdeleuze.com>> La traducción es mía.

en un texto literario de valor artístico, evoca o interpela a una comunidad que no existe aún pero que sería el producto de la realización de los cambios propuestos por esa idea originaria. De ahí que la literatura como vehículo de ideas sea un ente generador de cambios.

Por eso la literatura tiende a adentrarse en lo conocido a través de lo general, franqueando sus límites para mostrar violenta e insidiosamente su trasfondo secreto, lo que no se acomoda a la realidad ni a la visión comunitaria de las cosas. La literatura es la encargada, en pos de las ideas que vehicula, de infringir las reglas y los códigos, de decir lo inconfesable, de violar las leyes e incluso de transitar los caminos del escándalo, la transgresión y la rebeldía. Debe ridiculizar, desestimar, combatir ideas contrarias para poder reafirmarse en su poder de persuasión. Producir una obra literaria es un acto de insumisión contra el mundo y su historia. Sin embargo, para esto se necesita siempre de un consenso porque esencialmente se realiza una puesta en escena de valores, de nuevas normas morales que atiendan a una necesidad de cambio. Al mismo tiempo, el espíritu de rebeldía de la literatura parece reflexionar en su propia rebeldía sus propias ansias de realización puesto que al crear ficciones desencadena una profusión de figuras e imágenes que despiertan deseos y apetitos sobre entidades que no existen en el mundo real. Pero esa reflexión es la reflexión de una forma estética que demuestra por esta vía la inmanencia del conocimiento que se desarrolla en ella y que busca escaparse de esa intranscendencia dejando en la materialización textual su marca de trascendencia. Por otra parte, la literatura es un modo de escritura que es propia de una forma de pensamiento que suele circunscribir la narración histórica, la geografía y la sociedad al territorio que la produce. Incluso, no es arriesgado pensar que la producción de discursos que tergiversan la realidad con el fin de

obtener un rédito político, social o histórico tienen grandes rasgos literarios pues se vuelcan en un texto ficciones que con presunción de realidad pretenden enderezar supuestas vías erróneas en pos de la armonía, prosperidad y bienestar de un país. Jorge L. Borges destaca irónicamente este aspecto en su cuento “Tema del héroe y del traidor”, donde se tergiversa la realidad en función de un pretendido interés común o causa nacional¹⁸. En la trama de este cuento se recurre a la literatura para crear una situación histórica que genere un efecto emotivo positivo sobre la opinión pública acerca de un movimiento político independentista. Por lo tanto, podemos conjeturar que la literatura refleja una conciencia que obra en pos de que “los habitantes de un lugar hagan mutuo conocimiento y se sientan conducidos, por una inclinación o por un sentido de comunidad, a obrar comunitariamente”. Por eso la literatura tiene el poder de fusionar la concepción de comunidad en su realización cultural, religiosa y geográfica. En este sentido, ficciones como *La Araucana*, el *Cantar de Mío Cid* o *Las Lusíadas* fundaron la idea de colectividad nacional en Chile, España y Portugal respectivamente.

1.2 Representación

Otro aspecto determinante a desentrañar para entender globalmente la problemática y los alcances de este proyecto es la genealogía de la representación literaria en América Latina. En lo que respecta a los grupos subalternos, estos han sido representados - siempre por agentes del poder hegemónico - dentro de un escenario en el que ocupaban un lugar secundario, como referencia a lo opuesto de lo que se consideraba correcto o en relación a

¹⁸ Jorge L. Borges, *Obras Completas I*, Barcelona, EMECE, 1998. P. 496

lo que debía combatirse en nombre del progreso y la civilización. El lenguaje coloquial de todos los países latinoamericanos conserva aún hoy muchas marcas de este fenómeno. De ahí que se vuelva imprescindible explorar qué estructuras, argumentos y características tenía el discurso que contenía la representación de estos grupos, a fin de comprender cómo y bajo qué tipo de construcción literaria su imagen se ha ido transformando en el símbolo de la identificación nacional de sus respectivos países al tiempo que eran marginados socialmente. De esta manera, puesto que se trata del análisis de la representación literaria de estos grupos en relación a su existencia histórica, creo necesario tener en cuenta la distinción que en relación a los modelos de representación destaca Gayatri Spivak en su ensayo “¿Puede hablar el subalterno?” Estos modelos posibilitan una perspectiva analítica muy pertinente de cara a la comprensión de este fenómeno. Ella diferencia dos tipos de representación: “hablar en favor de” (*Vertretung*), como en la política, y representación en el sentido de “re-presentación” (*Darstellung*), como en arte o en filosofía.”¹⁹ Este último tipo de representación apunta a provocar un posicionamiento de cara al texto por parte del lector; en tanto que la representación artística; o sea, la representación de la realidad filtrada por una estética artística presenta líneas de fuga, posibilidades de lectura, alternativas de interpretación que el lector debe seguir para sentirse interpelado, cómplice de lo que lee o simplemente para lograr el goce literario. Consciente de que esta división no siempre es evidente, la creo necesaria, ya que nos ayuda a comprender los presupuestos e implicaciones del dispositivo discursivo en que se encuentra inmerso el acceso a la representación literaria de estos grupos subalternos. A grandes rasgos, se puede decir que

¹⁹ Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, Revista colombiana de antropología, Vol. 39, Enero-Diciembre 2003. p. 308 Si bien Spivak critica a través de estas distinciones la falta de compromiso por parte de las teorías que esgrimen Deleuze y Foucault en nuestro caso nos ayudan a entender los parámetros de representación de los grupos subalternos en Latinoamérica.

en la tradición latinoamericana casi exclusivamente se han representado a los subalternos de una manera crítica, o sea, desde una óptica artístico-filosófica, como “re-presentación” y, salvando contadas excepciones²⁰, no es sino hasta la aparición del indigenismo a principios del siglo XX que encontramos una verdadera representación política en el sentido de “hablar a favor de”.

En América Latina la representación política y la representación artística suelen mezclarse proveyendo a los textos históricos, legislativos y literarios propiedades que los caracterizan notoriamente. En lo referente a los textos históricos y legislativos la ficción nunca se ha alejado mucho del utilitarismo llegando incluso a lograr imponer cánones de interpretación a las generaciones futuras, sobre todo en Europa aunque también en América, dado que ésta veía su reflejo en España. Esto se debe a que en el sistema de comunicaciones diseñado para gobernar el nuevo mundo todo lo que se producía América convergía en España porque las ciudades americanas tenían prohibido intercambiar productos entre ellas sin la debida autorización de la corona española. El historiador mexicano Edmundo O’Gorman plantea el problema de la representación histórica de América como preámbulo a su famoso libro *La invención de América*:

No será difícil convenir en que el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental, porque esa cuestión involucra, ni más ni menos, la manera en que se conciba el ser de América y el sentido que ha de concederse a su historia. Ahora bien, todos sabemos que la respuesta tradicional consiste en afirmar que América se hizo patente a resultas de su descubrimiento, idea que ha sido aceptada como algo de suyo evidente y

²⁰ Podemos destacar entre las excepciones los textos de Bernal Díaz del Castillo, Garcilazo de la Vega y Alonso de Ercilla que tuvieron alguna repercusión en su época pero incluso los textos de Blas Valera y Guamán Poma de Ayala son descubrimientos de principios del siglo XX. Existen muchos otros textos que han sido descubiertos recientemente por los especialistas pero que son sobre todo el producto de un descubrimiento arqueológico literario, ya que en su tiempo de ejecución pasaron casi completamente desapercibidos.

constituye, hoy por hoy, uno de los dogmas de la historiografía universal. Pero ¿Puede realmente afirmarse que América fue descubierta sin incurrir en un absurdo? Tal es la duda con que queremos iniciar estas reflexiones.²¹

Como podemos observar, ya desde un principio la representación de y en América se lleva a cabo siguiendo los caprichos de los intereses de quienes escriben sobre ella puesto que siempre se trata de la producción de enunciados surgidos en el marco de un posicionamiento ideológico tendiente a evidenciar la necesidad de sostener intereses políticos y económicos o, a veces, de denunciar algún tipo de injusticia social. La literatura latinoamericana desde sus comienzos, pero sobre todo después del advenimiento de las emancipaciones republicanas, se ha caracterizado por priorizar el compromiso político como estímulo impulsor de la escritura antes que la búsqueda de la originalidad estética aunque esta última nunca ha sido dejada completamente de lado. Tal es así que el rasgo estético más distintivo de la literatura latinoamericana proviene casi naturalmente de una mitificación del territorio americano que se fue desarrollando paulatinamente desde los primeros relatos de viajes europeos por América hasta alcanzar su apogeo literario en el mundialmente conocido *realismo mágico*. Precisamente, Gabriel García Márquez, el máximo exponente de este género, explica en su discurso de aceptación del Premio Nobel cómo se fue gestando esta característica narrativa a través de una forma de representar la realidad americana contaminada de mitos y creencias:

Antonio Pigafetta, un navegante florentino que acompañó a Magallanes en el primer viaje alrededor del mundo, escribió a su paso por nuestra América meridional una crónica rigurosa que sin embargo parece una aventura de la imaginación. Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos

²¹ Edmundo O'Gorman, *La invención de América, investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, (Segunda edición aumentada y corregida), México, Fondo de Cultura Económica, 1977

pájaros sin patas cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho, y otros como alcatraces sin lengua cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. Contó que al primer nativo que encontraron en la Patagonia le pusieron enfrente un espejo, y que aquel gigante enardecido perdió el uso de la razón por el pavor de su propia imagen.

Este libro breve y fascinante, en el cual ya se vislumbran los gérmenes de nuestras novelas de hoy, no es ni mucho menos el testimonio más asombroso de nuestra realidad de aquellos tiempos. Los Cronistas de Indias nos legaron otros incontables. Eldorado, nuestro país ilusorio tan codiciado, figuró en mapas numerosos durante largos años, cambiando de lugar y de forma según la fantasía de los cartógrafos [...] Más tarde, durante la colonia, se vendían en Cartagena de Indias unas gallinas criadas en tierras de aluvi3n, en cuyas mollejas se encontraban piedrecitas de oro. Este delirio áureo de nuestros fundadores nos persiguió hasta hace poco tiempo. Apenas en el siglo pasado la misi3n alemana encargada de estudiar la construcci3n de un ferrocarril interoceánico en el istmo de Panamá, concluyó que el proyecto era viable con la condici3n de que los rieles no se hicieran de hierro, que era un metal escaso en la regi3n, sino que se hicieran de oro. [...] La independencia del dominio espa3ol no nos puso a salvo de la demencia. El general Antonio L3pez de Santana, que fue tres veces dictador de M3xico, hizo enterrar con funerales magníficos la pierna derecha que había perdido en la llamada Guerra de los Pasteles. [...] En las buenas conciencias de Europa, y a veces también en las malas, han irrumpido desde entonces con más ímpetus que nunca las noticias fantasmales de la América Latina, esa patria inmensa de hombres alucinados y mujeres históricas, cuya terquedad sin fin se confunde con la leyenda. No hemos tenido un instante de sosiego.²²

Como consecuencia de esta serie de eventos extraordinarios concernientes al imaginario colectivo y a la historia sociopolítica y religiosa de esta regi3n, en la que aún hoy en día encontramos muchísimos ejemplos, se ha producido un fenómeno muy particular que ha hecho que se genere una relaci3n a la verdad mediada de manera determinante por un discurso ideológico cargado de prejuicios de todo tipo. La manera y las circunstancias en

²² Gabriel García Márquez, *Discurso de aceptaci3n del premio nobel 1982*. Fuente: <http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html>

que fue colonizado este continente tienen mucho que ver en este asunto. Los conquistadores, en su actividad colonizadora, esgrimían estandartes religiosos al tiempo que practicaban una acomodaticia devoción por el poder y una ciega obsesión por la rápida obtención de riquezas materiales. Este caldo de cultivo produjo una zona de mediación discursiva en la cual el acceso a la verdad empírica, que nos consta por los escritos de la época, se volvió muy complejo. Otro punto a tener en cuenta es el rol que ha tenido la iglesia católica en toda esta historia. Durante la época colonial y aún después de las revoluciones independentistas la iglesia católica detentaba un poder privilegiado en el acceso a la educación, a la publicación editorial e incluso en el manejo de la información pública²³. A través de esta posición estratégica, la iglesia supo imponer una relación a la verdad terciada por una larga tradición de interpretaciones figurativas que sometían el conocimiento a los parámetros cristianos a través de una férrea intransigencia en la imposición de los mandatos divinos en la censura editorial y en el sermón parroquial. A esto se le fueron agregando las prácticas generadas en las poblaciones locales producto del sincretismo religioso generado por la radical imposición de un nuevo culto. Por su parte, los conquistadores produjeron en sus relatos y relaciones al rey un discurso justificativo tendiente a acomodar la verdad empírica a las expectativas de las autoridades reales peninsulares. El fundador por excelencia de este género discursivo tan característico en estas latitudes fue sin duda Cristóbal Colón con la escritura de sus diarios de navegación. Colón incorpora en su relato de navegación elementos que están a la altura de las expectativas de los monarcas españoles que le costearon el viaje. El resultado es una crónica en la que se mezclan su propio imaginario medieval en el que habitan seres

²³ Sobre este tema ver: *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Enrique Dussel, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1983.

imaginarios, como las sirenas avistadas cerca de las costas de Florida el miércoles 9 de enero de 1493: “el día pasado, cuando el Almirante iba al Río del Oro, dijo que vido tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara” o los monstruos del domingo 4 de noviembre: “[El Almirante] entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura”²⁴, además de una incontable cantidad de indicios de oro y demás promesas de potencialidades económicas que en sus cuatro viajes nunca alcanzó a confirmar. Otro de los ejemplos más resonantes son las *Cartas de Relación* de Don Hernán Cortés en donde acomoda la historia de sus hazañas con el objetivo de demostrar su incontestable fidelidad al emperador Carlos V. En general, las cartas y relaciones de todos los conquistadores utilizan los mismos recursos en vistas de defender su posición frente al rey en contra de quienes quieren apropiarse de sus riquezas acusándolos de traidores. Entre éstas se destaca *La Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* escrita por un soldado de Cortés llamado Bernal Díaz del Castillo que escribió su historia para reparar las falsedades escritas por Francisco López de Gómara en su *Historia de la conquista de México*.²⁵ López de Gómara fue un eclesiástico humanista, capellán de Cortés, que oyó todos los relatos de éste y de quienes venían a visitarlo pero que nunca pisó el continente americano. Sin embargo, escribió su historia con la pretensión de convertirla en la historia oficial de la conquista de México. Uno de los elementos más interesantes del relato de Bernal Díaz del Castillo en lo que respecta a los grupos subalternos es su

²⁴ Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, Madrid, Ed. Historia 16, col. Crónicas de América, 1985

²⁵ Si bien Bernal Díaz del Castillo escribió su historia con la pretensión de reclamar a la corona española los privilegios a los que creía tener derecho por los servicios rendidos, ha producido una obra excepcional por el hecho de constituir uno de los raros casos en que se puede contar con la observación de los oscuros protagonistas de la historia.

intención de rescatar del olvido precisamente a aquellos que lucharon en la conquista de la Nueva España y que se vieron eclipsados por Hernán Cortés como figura protagónica de la historia que narra López de Gómara. Bernal Díaz del Castillo expresa su intención de no torcer la verdad con artificios literarios al escribir su historia poniendo de manifiesto no sólo el rol que ocuparon aquellos olvidados de la historia sin los que Cortés no hubiera realizado sus hazañas sino que también deja en claro su intención de no escribir de forma sofisticada, la cual dice desconocer, sino narrar claro y preciso para no obstruir la verdad:

[...]que cuanto a la retórica, que va según nuestro común hablar de Castilla la Vieja, e que en estos tiempos se tiene por más agradable, porque no van razones hermoseedas ni afectadas, que suelen componer los cronistas que han escrito en cosas de guerras, sino toda una llaneza, y debajo de decir verdad se encierran las hermoseedas razones [...]he mirado que nunca quieren escribir de nuestros heroicos hechos los dos cronistas Gómara y el doctor Illescas, sino que de toda nuestra prez y honra nos dejaron en blanco, si ahora yo no hiciera esta verdadera relación; porque toda la honra dan a Cortés; y puesto que tengan razón, no nos habían de dejar en olvido a los conquistadores, y de las grandes hazañas que hizo Cortés me cabe a mi parte, pues me hallé en su compañía de los primeros en todas las batallas que él se halló, y después en otras muchas que me envió con capitanes a conquistar otras provincias. Lo cual hallarán escrito en esta mi relación, dónde, cuándo y en qué tiempo: y también mi parte de lo que escribió en un blasón que puso en una culebrina, que fue un tiro que se nombró el Ave Fénix, el cual se forjó en México de oro y plata y cobre, y le enviamos presentado a su majestad, y decían las letras del blasón: "Esta ave nació sin par, yo en serviros sin segundo, y vos sin igual en el mundo." Así que parte me cabe desta loa de Cortés; [...] así, que de todas sus hazañas me cabe a mí parte dellas, pues yo fui en le ayudar.²⁶

Debido a la posición desde la que escribe Bernal Díaz del Castillo se produce todo lo contrario a lo que suele ocurrir en el momento de tomar la determinación de escribir la Historia. Por lo general, las historias de las naciones son escritas con el objetivo de servir como *ficciones orientadoras* de los pueblos, por eso los grupos subalternos no forman parte

²⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Capítulo CCXII Madrid, Ed. Historia 16, col. Crónicas de América, 1984.

de estas. Este es el motivo por el cual el texto de Díaz del Castillo es tan interesante. Su lectura llana y desprovista de los artificios literarios que competen la escritura de este tipo de narraciones dejan al descubierto las proezas de los subalternos de Cortés, entre quienes él se encontraba. Por el contrario, la estilística narrativa de los licenciados al utilizar figuras retóricas grandilocuentes como la metonimia o la sinécdoque, con las que al nombrar a Cortés nombran a todos sus subalternos inclusivamente, lo ofenden no sólo porque condena al olvido a estos obreros de las conquistas sino también porque acomodan la realidad a fin de hacerla literariamente más acorde con el gusto de los lectores a quienes va dirigida.

En América Latina, con este panorama reproducido hasta el hartazgo durante los trescientos años que duró la época colonial, se produjo el terreno psicosocial e ideológico propicio para la profusión de un amplio espectro de discursos interpretativos de la realidad. Para contrarrestar esta tendencia llegaron a Latinoamérica, a partir del siglo XIX, las entonces novedosas ideas europeas que bajo el ideal racionalista pregonaban la república, el mercantilismo británico, el progreso ligado al determinismo racial y geográfico, y más tarde el nacionalismo. Todo esto generó el caldo discursivo propicio para engendrar el sustrato de una dialéctica histórico social entre la Fe y el Saber que perdura hasta el presente. Estas dos palabras de orden son las que sostuvieron dos modalidades distintivas de legitimación política las que a su vez impulsan dos fuerzas que se afrontan desde entonces bajo los términos de Populismo versus Liberalismo respectivamente. Por un lado, las ideas provenientes del iluminismo europeo que se legitimaban en nombre de la laicización del conocimiento en pos de un empirismo racionalista que tendía a acomodar la realidad a sus teorías. A este sector adhirieron quienes pretendían distinguirse de la gente común por su “buen gusto” y su “inteligencia superior”, o sea, la porción más escolarizada de la

población y algunos curas liberales. Ellos lograron crearse un espacio de poder político en el cual ejercieron una influencia decisiva sobre todo en lo concerniente a las revoluciones independentistas y la organización de las instituciones necesarias al funcionamiento de los nuevos estados independientes. Por el otro lado, se encontraban los caudillos terratenientes, criollos, y el clero más conservador, ambos contaban con servilismo del grueso de las clases bajas analfabetas y semi-analfabetas, o sea, desde los peones asalariados de todo tipo hasta los pequeños comerciantes, pasando por los sirvientes e incluso los esclavos negros e indígenas. Este sector basaba su poder en el mantenimiento de las tradiciones y los valores que venían de la época colonial y que conformaban el imaginario popular. El paternalismo autoritario que ejercían los caudillos criollos en conjunto con la ortodoxia cristiana y el sincretismo religioso, en los lugares donde había mayor población indígena o negra, conformaban el modelo de conducta cívica con el que se regía la gran mayoría de la población. A la mayor parte de la población este sistema le era familiar y en gran medida no veían la necesidad de cambiarlo, además para una población que había sido sometida al rigor de la fe católica durante más de tres siglos le era casi inaudito aceptar teorías de secularización o laicización.

La representación de los grupos subalternos en América Latina además de sufrir el impacto de estas tradiciones político culturales que acabamos de ver se vio afectada por un factor determinante que tiene que ver con la articulación de la enunciación histórico discursiva que atañe a los sucesos y protagonistas de la historia que se eligen registrar para la posteridad. Como afirma Gilles Deleuze: “una elección se define siempre en función de lo que excluye [y] un proyecto histórico es una substitución lógica”²⁷. Esto implica que en

²⁷ Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2003 p.1

la escritura de la Historia existe la obvia reivindicación de un grupo o sector de poder en detrimento de sus oponentes. Pero en el caso que nos concierne, los grupos subalternos se ven marginalizados de la historia por una doble negatividad ya que ni forman parte de una de las fuerzas que pugnan por el control del poder político ni son representados tampoco como un grupo susceptible de perjudicar los intereses de alguna de estas fuerzas. Guha mismo señaló en su introducción al primer número de *Subaltern Studies* que “la negación está inscrita en el estandarte subalterno”.²⁸ Esto se debe a que la representatividad política, que hasta no hace mucho tiempo se confundía con la histórica, existe como una totalidad producida por el efecto de un sustrato social que hace figura de agente de la transformación histórica. Por lo tanto, los grupos que no participan de este proceso histórico no son representados de ninguna manera. No, por lo menos, como una fuerza social activa y muchas veces ni siquiera como un problema. De ahí que la modalidad de representación que mejor los defina es la negatividad de no ser o de ser lo que no se debe ser. Además, otro factor muy importante a tener en cuenta en este proceso de representación es la divergencia entre la historia escrita y la conciencia social. Homi Bhabha dice que: “Es una ambivalencia que emerge de una creciente conciencia de que a pesar de la certeza con la que los historiadores escriben sobre los “orígenes” de la nación como un signo de la “modernidad” de la sociedad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho más transitoria”²⁹ Esto en Latinoamérica es muy significativo porque tanto como la religión católica fue impuesta de manera brutal, de igual manera se procedió con la república en el siglo XIX. Y, siguiendo con este paralelismo, si la imposición del catolicismo produjo un fuerte sincretismo religioso que derivó en un gran espectro de cultos

²⁸ Ranajit Guha, *Subaltern Studies, writings on south Asian history and society*, Vol. I, Delhi/Oxford, Oxford University Press. 1982 p. 16

²⁹ Homi Bhabha (comp.) *Narrating the Nation*, en *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990. p. 1

populares, la república produjo también una amplia zona en la que las normas republicanas y democráticas eran interpretadas libremente y aplicadas de manera caprichosa. En efecto nadie sabía en qué consistía vivir en democracia. Consecuentemente, se produjo en el imaginario social del grueso de la población el culto a figuras políticas emblemáticas más accesibles que los demasiado abstractos conceptos de república, democracia o progreso con los que los políticos de las grandes capitales intentaban convencer a la población de geografías con realidades totalmente diferentes a las capitalinas. El populismo, el caudillismo y el clientelismo son las muestras cabales de la resistencia a la imposición de directivas completamente ajenas a la realidad de los sectores más populares de la población y constituyen las aristas más representativas de un fenómeno desarrollado a expensas de la imposición de la república como sistema de gobierno.³⁰

En definitiva, la imposición de dogmas de conducta social (catolicismo, democracia, etc.) que no son el producto de una consecuente continuidad histórica produce en el imaginario popular un desfase entre lo establecido constitucionalmente y lo socialmente funcional. En otras palabras, es la diferencia entre lo que se debiera hacer y lo que se hace realmente, entre la ley y la vida, entre la religión y las creencias y es el corolario lógico y consecuente del accionar de los primeros conquistadores en relación a la corona de España. Y en lo concerniente a este estudio, es a partir de esa zona de desfase que los grupos subalternos que estudiaremos más adelante se van a constituir en las figuras iconográficas nacionales de sus respectivos países. Porque a pesar de las artificiosas intenciones del aparato hegemónico existe en el imaginario colectivo una energía vital que se desentiende

³⁰ A diferencia con Europa donde la república fue una consecuencia histórica que sucedió a la monarquía, en América Latina la mayoría de la población buscaba la apertura hacia un mercado de libre comercio pero nunca la imposición de la república como sistema de gobierno. Sistema que no era comprendido más que por algunos intelectuales aficionados a la lectura de pensadores franceses. Sobre este tema ver: John Lynch, *Las Revoluciones Hispanoamericanas*, Barcelona, Editorial Ariel S.A, tercera edición, 1983

de cuestiones legales o draconianas y que está más consustanciada con un credo vinculado con la imagen que cada individuo tiene de sí mismo a nivel comunitario. La búsqueda de la materialización textual de ese sentimiento latente en la comunidad es – según Gramsci- la clave del éxito que tuvo entre los obreros turineses la revista *L'Ordine Nuovo*, y constituye también una de las bases de la formación de los intelectuales orgánicos:

¿Y por qué los obreros se apasionaban por *L'Ordine nuovo*? Porque en los artículos del periódico se encontraban a sí mismos, veían reflejado lo mejor de sí; porque sentían que los artículos del periódico insinuaban su mismo espíritu íntimo de búsqueda. [...] Porque los artículos de *L'Ordine nuovo* no eran fría ornamenta intelectual, sino que surgían de nuestra discusión con los obreros, porque reflejaban los sentimientos, la voluntad, la verdadera pasión de la clase obrera [...]; porque los escritos de *L'Ordine nuovo* eran casi como “levantar acta” de los acontecimientos reales, vistos como momentos del proceso de íntima independización y expresión de sí por parte de la clase obrera.³¹

Esta es la base de la filosofía de la praxis que propone Gramsci y que de alguna manera trato de reivindicar en este estudio. Gramsci no cree en abstracciones artificiosas sino en una conceptualización intelectual del proceso evolutivo de la realidad con la que se identifiquen voluntaria y sentimentalmente quienes se sientan implicados directamente en el proyecto en cuestión. En nuestro caso “la identidad nacional” y en el caso de *L'Ordine nuovo* “los proletarios italianos”. De acuerdo a estos parámetros que Gramsci percibe gracias a una aguda lectura de la realidad, es que procedieron los intelectuales latinoamericanos que entronizaron a los grupos subalternos como las figuras que encarnan la identidad nacional de sus respectivos países.

³¹ Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo, 1967 p. 14

1.3 Contexto histórico-discursivo

Es imposible comprender la producción literaria en Latinoamérica, sin conocer el contexto sociopolítico e histórico en el que se gestó. A lo largo de toda su historia, la literatura latinoamericana se ha caracterizado por vehicular una confrontación de ideas producida por el enfrentamiento social, político y cultural entre dos convicciones políticas antagónicas: por un lado, el modernismo europeizante que con la pretensión de promover el progreso en tierras americanas se hacía eco de todas las nuevas ideas que surgían en Europa, ideas que por lo general se aplicaban con las distorsiones conceptuales propias de la lejanía y de los intereses personales de quienquiera que ejerciera algún tipo de poder en América; y, por el otro, del conservadurismo medular que ofrecía resistencia a cualquier tipo de cambio que no produjera una ventaja política o económica inmediata. Cabe destacar que dentro de este esquema de enfrentamientos la gran mayoría de la población, aquellos que no tenían acceso a una tribuna pública, por lo general, negros, indios, mulatos, mestizos y demás sectores de la población pobre y analfabeta, fueron tironeados por ambas vertientes convirtiéndolos en las víctimas inmediatas de estas disputas políticas. Estos sectores no sólo fueron marginados sino también acallados. La historia nos muestra que desde el surgimiento de los Estado-Nación en el siglo XIX todos los logros políticos se gestaron y se convirtieron en leyes invocando ideales modernistas concebidos en Europa pero que en realidad el imaginario social continuó apegado a las viejas costumbres coloniales. Esto quiere decir, por ejemplo, que aunque todas las repúblicas latinoamericanas declararan en sus independencias la libertad, la igualdad y la fraternidad de sus ciudadanos, en el imaginario popular esa pretensión de armonía jamás existió. Esto se debe en parte a que el

único interés que ambicionaban las élites criollas en el momento de la emancipación política era la autonomía económica y de ninguna manera un cambio radical en la mentalidad ni en la idiosincrasia de los pueblos ni mucho menos en sus estructuras sociopolíticas como lo pretendían quienes concibieron e idearon estas revoluciones. Debido a esto, las colonias españolas en Latinoamérica se transformaron en un rompecabezas geográfico que se fue diseñando exclusivamente de acuerdo a las pretensiones económicas y políticas de los líderes locales cuando no extranjeros. Uruguay se separó de Argentina, básicamente por la mediación de intereses británicos. Ante la imposibilidad de tomar Buenos Aires los británicos intentaron conservar el comercio que habían desarrollado furtivamente desde antes de la creación del Virreinato del Río de la Plata. Su mediación en la paz entre Argentina y Brasil fue la oportunidad para incrementar su influencia en la región. Una carta enviada por Lord John Ponsonby al ministro británico George Canning explica claramente la posición de Inglaterra en la cuestión de Uruguay.

Los intereses y la seguridad del comercio británico, serían grandemente aumentados en un Estado en que los gobernantes cultivaran una amistad por Inglaterra. La Banda Oriental contiene la llave del Plata y de Sud América, debemos perpetuar una división geográfica de Estados que beneficie a Inglaterra. Por largo tiempo los orientales no tendrán marina y no tendrán la posibilidad de impedir el comercio inglés.³²

Esa división de Estados se refiere a separar a Las Provincias Unidas del Río de la Plata (actual Argentina) de La Banda Oriental (actual Uruguay) lo que le posibilitaba mantener el comercio en la región sin exponerse, evitando riesgos. Por otra parte, siguiendo un modelo de caudillismo y mezquindad feudal extendido por toda la América Latina también se separaron la Gran Colombia en Ecuador, Colombia y Venezuela, suceso que lamenta Andrés Bello en su famosa *Canción a la disolución de Colombia* (1829):

³² Carta de Ponsonby a Canning, Buenos Aires, 20 de octubre de 1826, en Luis Alberto de Herrera, *La misión Ponsonby*, tomo II, Buenos Aires, EUDEBA, 1974, pp. 73-76.

Deja, discordia bárbara, el terreno

que el pueblo de Colón a servidumbre
redimió vencedor; y allá vomita,
aborrecida furia, tu veneno,
y esa tu tea, a cuya triste lumbre
el tierno pecho maternal palpita,
allá tan sólo agita, donde jamás fue oído
de libertad el nombre,
y donde el cuello dobla, encallecido
bajo indigna cadena, el hombre al hombre.

¡Guerra entre hermanos, fiera guerra, impía,
do el valor frenesí, do la lid crimen,
y aun el vencer ignominioso fuera!
¡Ah, no! volved en vos; y aquel que un día
amor de patria, aquéllas os animen
con que humillasteis la arrogancia ibera,
virtud sublime, austera,
y ardiente sed de fama,
y fe de limpio brillo;
una es la senda a que la Patria os llama,
uno el intento sea, uno el caudillo.³³

En general, el resto de los países latinoamericanos siguieron el mismo rumbo dejando de lado el sueño de la “Patria Grande” con el que desde un principio se habían impulsado las independencias hispanoamericanas. Así, después de un proceso de demarcación geográfica tan caprichoso como fortuito era muy difícil forjar una imagen simbólica que reuniera en una figura emblemática un sentimiento nacionalista propio para cada nuevo país. Los primeros pasos para impulsar tal sentimiento nacionalista en la población se dieron a través de la idolatría a los héroes independentistas aunque muy pronto estos modelos evidenciaron una notable falta de proyección histórica por lo que fue necesario inspirarse, como siempre, en los modelos europeos. En Europa, como consecuencia de las campañas napoleónicas, la mayoría de los países invadidos desarrollaron un sentimiento nacionalista que no sólo

³³ Andrés Bello, *Obras completas*, Vol. 1, 2ª ed. Caracas, La Casa de Bello, 1981. P. 54

desenmascaró las vanidades localistas de cada pueblo sino que además logró despertar un reconocimiento fraternal entre las poblaciones que hablaban más o menos el mismo idioma. Los casos más destacados son los de Alemania e Italia que hasta ese momento no habían logrado su unidad política. Precisamente, ese punto, el idioma, que los europeos establecieron como base de discusión y piedra fundacional para sus nacionalismos era inaplicable en Latinoamérica puesto que todas las nuevas naciones latinoamericanas compartían un mismo idioma oficial: el castellano; a excepción del Brasil donde se implementó el portugués. El tema de la lengua ya había sido puesto de manifiesto por los revolucionarios independentistas de la primera hora como una forma de identidad a tener en cuenta en el caso de llevarse a cabo el sueño de la “Patria Grande”. En este sentido, Andrés Bello ya había sentado las bases de una *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*³⁴, donde manifestaba la necesidad de crear o de identificar un habla propia, común a todos los latinoamericanos, un lenguaje que los distinguiera del habla de los españoles. Entonces, era necesario apelar a un tipo de dispositivo identitario que fuera capaz de satisfacer los intereses específicos de las naciones emergentes, o sea, de distinguir a un país de sus vecinos. Cabe destacar que los conceptos de progreso y civilización que inspiraron la formación de las nuevas repúblicas tenían la función de reemplazar los dictámenes religiosos que formaban parte de la tradición colonial sobre todo en lo concerniente a la manera de concebir la continuidad histórica, política e incluso en el desarrollo intelectual vehiculado a través de la palabra impresa. Recordemos que en esa época la censura de todo tipo de ideas contrarias a la colonia estaba a cargo de la Iglesia católica, la cual, como institución jerárquica, se opuso fervientemente a los movimientos

³⁴ Andrés Bello. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Ed. crítica y estudio preliminar de Ramón Trujillo. Santa Cruz de Tenerife: Instituto Universitario Lingüístico Andrés Bello, 1981

independentistas.³⁵ Por lo tanto, era preciso buscar nuevas modalidades para encontrar una figura capaz de articular la mentalidad colectiva nacional, su bagaje cultural y su realización geográfica. Una figura que pudiera llevar a cabo en cada nación el papel fundamental de proyectar una cosmovisión del mundo real capaz de producir una catarsis que brinde a sus ciudadanos la esperanza de un bienestar futuro, la realización de sueños y sobre todo que articule un entendimiento histórico y valorativo del “ser nacional” para que sus habitantes se convirtieran en los protagonistas de su propia historia, como lo explica Terry Cochran en su artículo sobre la violencia del imaginario.³⁶ La solución a este problema, al igual que lo hicieron los europeos, estaba en la operación figurativa llevada a cabo por la literatura en pos de reconciliar el asentamiento de las bases de una literatura y el establecimiento de una conciencia de Estado Nacional. De esta manera se procedió en España, en torno a la figura del Cid Campeador en *El Cantar del Mio Cid* y en Portugal con Vasco da Gama en *Les Lusiades* de Camoes por citar dos ejemplos que tuvieron una influencia determinante en Latinoamérica a la hora de sentar las bases de las identidades nacionales.³⁷

Bajo este mismo paradigma procedieron aquellos países que encontraron en los registros de su historia textos capaces de reunir las condiciones necesarias para la realización de esta tarea. En Chile se tomó *La Araucana* de Alonso de Ercilla y en Perú *Los Comentarios Reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega con los cuales se siguieron

³⁵ Es preciso recordar que aunque hubo muchos sacerdotes que participaron de los movimientos independentistas estos no contaron con el apoyo de la Iglesia Católica. El caso más destacado es el del cura Miguel Hidalgo en México en su famoso *Grito de Dolores*. La Iglesia católica fue cómplice en su proceso.

³⁶ Terry Cochran, *La violence de l'imaginaire. Gramsci et Sorel*, *Tangence* no. 63, p. 55-73, juin 2000

³⁷ Existe una abundante bibliografía sobre el surgimiento y la representación histórica de los nacionalismos modernos. La novedad surgida a principios de los años noventa es la concepción de los nacionalismos como productos culturales. Los textos fundacionales de estas teorías son: Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, London/New York, 1991 y Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991.”

meticulosamente los mismos parámetros de artificiosidad con que obraron los citados casos europeos. Sin embargo, en la mayoría del resto de los países latinoamericanos, dado que no contaban con este tipo de textos, esta tarea se produjo de acuerdo a parámetros completamente distintos. A falta de un texto antiguo propio a la articulación de la función identitaria, en estos otros países, la auto-identificación del pueblo con una figura emblemática se fue gestando casi naturalmente, o sea, sin el soporte teórico de un aparato institucional canonizador. La figura conciliatoria en torno a la que se originó el espíritu de identificación nacional en estos países se produjo en base a una literatura de carácter testimonial producida durante los últimos años del siglo XIX. Este detalle tiene una importancia capital, ya que como vimos anteriormente, los sectores populares de la ciudadanía no comulgaban con conceptos demasiados abstractos como el de “patria”, “república” o “libertad” y toda la iconografía asociada a ellos. Más bien necesitaban de figuras más palpables que tuvieran una base histórica, real y telúrica, y principalmente que plasmara la mentalidad de la mayoría de la población en sus aspectos más importantes: territorio, idioma, raza y religión. Siguiendo esta idea, es preciso aclarar que para que un grupo social, héroe o figura literaria se transformara en el símbolo de la representación de la identidad de una Nación debía existir en el inconsciente colectivo subyacente, religioso, político y cultural de sus habitantes una simbiosis con esa figura capaz de adaptar los hechos a las ideas y las ideas a los hechos y de sostener una imagen de mundo lo suficientemente convincente como para sustentar el sentido de la identidad individual y también colectiva. Esta simplificación ideológica es clave para la construcción del Estado-Nación dado que recupera para sí, en la apariencia lógica, cualquier evento histórico vehiculándolo en pos de su influencia en la formación individual de la identidad.

Precisamente el objetivo de esta tesis es investigar de qué manera obran y se articulan estos discursos provenientes de la representación literaria de aquellos grupos subalternos que lograron ejercer un poder de identificación con sus propias sociedades tan importante que llegaron a convertirse en los símbolos de la identidad nacional de sus respectivos países.

Seguramente los casos más notables son *El Martín Fierro* de José Hernández en Argentina y *Os Sertões* de Euclides Da Cunha en Brasil. Otro caso especial, que tendré en cuenta en este análisis, es el de México y su identificación con la Virgen de Guadalupe a través del relato de su aparición narrado en náhuatl en el *Nican Mopohua*. Se trata de un texto en un idioma indígena que narra la aparición de una virgen católica muy cerca de la ciudad de México, capital y centro gravitacional del quehacer socio-político y cultural del país homónimo. Este texto crea un paradigma identitario muy particular puesto que logra reunir las raíces indígenas y españolas en una misma prole beneficiaria de esa herencia mestiza. Todos estos casos guardan cierto paralelismo si bien no por el tipo de texto, la trama ni incluso el formato literario sino porque las figuras que se convirtieron en los paradigmas del “ser nacional” conformaban grupos marginalizados, confinados fuera de las fronteras sociales, verdaderos “subalternos”³⁸. Estos grupos que por definición estaban destinados a jamás tener “acceso a la palabra”² sea por no apropiarse el discurso hegemónico de las nuevas repúblicas o porque las políticas de estado no los incluían, encontraron la voz en alguien que proyectó su suerte en la literatura impregnándole a su existencia todo el poder revelador que posee el discurso literario.³⁹

³⁸ Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?” (Trad. Santiago Giraldo) *Revista colombiana de Antropología*, Vol. 39, enero-diciembre 2003, p. 207-364

³⁹ La relación entre los intelectuales y el poder en Latinoamérica ha sido muy variable desde las independencias hasta ahora. El estudio más importante sobre este tema es el de Rama Ángel, *La Ciudad Letrada*. Ed. Del Norte, Hanover, 1984.

El interés de este trabajo radica en que se trata de un fenómeno sociopolítico y cultural enraizado en lo literario en el que se produce una suerte de oxímoron conceptual ya que por definición estos grupos no sólo fueron marginados de sus propias sociedades sino que además ni siquiera tuvieron acceso a la palabra ni a una representación política pero sin embargo paradójicamente lograron convertirse en los símbolos que encarnan el “ser nacional” de sus respectivos países. Es necesario destacar que el procedimiento analítico de este trabajo apunta, en gran medida, a formular las bases de un estudio epistemológico de la figura, la figuración y la figuratividad literaria de este fenómeno social que es tomado a partir de su forma literaria para transformarse en la fuente iconográfica de la representatividad imaginaria nacional de un país.

CAPÍTULO 2:
Fundamentos teóricos: guía de lectura

2.1 Estudios subalternos

*No soy como él, que tiene palabras – y palabras
lujosas – para nombrar lo que piensa. A mí las
palabras me cuestan.*

*Sé lo que hice. Parpadeo y lo que hice aparece
en mis ojos. Ocurre en mis ojos. Pero los ojos no
tienen lengua.*

Andrés Rivera, La sierva

*La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla
es el “estado de excepción” en el que vivimos.*

Walter Benjamin, Tesis de filosofía de la Historia

Antonio Gramsci durante su larga estancia en prisión fue elaborando un trabajo en constante progreso anclado en el análisis de la cultura como agente provocador de un cambio en las estructuras sociales y políticas de una nación. Esto se debe a que vincula permanentemente la actividad creativa, generadora de ideas y los productos culturales, a la formación de la conciencia individual y social. Consciente de que la cultura es el manantial donde sacia su conciencia la población, intenta encontrar la forma de encauzar esa creatividad para ponerla al servicio de una concientización política capaz de lograr un cambio sustancial en el orden social y político. En el transcurso de este trabajo de reflexión teórica y guiado por su empeño por encontrar la manera de que las clases sociales oprimidas puedan acceder a los estratos de control del poder estatal Gramsci conceptualiza la relación que mantienen los grupos que no tienen acceso a la representación política en relación a la hegemonía cultural ejercida por la clase dominante por medio del desarrollo

del concepto, o de la categoría, de *Grupos Subalternos*.⁴⁰

El uso que se le ha dado posteriormente al concepto de Grupos Subalternos ha tomado valores divergentes a los propuestos originariamente por Antonio Gramsci. Probablemente uno de los factores de esta divergencia se deba a la explicación que da Marcus Green en su artículo sobre la presentación e interpretación de este concepto en los escritos de Gramsci:

Gramsci's concept of the subaltern, like many of his other concepts, is often referred to and appropriated by others but rarely defined or systematically analyzed within Gramsci's own work. In fact, Gramsci's conception of the subaltern is often misunderstood and misappropriated. The main reason for such misunderstanding is that many English-reading scholars and critics of Gramsci's work have relied heavily or exclusively on Quintin Hoare and Geoffrey Smith's *Selections from the Prison Note-books* (Gramsci 1971). The *Selections* include only a few of Gramsci's notes on the subaltern and, because the notes appear in a section with some of Gramsci's notes on the Italian Risorgimento and fall under the title of "Notes on Italian History," it appears that Gramsci's interest in the subaltern, as a concept, is related to his investigation of the Risorgimento, while in fact Gramsci's interest in the subaltern is a part of his overarching inquiry into Italian history, politics, culture, and the relation between state and civil society. From the notes included in the *Selections*, it is not apparent or even suggested that Gramsci wrote many notes on the subaltern or that he devoted an entire notebook to the concept⁴¹

Personalmente creo que si bien este aspecto es importante no es tan determinante como el hecho de que los teóricos que se han servido de estos conceptos hayan privilegiado el objetivo de sus investigaciones al purismo metodológico. Efectivamente, la utilización de

⁴⁰ Los cuadernos de la cárcel están precedidos de un prefacio donde Valentino Gerratana explica además del contexto histórico la evolución de cómo, cuándo y en qué condiciones Antonio Gramsci fue escribiendo sus cuadernos en la cárcel a lo largo de su emprisonamiento. Para este trabajo he consultado la edición crítica de Valentino Gerratana del Istituto Gramsci en italiano y sus traducciones en inglés (Buttigieg 1992, 1996), francés (Robert Paris 1996) y español (Ana María Palos, 1981). A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975

⁴¹ Marcus Green, *Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern*, Rethinking Marxism, Vol 14, Number 3 (Fall 2002) p.1

conceptos gramscianos desde la primera edición de sus escritos carcelarios ha suscitado siempre múltiples debates teóricos aunque también metodológicos. Esto ha ocurrido sistemáticamente tanto entre los marxistas que consideran a Gramsci muy poco ortodoxo como entre los poscolonialistas que han exhibido una plasticidad metodológica e interpretativa muy poco convencional a los ojos de los parámetros académicos tradicionales. Esto no ocurre de manera inocente puesto que la mayoría de los investigadores que apelan a las teorías de Gramsci confiesan hacerlo en busca de lograr nuevas perspectivas de análisis que estén descontaminadas de grillas de lectura consideradas por ellos trilladas. Además se sienten seducidos por el descubrimiento de los entretelones culturales y por el manejo de la psicología colectiva que pone de manifiesto Gramsci en sus análisis político-sociales.

Entre los teóricos que se han destacado por su reapropiación de las teorías gramscianas quizá el más destacado sea Ranajit Guha, quien propulsó el grupo de intelectuales reunido alrededor de la revista *Subaltern Studies*. En su mayoría de origen hindú, estos pensadores recuperaron el concepto de Grupos Subalternos para fundar un grupo que teoriza, según Gayatri Spivak, “los cambios funcionales en los sistemas de signos dentro de la gran narrativa de los modos de producción en la transición que sufrieron los hindúes de la sujeción semi-feudal al capitalismo”⁴². Ellos cuestionan las bases historiográficas de la formación de identidades en la India, focalizando su estudio en la transición del feudalismo al capitalismo. En sus trabajos investigan en los pliegues de la producción cultural hindú a fin de desentrañar los desbordes que los valores culturales tradicionales de la India provocaron en su acomodamiento socio-institucional a los

⁴² Gayatri Spivak, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, En: *Subaltern Studies IV: Writing and South Asian History and Society*, Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1985, p. 330

esquemas coloniales británicos capitalistas. El trabajo compilado en los diez números de dicha revista ha producido una verdadera revolución en las ciencias sociales de la India y estos junto a los trabajos de Edward Said, especialmente *Orientalism* (1978), constituyen la base de los estudios poscoloniales en el ámbito académico occidental. En lo que respecta a la reapropiación de la herencia gramsciana se puede asegurar que al igual que Gramsci la totalidad de los miembros que han colaborado en esta publicación han manifestado un marcado compromiso político no solamente a través de sus escritos sino también fuera del ámbito académico. No obstante, en lo referido al concepto de Grupos Subalternos y remitiéndonos a la definición planteada por Guha en el prefacio al primer número de la revista *Subaltern Studies*:

The word 'subaltern' in the title stands for the meaning as given in the *Concise Oxford Dictionary*, that is, 'of inferior rank'. It will be used in these pages as a name for the general attribute of subordination in South Asian society whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender and office or in any other way.

The words 'history and society' in the subtitle are meant to serve as a shorthand for all that is involved in the subaltern condition. As such there is nothing in the material and spiritual aspects of that condition, past or present, which does not interest us. It will be idle of us, of course, to hope that the range of contributions to this series may even remotely match the six-point project envisaged by Antonio Gramsci in this 'Notes on Italian History'.⁴³

Podemos verificar que se confirma la hipótesis de Marcus Green con respecto a la bibliografía gramsciana con la que se ha manejado este grupo y, por ende, de sus consecuencias metodológicas. Recordemos que la edición crítica de los cuadernos de la cárcel de Gerratana aparece en su idioma original en 1975 y en español en 1981 pero en inglés es editada recién cuando todos los números de la revista ya han sido publicados

⁴³ R. Guha, and G. Spivak, *Selected Subaltern studies*, New York, Oxford University Press, 1988. p. 35

(1992). Hay que destacar que Guha explícitamente declara no poder acercarse sino remotamente a los seis puntos previstos por Gramsci para el estudio de los grupos subalternos como si se tratara de una misteriosa receta de un viejo remedio y no el producto de la evolución teórica de un concepto. En conclusión, al cabo de una lectura superficial de los diez números de la revista *Subaltern Studies*, donde sus colaboradores provienen en su gran mayoría de la literatura, se puede afirmar que ‘los subalternos’ no constituyen para este grupo un concepto sino más bien una categoría fluctuante que se acomoda a los intereses del estudio en cuestión y que el hecho de llamar a la revista *Subaltern Studies* radica probablemente en el ímpetu por diferenciarse de otras corrientes de revisión historiográfica.

Uno de los colaboradores más sobresaliente de esta revista fue sin duda Gayatri Spivak quien adquirió fama internacional entre los intelectuales por la publicación en 1988 de su artículo: “Can the subaltern speak?” Este artículo no sólo tuvo repercusión por su polémico contenido sino que además le dio mayor visibilidad a los *Subaltern Studies* (aunque no fue publicado en esta revista) e impuso como material de debate en las ciencias humanas a los Grupos Subalternos. Spivak en este artículo inicia una crítica de la soberanía del sujeto occidental a través de la lectura minuciosa del diálogo que mantuvieron en 1972 Michel Foucault y Gilles Deleuze.⁴⁴ La idea de Spivak al comentar este diálogo es, según sus propias palabras: “deshacer la oposición entre producción teórica autoritaria y la práctica desprevenida de la conversación, permitiendo vislumbrar el rumbo de la ideología.”⁴⁵ Es precisamente este énfasis en la ideología como arma hegemónica lo que le

⁴⁴ M. Foucault y G. Deleuze, *Les intellectuels et le pouvoir*, Dits et écrits I, Paris, Gallimard, 2001 p. 1174

⁴⁵ Gayatri Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*, Revista colombiana de Antropología, Vol. 39, Enero-

sirve para criticar al sujeto occidental en relación al sujeto subalterno, cuestionando la capacidad de este último para hablar por sí mismo. Spivak, alimentada por la lectura de Derrida, Foucault, Deleuze, Gramsci y Marx, reconceptualiza el concepto de Subalterno llevándolo un poco más lejos para definir a los grupos que no pueden expresar directamente sus ideas en una tribuna pública sino que deben hacerlo a través de un mediador que maneje el lenguaje hegemónico, sus pliegues y sus omisiones. En este sentido, “Can the Subaltern speak?” formula una serie de condicionamientos con los que llega a la conclusión de que para que un grupo sea definido como subalterno es condición indispensable que ese grupo no tenga acceso a “la palabra” en contraposición a los grupos que según Louis Althusser sí tienen acceso a “la palabra”:

La reproducción de la fuerza de trabajo no requiere únicamente una reproducción de sus habilidades, sino también y al mismo tiempo, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los trabajadores y una reproducción de la habilidad para manipular la ideología dominante por parte de los agentes de explotación y represión, así que ellos, también, aportarán al dominio de la clase dirigente “en y por palabras”⁴⁶

Quiere decir que todos los grupos sometidos a la influencia directa de la ideología dominante forman parte de esta, en contraposición a aquellos grupos necesariamente minoritarios que no son alcanzados por esta ideología ya sea por negligencia o por rebeldía. Con esta definición Spivak cambia un poco la perspectiva general de los grupos subalternos para focalizar su análisis en los medios de expresión comunicativa y ya no tanto política como en el caso de Antonio Gramsci.

En el ámbito que me incumbe directamente es preciso mencionar la existencia del

Diciembre 2003. p. 302

⁴⁶ Louis Althusser citado en: Gayatri Spivak, *Puede hablar el subalterno?*, Revista colombiana de Antropología, Vol. 39, Enero-Diciembre 2003. p. 305

“Grupo Latinoamericano de estudios Subalternos” (1992 – 2002) que fue fundado por un grupo de intelectuales latinoamericanos que, una vez más, trabajan mayoritariamente en los departamentos de literatura de universidades norteamericanas. Este trabajo colectivo dio a luz dos antologías editadas por Ileana Rodríguez: *The Latin American Subaltern Studies Reader* (2001) y *Convergencia de tiempos/contextos latinoamericanos* (2001)⁴⁷. Además de estas antologías hubo una avalancha de artículos que tomaron como herramienta de crítica social, política, económica y literaria el concepto de Grupos Subalternos como paradigma de la conciencia de los dominados.⁴⁸ La idea principal de este grupo, según consta en su manifiesto inaugural⁴⁹, era lograr una perspectiva “descolonizada”⁵⁰ en la que los intelectuales latinoamericanos pudieran desembarazarse de la pesada influencia colonial. Es evidente que este proyecto tiene aristas muy difíciles de pulir, puesto que la influencia colonial, como hemos visto en el capítulo anterior, ha marcado a fuego la historia de América Latina. Además, si se trata, como lo afirma Mignolo, de un “desprendimiento epistémico del eurocentrismo” se vuelve inviable considerando que formamos parte de “la aldea global” de McLuhan y que el sujeto hegemónico - la mayoría - de cada país latinoamericano está íntimamente ligado a esa comunidad global. El riesgo es caer, como siempre, en intenciones que nunca se plasman y que terminan por volverse contradictorias

⁴⁷ Ileana Rodríguez, ed. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2001 y *Convergencia de tiempos: Estudios Subalternos, contextos latinoamericanos, Estado, Cultura, Subalternidad*, Amsterdam, Rodopi, 2002.

⁴⁸ Mabel Moraña, en su artículo: “El Boom del subalterno”, comenta esta avalancha de artículos que dan un vuelco en la crítica intelectual latinoamericana del concepto de “hibridez” cultural de García Canclini al de “subalterno” de *Subaltern Studies* en un intento por buscar una salida descolonizada de entender a América Latina. <[Teorías sin disciplina \(latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate\)](#)>, Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

⁴⁹ Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Eds.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

⁵⁰ Este término ha sido teorizado principalmente por Walter Mignolo en su artículo “El pensamiento descolonial”, Fuente: <http://waltermignolo.com/2006/11/19/el-pensamiento-descolonial/>

como ocurre, por ejemplo, en el caso de Florencia Mallón con su artículo “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos” (1995)⁵¹. En este artículo Mallón se pregunta “¿Qué debe hacer un estudioso progresista?”⁵² al cabo de la crisis de todos los conceptos con los que se manejó hasta el momento concluyendo que muchos intelectuales latinoamericanos encontraron la salida inspirándose en Guha y su grupo de intelectuales hindúes. Si su idea era liberarse del colonialismo intelectual no lo logró puesto que al leer a Guha cae en el mismo problema que plantea Marcus Green con el aliciente que Mallón se sirve del mismo texto en inglés que los estudiosos subalternos de la India, o sea, *Notes on Italian History* extraído de *Selections from the Prison Notebooks* y no de los *Cuadernos de la cárcel* en su edición crítica de Gerratana que fueron editados en 1975 con los que podría haber concluido un trabajo crítico más acabado. Ella indica en dicho artículo que: “Las ‘Notas a la Historia italiana’ - título que no pertenece a Gramsci – es uno de los escritos más detallados e históricamente dinámicos de Gramsci”⁵³. Qué decir entonces si hubiera leído la evolución teórica de los grupos subalternos en todos los cuadernos de la cárcel. Esto no quiere decir que las propuestas de Mallón estén equivocadas sino que son ineficaces porque carecen de la vista de conjunto que provee Gramsci en sus cuadernos. Esta crítica apunta – en el mismo sentido en que se orienta esta tesis - a que existen formas de identificación “naturales” que van evolucionando en el seno del imaginario colectivo hasta que un intelectual lo plasma por escrito concientizando de esto al conjunto de la sociedad. También existen otras formas de identificación que son impuestas con muy buenas intenciones pero que no comulgan con el imaginario colectivo de una nación. La relevancia de los escritos

⁵¹ Florencia Mallon, “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana” (1995) En Ileana Rodríguez, *Convergencia de tiempos/contextos latinoamericano*, Amsterdam, Rodopi, 2001

⁵² Mallon (1995) p. 117

⁵³ Mallon (1995) p. 123

gramscianos radica en que teorizan el descubrimiento del imaginario cultural del conjunto de la población de un país, con sus diferencias y sus similitudes, al tiempo que proveen las herramientas epistemológicas necesarias para “representar en forma plástica y ‘antropomórfica’ el símbolo de la ‘voluntad colectiva’”⁵⁴. De ahí que el rol de los intelectuales sea tan importante para Gramsci, porque son los encargados de conceptualizar la “voluntad colectiva” sirviéndose de la fuerza emblemática de la figura como motor de concientización. Recordemos que para Gramsci el rol de la concientización a través de la educación es clave en todo proyecto político.⁵⁵

2.2 Grupos Subalternos

Este interés en el estudio de los Grupos Subalternos se debe a dos factores que hacen de este fenómeno un evento paradójico. Primero, que un grupo destinado a la marginalización se convierta en el paradigma de la identidad nacional de un país es desde un principio contradictorio; pero además que estos grupos, una vez que fueron entronizados como símbolos de la identidad nacional, continúen no sólo sin tener acceso a la “palabra” sino que además sigan siendo relegados y desdeñados por sus propias sociedades parece absurdo. Además, en estos grupos se produce una relación muy particular entre la fe y el saber puesto que por lo general manifiestan una profunda vocación religiosa en la que predomina una filosofía de la espontaneidad, de la inmanencia y de la inmediatez como

⁵⁴ Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ed. Nueva Visión, 1980 p. 9

⁵⁵ Los *cuadernos de la cárcel* de Gramsci tratan insistentemente los mismos temas: Cuaderno 12: *Los intelectuales* (análisis del rol de los intelectuales); Cuaderno 13 y 18: *La política de Maquiavelo* (analiza la fuerza emblemática de la figura del príncipe como ente moderador de la gobernabilidad); Cuaderno 16 y 26: Temas de cultura; Cuaderno 21: *problemas de la cultura italiana y literatura popular*. Cuaderno 27: *Observaciones sobre el folklore*. (Análisis del imaginario cultural en relación con la producción cultural)

forma de supervivencia. Antonio Gramsci explica:

En el movimiento “más espontáneo” los elementos de “dirección consciente” son simplemente incontrolables, no han dejado ningún documento verificable. Puede decirse que el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la “historia de las clases subalternas” e incluso de los elementos más marginales y periféricos de estas clases, que no han alcanzado la conciencia de clase “por sí misma” y que por ello no sospechan siquiera que su historia pueda tener alguna importancia y que tenga algún valor dejar rastros documentales de ella.⁵⁶

Esta conducta provee a los grupos subalternos una visión de mundo intuitiva e instintiva que resiste a la imposición de un orden hegemónico que vehicula valores trascendentales totalmente ajenos a su lógica de vida como son el progreso y la civilización, valores que fueron preconizados como discursos de legitimación por las nuevas repúblicas latinoamericanas.

Los Grupos Subalternos, es preciso aclararlo, no han sido definidos inequívocamente como tales en los escritos gramscianos desde un principio, sino que al igual que muchos otros temas y conceptos en los que trabaja Gramsci insistentemente durante su periplo carcelario, van sufriendo una evolución de acuerdo al estado en el que se encuentran sus reflexiones sobre el tema en cuestión. Al respecto, Marcus Green confirma esta observación en su artículo sobre el concepto de Grupos Subalternos en la obra de Gramsci. En este artículo se pasa revista a todas las menciones que existen de este concepto en los escritos gramscianos llegando a la conclusión de que efectivamente se trata de un concepto que va ganando paulatinamente valor semántico a medida que progresan sus especulaciones teóricas⁵⁷. Este progreso semántico está estrechamente relacionado a un aspecto contextual derivado de un hecho anecdótico relacionado con el motivo que llevó a

⁵⁶ Antonio Gramsci (Cuaderno 3 § 48)

⁵⁷ Marcus Green, 2002 p.1 En este artículo puede leerse un estudio pormenorizado del concepto de Grupos Subalternos en la obra completa de Antonio Gramsci.

Gramsci a usar este término de manera conceptual. El concepto de Grupos Subalternos no es desarrollado por Gramsci sino hasta que comienza la escritura de sus cuadernos carcelarios. De hecho, en el último artículo que escribió, previo a su arresto, “Algunos temas sobre la cuestión meridional” (1926)⁵⁸, no utiliza en ningún momento el término “subalternos”, privilegiando el concepto marxista de “proletariado”, sin embargo se trata de un tema que se adecuaba perfectamente para su uso. Esto se debe a que como fue arrestado por su activismo político comunista, sus escritos eran continuamente sometidos a una rigurosa censura carcelaria (en cada cuaderno, en la primera página, hay un sello y la firma del director de la cárcel) por lo que no podía utilizar términos relacionados con la ideología marxista-comunista por la cual se lo había condenado. En efecto, el fiscal Michele Isgró del Tribunal Especial (fascista), en la conclusión de su requisitoria, declaró que: *Per vent'anni dobbiamo impedire a questo cervello di funzionare*⁵⁹ [por veinte años debemos impedir que este cerebro funcione]. Además, otro detalle significativo es que cuando Gramsci plantea los temas de estudio para la escritura de los cuadernos insiste en tratarlos desde un punto de vista ‘desinteresado’, “für ewig”⁶⁰. Esta decisión fue muy criticada por sus camaradas comunistas, quienes lo consideraban una leyenda viviente, y que en lo sucesivo mostrarían

⁵⁸ Antonio Gramsci, *Escritos políticos* (1917 – 1933), México, Siglo XXI, 1981 p. 304

⁵⁹ Antonio Gramsci, 1981, Tomo 1, p. 60

⁶⁰ Idem. p. 15: “für ewig”: Literalmente: “para siempre” pero Gramsci lo utiliza en el sentido goethiano de la expresión: “para la posteridad” o sea, sin compromisos ideológicos inmediatos. En este sentido, Gramsci indica que: “Si se quiere estudiar una concepción del mundo que nunca haya sido expuesta sistemáticamente por el autor-pensador, hay que hacer una labor minuciosa y realizarla con el máximo escrúpulo de exactitud y de honradez científica. Ante todo, hay que seguir el proceso de desarrollo intelectual del pensador, para reconstruirlo según los elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al “material” anteriormente estudiado y por el cual puede haber sentido, en ciertos momentos, simpatía, al punto de haberlo aceptado provisionalmente y haberse servido de él para su labor crítica o de reconstrucción histórica o científica. (*Cuaderno de la cárcel 4 §1*)

Joseph A. Buttigieg en la introducción a los “Cuadernos de la Cárcel” de A. Gramsci, en su versión en inglés, explica el sentido que “für ewig” y “desinteresado” tienen en el propósito con que Gramsci aborda sus escritos carcelarios. Gramsci, A, *Prison notebooks*, Ed. Joseph A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, 1992. P. 8-12

cierta reticencia a invocarlo en sus trabajos teóricos.⁶¹ Por otra parte, es difícil determinar a ciencia cierta por qué Gramsci eligió desarrollar particularmente ese término, lo que sí está claro es que no lo hizo de manera súbita. Como bien lo muestra Marcus Green, el amplio espectro semántico-progresivo que Gramsci otorga al concepto de Subalternos va desde lo literal, usado en el ámbito militar para señalar a alguien situado jerárquicamente en posición inferior a otra persona de mayor rango (*Cuaderno 1*, §48, §54), pasando por la indicación de la posición subalterna de Engels respecto de Marx (*Cuaderno 4* §1) y la posición subalterna de la Iglesia como potencia ideológica mundial (*Cuaderno 1* §139), hasta su versión más acabada donde los define como una clase social:

Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “Estado”: su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función “disgregada” y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados o grupos de Estados⁶².

Como podemos observar, los Grupos Subalternos, de acuerdo a como fueron definidos por Gramsci, constituyen una herramienta epistemológica que nos ayuda a comprender el desarrollo de un fenómeno histórico político y social. En este sentido no constituyen una realidad empírica, no poseen una entidad claramente establecida, más bien su existencia es de orden conceptual y literaria y su sentido semántico depende directamente del propósito del análisis en el que intervengan. Por eso, si Antonio Gramsci se detiene en el estudio de Davide Lazzaretti como eje de su análisis no es por una cuestión de rehabilitación historiográfica ni aún moral o filosófica sino que se sirve de la conceptualización de los Grupos Subalternos con el fin de estudiar de qué manera se

⁶¹ Idem. p. 25

⁶² Antonio Gramsci (*Cuaderno 25* §5)

comportan estos grupos marginales, o marginalizados, en relación al poder hegemónico. Su objetivo es observar qué posibilidades y bajo qué condiciones estos Grupos Sociales Subalternos pueden acceder a los estratos decisivos del poder estatal.

En lo que respecta a esta tesis, sirviéndome de estos precedentes teóricos, mi cuestionamiento apunta a analizar cómo, por qué, en qué circunstancias y con qué elementos de la representación, estos Grupos, que ubico en la categoría conceptual de Subalternos, lograron forzar de tal manera el sistema de significación cultural que lograron engendrar un sentimiento de mutua identificación entre el “sujeto nacional” y el “sujeto subalterno”. Se trata de comprender cuáles son las causas sociopolíticas que impulsan a un grupo subalterno a imponer su representación en la producción cultural y las incidencias históricas, políticas y sociales que esta aparición provoca en el seno de la comunidad, para así entender bajo qué modalidades la representación literaria de estos grupos termina por transformarlos en el símbolo de la identidad nacional. No hay que olvidar que estamos tratando acerca del efecto discursivo generado por un hecho histórico, por lo tanto, el análisis de la mediación textual, llevada a cabo por los “intelectuales”, constituye la materia prima de este trabajo. Además, es preciso tener en cuenta que el traspaso del orden histórico-empírico al histórico-discursivo se realiza mediante figuras que articulan el discurso, las que luego se convierten en la base de su propia interpretación, razón por la cual se vuelve imprescindible, al estudiar los Grupos Subalternos, establecer la problemática en base a sus figuras representativas. Todo orbita en torno a conceptos literarios puesto que se trata de una cuestión de figuras literarias ancladas en un sustrato histórico.

En lo que concierne a esta tesis, creo que lo más acertado es utilizar el concepto de

Grupos Subalternos según la acepción originaria dada por Gramsci a la cual le agregaremos la funcionalidad conceptual propuesta por Spivak en su artículo “Can the Subaltern Speak?” Esto quiere decir que no se considerará, en este análisis, a los grupos subalternos por su condición subalterna propiamente dicha sino por su histórica falta de auto-representación en el plano cultural y político en el país en que vivieron. Siguiendo la interrogación que plantea Gayatri Spivak la condición de subalternidad, a nivel teórico, es conceptualmente más eficaz cuando se focaliza el estudio en aquellos grupos que no lograron, ni logran, expresarse por sí mismos, con una voz propia, dentro de un ámbito hegemónico. Bajo estos condicionamientos, los grupos subalternos nos muestran de manera paradigmática los espacios que no fueron alcanzados por el determinismo hegemónico impuesto por la sociedad política a la sociedad civil. Este fenómeno, como lo vimos en el capítulo anterior, ha sido determinante en la historia de América Latina ya que la imposición de una nueva mentalidad con vocación hegemónica está sustentada por un sustrato ideológico que se justifica como un nuevo orden para el bien común en contra de la posición contraria, la cual es vista dentro de la misma lógica, como sediciosa y amenazante. Dos veces América Latina ha sufrido esta abrupta imposición ideológica hegemoneizante: la primera fue en el siglo XVI con la conquista española y la fe católica como estandarte; la segunda con el modernismo republicano eurocentrista en el siglo XIX. Ambas acarrearón, como consecuencia, una multitud de grupos humanos que quedaron a la deriva de las contiendas sociopolíticas y culturales y que hoy podemos categorizar como subalternos. Por otra parte, no es eficiente, desde un punto de vista teórico, emular los procedimientos metodológicos de los que se han servido tanto el grupo de estudios subalternos del sur asiático como el grupo latinoamericano de estudios subalternos porque ellos utilizan el

concepto de subalternidad en su sentido literal, por lo que no se logra escapar a la lógica hegemónica. Siguiendo el esquema que plantea Althusser en el párrafo anteriormente citado, se trata de subalternidades que están comprendidas dentro de un mismo aparato ideológico, por lo tanto son tributarias del poder hegemónico colaborando en su retroalimentación. Es por eso que en este trabajo las mujeres, los pobres, los esclavos, los proletarios, los campesinos, etc. no tienen cabida, prefiriendo reservar esta categorización de manera exclusiva a los grupos que no tuvieron “ni voz ni voto” en la historia de sus países.

Siguiendo con el posicionamiento teórico que acabamos de subrayar, la existencia de un grupo subalterno depende directamente de su relación con el poder hegemónico en cuanto a su representatividad política, social y cultural. Si bien, en la mayoría de los casos se trata de grupos que jamás tuvieron ningún tipo de representatividad propia, su existencia como grupo toma forma en el reconocimiento de las elites gobernantes, por la negatividad que estos grupos aportan al sistema hegemónico. En este sentido, en la aparición de estos grupos es relativamente fácil establecer las condiciones de segregación a la que han sido sometidos. Se trata de una marginación conducida por todos los sectores tributarios del poder hegemónico, o sea, por todas las instancias institucionales, ya sean políticas, legislativas, religiosas o educativas e incluso por la opinión pública. Esa negatividad con la que se los ha designado, sobre todo en América Latina, es el impulsor principal de la recuperación histórica de estos grupos debido principalmente a una razón historiográfica que tiene que ver con las ideologías burguesas y con el hecho de que fueron estas élites las que manejaron los hilos de la construcción ideológica de las nuevas naciones latinoamericanas. Esto quiere decir que justamente fueron los intelectuales pertenecientes a

las élites burguesas los que se encargaron de separar el trigo de la paja en la construcción de los discursos de fundación nacional eligiendo parámetros de representación inspirados en un ejercicio intelectual que se hacía eco de sus propios intereses y no en una lectura de las aspiraciones reales de los ciudadanos como lo propone Gramsci en sus cuadernos de la cárcel. En este proceso discriminatorio el trigo se vuelve el alimento conceptual de la nación y la paja es sólo descarte; ese descarte humano que queda librado a su suerte es lo que se va transformando paulatinamente en los grupos subalternos.

La unión de individuos al margen de la sociedad en un mismo grupo está supeditada, en gran medida, al surgimiento de una figura emblemática que encarne el alma del grupo y dicte sus reglas de convivencia, de acuerdo a las observaciones que Antonio Gramsci manifiesta en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo:

El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva, que tiene un determinado fin político, no es representado a través de pedantescas disquisiciones y clasificaciones de principios y criterios de un método de acción, sino como las cualidades, los rasgos característicos, los deberes y necesidades, de una persona concreta, despertando así la fantasía artística de aquellos a quienes se procura convencer y dando una forma más concreta a las pasiones políticas.⁶³

Esta figura tiene la función de plantear una nueva concepción del mundo con la que genera una estética ritual que da cabida a un grupo de personas que no se sienten contenidos o incluidos dentro del orden moral y político que rige al espacio geográfico en el que ellos se encuentran. Generalmente esos planteos albergan un cúmulo de insatisfacciones existenciales que tienden a saldar una negligencia social a través de estrategias planteadas en términos ideológicos y tendientes a crear una conciencia colectiva alternativa. Por lo

⁶³ Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ed. Nueva Visión, 1980 p. 9

general, el procedimiento por medio del cual expresan su insatisfacción es siempre el mismo, aunque intuitivo: el líder, quien todavía no ha tenido ninguna trascendencia pública, denuncia el estado de marginación en el que se encuentra un sector de la población bien determinado, al tiempo que acusa a quienes ejercen el poder político del desvío en su conducta respecto de los códigos que deberían regir los hábitos de la comunidad. Estas denuncias son pregonadas habitualmente en sitios distantes de los centros de poder, de manera que quien quiera escucharlas está obligado a trasladarse hacia lugares apartados de las grandes urbes. Suele insertarse en este discurso una crítica tajante de los modos de vida en las grandes ciudades en contraposición a los del campo y de las demás regiones apartadas de las capitales. Gramsci conoció en carne propia la relegación y las vicisitudes de vivir lejos y aislado de los centros urbanos donde se congregan el poder político y económico nacional. En base a su propia experiencia declara:

No se comprende absolutamente nada de la vida colectiva de los campesinos y de los gérmenes y fermentos de desarrollo que en ella existen, si no se toma en consideración, si no se estudia en concreto y si no se profundiza esta subordinación efectiva a los intelectuales: cada desarrollo orgánico de las masas campesinas, hasta cierto punto, está ligado a los movimientos de los intelectuales y de ellos depende⁶⁴.

De esta afirmación se desprenden las líneas directrices que separan a todos los movimientos revolucionarios modernos que han sentado sus planteos desde una perspectiva urbana respecto de los grupos subalternos, quienes manifiestan inquietudes marcadamente rurales. Esta dicotomía se traslada íntegramente al plano de la representación tanto en lo concerniente a la articulación de los reclamos como en la lógica con la que vehiculan sus

⁶⁴ Antonio Gramsci, en el cuaderno titulado: *Apuntes y notas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales* analiza las distintas posiciones entre los intelectuales de tipo urbano y de tipo rural. (Cuaderno 12 § 19)

inquietudes. Se trata de una actitud que contrasta con la de los movimientos revolucionarios políticos de la era moderna, quienes siempre manifestaban su inconformidad con el sistema frente a los recintos del poder central en las grandes capitales. Los lugares elegidos para reunirse por los grupos subalternos en un principio, contienen ciertas características místicas consustanciadas, de acuerdo a un insoslayable determinismo cristiano, con los pasos de Jesús de Nazareth relatados en los testamentos cristianos. Habitualmente son lugares descontaminados del quehacer mundano de los grandes conglomerados: montañas, cuevas, desiertos, roquedales, campo abierto, etc. El discurso con el que se expresa el líder, que obra como la personificación figurativa del proyecto político, se complementa perfectamente con ese escenario. Posee una retórica que denota características más didácticas que persuasivas que se insertan perfecta y fácilmente en un imaginario fácilmente reconocible por el público al que va dirigido. Utiliza una retórica simple y claramente ornada de parábolas y metáforas tendientes a establecer una relación directa entre el discurso, siempre oral, y los oyentes, quienes conforman, en un principio, un grupo uniforme que reconoce y aprueba las denuncias sobre los desvíos en los que ha caído el sistema político central respecto de sus propias costumbres. Estos desvíos que aparecen como aberrantes y aborrecibles son valorados por el auditorio dentro de un esquema transcendental, o sea que la lectura que los miembros de este grupo realizan está encuadrada en un marco religioso del tipo: “los designios de Dios no han sido respetados entonces, por ese motivo, se ha llegado a la decadencia moral actual”. Por eso, así como Dios vio los desvíos en la conducta de los hombres cuando tuvo que decidir enviar un diluvio o cuando destruyó a Sodoma y Gomorra, de la misma manera el líder espiritual interpela a sus oyentes y les indica el camino recto, realizable sólo a través del

sometimiento a una conducta estricta. Estos discursos comportan un juicio sobre el estado de las cosas, sobre la situación social y sobre la carencia de valores morales. Se trata del juicio de Dios interpretado de manera alegórica por el líder espiritual, quién se convierte, por el hecho de llevar a cabo una interpretación que toma tintes de revelación, en la figura emblemática del grupo. En definitiva, este discurso impone un sistema de juicio moral en base al modo de existencia con el que este grupo de individuos marginados por la sociedad se identifica. Juzgan tanto el modo de existencia necesario para obtener la salvación, puesto que este es el objetivo, como también la naturaleza de sus alegrías, de sus tristezas y de sus afectos. Buscan redescubrir el camino de la rectitud como salida al deterioro moral que ellos observan en la sociedad, basándose en una singular lectura de los textos cristianos, sobre todo del Apocalipsis, por su carácter condenador y moralista, imponiéndose, a sí mismos, consecuentemente, normas de conducta, en algunos casos, extremadamente rígidas, puesto que inevitablemente deben presentarse frente al resto de la sociedad con una actitud intimidatoria, exaltando la corrección de los desvíos morales y advirtiéndoles sobre sus “nefastas” consecuencias. Estos grupos salen en defensa de las viejas costumbres congregando a sectores de la sociedad que no sintieron la necesidad de cambios tan drásticos o que no entendieron estos cambios por estar apegados a tradiciones orientadas principalmente por la fe religiosa. Este fenómeno que en la mayoría de los casos ocurre, como mencioné anteriormente, cuando se impone un drástico cambio de esquemas como ocurrió con la Vendée, durante la revolución francesa, los giurisdavistas de Lazzaretti, en el advenimiento al poder de la izquierda en Italia, con los seguidores de Antonio, el Consejero, en la república en Brasil o con los cristeros, al cabo de la revolución mexicana, siguen el mismo esquema basado en una interpretación religiosa de sus problemáticas

contemporáneas inspirándose en preceptos cristianos. El hecho de que estos grupos respondan a un determinismo religioso evidencia la influencia de la fe en la lectura de la realidad social. Al respecto, Erich Auerbach en su análisis de la *figura* destaca que:

El figurismo procedía de problemáticas contemporáneas y se había desarrollado siguiendo las necesidades de una situación histórica precisa, o sea la ruptura del cristianismo con el judaísmo y las exigencias propias al apostolado en cuanto a los gentiles: se poseía de esta manera una función histórica. Toda la fuerza inherente a esta interpretación global y finalista de la historia universal y del orden providencial del mundo permitía ampararse del imaginario y de los sentimientos más profundos de los pueblos convertidos.⁶⁵

La operación de interpretación figurativa tiene como función principal la de proyectar la inmanencia de los acontecimientos presentes en la transcendencia divina en pos de reconciliar el pueblo con la palabra de Dios. Por eso, una vez enraizada la fe cristiana en el inconsciente colectivo de la población a través de la evangelización, este principio se lleva a cabo casi inconscientemente. Esto se debe a que la fe religiosa estructura el imaginario colectivo de manera elemental permitiendo un acceso a la esfera espiritual de manera directa sin apelar a conceptualizaciones sofisticadas que precisan una preparación previa para ser asimiladas. Se trata de un tipo de interpretación que despoja de su realidad concreta a todos los acontecimientos históricos para buscarle un sentido figurativo predeterminado en los textos sagrados. De ahí la transcendencia que tiene la figura del guía espiritual encargado de poner en evidencia las conexiones entre los sucesos narrados en los testamentos cristianos y sus propias problemáticas contemporáneas. Además, el líder carismático no sólo produce una interpretación figurativa de la realidad sino que él mismo encarna la idea que pregona apoyándose en su inquebrantable fe y su

⁶⁵ Erich Auerbach, *Figura*, Madrid, Trotta Editorial, 1998. P.78

natural disposición ascética, lo cual le permite tener acceso a revelaciones de orden divino. En cuanto a sus seguidores, estos se sienten interpelados por el discurso del líder, quien transforma con su lectura de la realidad sus evidentes carencias existenciales en una evidente prueba de fidelidad haciéndolos partícipes de un evento transcendental que les aporta los beneficios de la salvación. Cada evento circunstancial, por más duro que sea, suele ser interpretado como “profecía en acto” y, por lo tanto, su desarrollo conlleva una buena carga de fatalismo. Este deslizamiento semántico producido por la lectura figurativa de la realidad cuenta siempre con la disposición moral de los creyentes para quienes ni la experiencia ni la insensatez lógica pueden refutar lo que se despliega fuera de las normas del juicio racional.

El punto clave en el surgimiento de los líderes espirituales es el medio por el cual acceden a la santidad, condición *sine qua non* para su legitimación. Inspirándose libremente en la vida de Jesús, conocida por toda la comunidad, un líder obra en consecuencia a fin de demostrar su ejemplaridad tanto en su conducta como en su recogimiento. Este punto es muy importante puesto que ésta es la carta de credibilidad que antepone frente a sus creyentes, por lo tanto es determinante que quien se acerque a escuchar la prédica de un líder espiritual conozca la naturaleza de su santidad independientemente del contenido ideológico que exponga. Por lo general el líder espiritual proviene del mismo grupo social que su auditorio primitivo. Puesto que en un principio este líder encarna las insatisfacciones de la gente de su propia “casta”, luego, dependiendo del éxito obtenido, se acercarán a este grupo primigenio individuos de otros sectores geográficos que manifiestan la misma insatisfacción existencial. El discurso que expone el líder espiritual tiene la coherencia del grupo al que va dirigido. Si a primera vista pareciera totalmente contradictorio e incluso

incoherente, no lo es de ninguna manera para el público a quien va dirigido, puesto que el propio líder ha salido de ese grupo y conoce bien la mentalidad de esa gente por tratarse de la suya propia. Esto quiere decir que por disparatado que parezca un discurso siempre tiene la coherencia de su autor y de su público. Por lo general, el discurso posee una retórica intuitiva inspirada en las escrituras cristianas con una gran profusión de figuras metafóricas que proveen un amplio margen a interpretaciones que orientan las consecuencias de los actos presentes sobre sus efectos en el día del juicio final. Estos discursos apelan a interpelar eficazmente el imaginario religioso de los feligreses, no ateniéndose de ninguna manera a la doctrina cristiana de la iglesia, sino sustentándose sobre todo en un cúmulo de creencias locales transmitidas oralmente de generación en generación. Se trata de un imaginario comunitario influenciado por la historia, la geografía y la realidad social proyectados en el futuro sobre un destino histórico de aspiración trascendental mezclados de una manera que podría parecer disparatada para el rigor intelectual pero que tiene la fuerza convocatoria de lo celestial para estos grupos. Un claro ejemplo de esto son las palabras con las que Davide Lazzaretti se despidió de sus feligreses antes de ser fusilado: “La República comienza hoy mismo en el mundo; pero no será la de 1848: será el Reino de Dios, la ley de Dios sucedida de la Gracia”. Los tres elementos señalados resumen la doctrina predicada por Lazzaretti aunque sean claramente inconciliables dentro de la lógica intelectual y para la opinión pública en general. Una estrategia de defensa que utilizan estos grupos marginados contra quienes pretenden que estos discursos son incoherentes es decir que no lo entienden porque no han sido tocados por la gracia de poder penetrar los misterios del lenguaje trascendental de los santos ni de su substancia divina. Las palabras del líder espiritual tienen fuerza de ley o “palabra de dios” entre quienes creen en ellas. La

autoridad de las reglas que dicta el líder a sus seguidores tiene un carácter místico proveniente tanto de su santidad como de la coherencia comunitaria del lenguaje con que se expresa.

El modo en que operan estos grupos es definitivamente intuitivo y espontáneo. El hecho de que apelen a una lucha sustentada, en la mayoría de los casos, en la religión y no en la política se debe en gran medida al desconocimiento total de los principios políticos con los que se rige un país. Esto se debe a que no ven al poder como poder político sino tan sólo como libertad de acción. Por esta razón son más proclives a invocar un poder divino que no se concentra en organizaciones partidarias ni en referentes terrenales. El consuelo a una vida miserable lo logran por medio del recogimiento espiritual pregonado por el líder puesto que esa es la vía para acceder a los misterios divinos desde la santidad, haciendo caso omiso del verticalismo eclesiástico. Igualmente espontánea, como lo vimos recién, es la manera en que el líder carismático a través de una retórica verbal propia va anudando cada individuo al grupo provocando paulatinamente un sentimiento comunitario. La tendencia a elegir esta vía no se debe a una estrategia preconcebida como la manera más adecuada de encauzar su lucha sino que, por el contrario, es la consecuencia lógica de la efervescencia del imaginario religioso colectivo que rige la mentalidad de estos grupos.

Finalmente, las clases sociales o grupos diversos no son sistemáticamente subalternos, no cualquier grupo de individuos es subalterno por su condición de marginalidad sino como lo hemos visto surge como producto de un choque de estructuras ideológicas. En los casos históricos citados anteriormente (la *Vendée* francesa, los cristeros mexicanos, los giurisdavistas italianos, seguidores de Antonio, el consejero, en Brasil, etc.), es evidente que aún impulsando estructuras políticas - en estos casos republicanas - que

contemplan su inclusión en el sistema gubernamental, de todos modos estos grupos oponen naturalmente una férrea resistencia aún sin ser ninguno de los beligerantes. En otras palabras, los grupos subalternos nunca son el enemigo a vencer, en los casos mencionados, por ejemplo, en la confrontación en Brasil entre monárquicos y republicanos los seguidores de Antonio, el consejero, no eran parte de ninguno de los dos bandos y recién se convirtieron en un problema para el estado cuando se negaron a pagar impuestos y a admitir la orientación laica del gobierno. Este fenómeno se puede explicar, primero, porque todo movimiento revolucionario, por preconizar ideas contrarias a las establecidas, impulsa la imposición de su doctrina bajo el consabido lema “el fin justifica los medios”, así los grupos que no lograron comulgar con esta ideología, no sólo quedaron excluidos sino que además son considerados como una amenaza al consenso político necesario para gobernar. Lo que implica que a todo cambio radical, sea social, político o religioso, basado en un referente ideológico progresista siempre se le resiste una fuerza social atada a las viejas tradiciones consideradas más estables y seguras y de ese choque quedan como daños colaterales los grupos subalternos al margen de las disputas, de las decisiones y de la vida cultural, social y política. En todas las revoluciones de carácter intelectual e ideológico siempre surgirán individuos que quedarán al margen conformando grupos subalternos porque para

la concepción histórico-política escolástica y académica, [...]es real y digno sólo aquel movimiento que es consciente al ciento por ciento y que incluso es determinado por un plan anticipadamente o que corresponde a la teoría abstracta.⁶⁶

⁶⁶ Gramsci (*Cuaderno 3 § 48*)

2.3 Paradigmas gramscianos

El pensamiento filosófico de Gramsci redunda continuamente en el intento por resolver un mismo tema: la disimetría entre las clases sociales en el seno de una misma comunidad nacional. Este tema lo lleva a analizar meticulosamente el rol de cada una de las instancias que contribuyen a la formación y progreso de una sociedad: la hegemonía y sus relaciones de poder, los intelectuales orgánicos como funcionarios de las superestructuras, la educación como ente de concientización, la articulación entre la cultura popular y la cultura intelectual, la coyuntura entre la filosofía y el sentido común y finalmente el rol de la historia en relación a las figuras “antropomórficas” que encarnan simbólicamente la “voluntad colectiva”. Gramsci como filósofo concentra sus esfuerzos en lograr una fusión efectiva entre la teoría y la praxis al tiempo que critica ferozmente las imposturas teóricas artificiales, demasiado herméticas y despojadas de la realidad histórica. En sus *Cuadernos desde la cárcel*, obra programática aunque fragmentaria pero sin llegar a ser aforística, desarrolla el grueso de lo que me gustaría llamar “una filosofía de la supervivencia”. Con este rótulo intento evocar dos rasgos fundamentales para la interpretación de los cuadernos gramscianos: la razón circunstancial que impulsó la escritura de los cuadernos y el contenido de los mismos. Antonio Gramsci manifiesta continuamente en las cartas que escribió en la cárcel de Milán, en espera de su proceso, que necesitaba estudiar para escapar del embrutecimiento al que lo sometía la vida carcelaria. Valentino Gerratama sintetiza esta situación constatando:

El problema del estudio vuelve a presentarse en una forma más apremiante, por la confluencia de exigencias contrapuestas. Leer y estudiar para ocupar el tiempo en forma útil, para defenderse de la degradación intelectual y

moral a que somete la vida carcelaria, sigue apareciendo aún como una exigencia vital, pero a condición de que ésta encuentre un objetivo superior, en un resultado perseguido por sí mismo, y no sólo como medio instrumental para sobrevivir físicamente. Entre el estudio como razón de vida y el estudio como medio de supervivencia se determina una tensión que no es fácil resolver en términos de equilibrio. De esta tensión surgió la primera idea de los futuros cuadernos.⁶⁷

Sin embargo no es sino hasta enero de 1929 que obtiene la autorización de escribir en su celda, empezando sus cuadernos un mes después, o sea, dieciséis meses después de su detención; lo que a ese punto se ha vuelto una necesidad moral e intelectual apremiante. Una vez comenzados los cuadernos, estos fueron escritos al ritmo de los sufrimientos, privaciones y padecimientos que atravesó Gramsci en las diferentes cárceles en las que fue alojado. Escribir era una forma de supervivencia a la hostilidad del medio que lo rodeaba pero también una manera de seguir en combate en su lucha personal contra las aberrantes desigualdades sociales. En este sentido, los cuadernos contienen una filosofía concebida en función de instaurar, por todos los medios, un aparato conceptual capaz de promover dentro del aparato de Estado la supervivencia y promoción de los grupos sociales más relegados. Uno de los puntos que más llama la atención de los cuadernos consiste en que Gramsci siendo en vida uno de los políticos e intelectuales marxistas más reputados y combativos, optó, en prisión, por escribir desde un posicionamiento objetivo extra-partidario dejando en evidencia el verdadero problema que inspiraba su lucha intelectual: la reivindicación de las clases sociales subyugadas. Aunque en cierta medida esto se deba a la censura impuesta a sus escritos, de todos modos es notable que antes que abocarse a la organización y conducción del partido comunista - del cual era fundador y que sufría encarnizadas divisiones internas - se sigue interesando casi instintivamente en la psicología y desarrollo

⁶⁷ Gramsci, *Cuadernos*, Prefacio, Vol. 1, p. 14

social de las clases populares; y antes que tomar los ejemplos de intelectual pragmático de Marx o Lenin toma a Goethe⁶⁸. Con lo que se puede concluir que Gramsci no se había alistado en las filas del marxismo por una cuestión meramente partidaria sino que el marxismo lo ayudó a encauzar su lucha contra la desigualdad social. Por eso, estando en prisión, contra todas las expectativas de sus camaradas partidarios, no posiciona sus escritos en una adoctrinadora línea marxista sino en un metódico objetivismo científico. En su carta del 19 de marzo de 1927 señala a su cuñada Tatiana esta situación:

Estoy obsesionado (...) por la idea de que sería necesario hacer algo *für ewig* [...] En suma quisiera, siguiendo un plan preestablecido, ocuparme intensa y sistemáticamente de algunos temas que me absorbieran y centralizaran mi vida interior [...] ¿Recuerdas mi rápido y muy superficial escrito acerca de la Italia meridional y la importancia de B. Croce? Pues bien, quisiera desarrollar ampliamente la tesis que no había entonces más que tratado superficialmente desde un punto de vista “desinteresado” *für ewig*,⁶⁹

Una prueba cabal de que cumplió su cometido se logra comparando los dos textos que con enfoques totalmente diferentes tratan esencialmente sobre el mismo tema (la condición de marginalidad de las clases sociales subalternas): *Algunos temas sobre la cuestión meridional* (1926), texto al que hace referencia en la carta y último texto escrito por Gramsci antes de ser detenido; y el *Cuaderno de prisión 25* (1934), uno de sus últimos cuadernos.

En efecto, en el primer texto se plantea el problema del desequilibrio social desde

⁶⁸ Gramsci, *Cartas de la cárcel*, México, Ediciones Era, (1881 – 2000). P.25 Dora Kanoussi destaca este aspecto en el prólogo que (...) en los escritos gramscianos se percibe hacia él (Goethe) una predilección y una simpatía peculiares que atraviesan tanto las Cartas como los Cuadernos de la cárcel: desde las primeras páginas de los Cuadernos se atribuye a Goethe la preocupación del “cómo es posible ser críticos y hombres de acción al mismo tiempo”. Igualmente, del Wilhelm Meister de Goethe es el aforismo del Cuaderno 4 en el sentido que “Son verdaderamente pocos los que reflexionan y son al mismo tiempo capaces de actuar. La reflexión amplia, pero debilita; la acción reviva, pero limita”. En otras palabras, Goethe sería el pretexto de Gramsci para explicarse lo que llama “actividad creadora”. También en (*Cuaderno 9 § 121*)

⁶⁹ Idem, Carta a Tatiana – 19 de marzo de 1927 - p. 70 (Ver: Gramsci, A, *Prison notebooks*, Ed. Joseph A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, 1992. P. 8-12)

un análisis marxista: la lucha entre el proletariado sindical y la burguesía capitalista. En este extenso análisis sobre la cuestión meridional italiana, Gramsci abunda en declamaciones partidarias tendientes a explicar y conceptualizar, dentro de los parámetros comunistas, este problema a sus camaradas comunistas.⁷⁰ En tanto que en el segundo texto se propone un análisis estructural de la situación de desigualdad entre los grupos sociales frente al poder hegemónico, ya sin la obligación de atenerse a las exigencias partidarias del primero sino dejándose llevar por sus propios “afectos” y por su aguda percepción intelectual (*für ewig*). En gran medida, el cambio de terminología experimentado gracias al desapego militante contribuye con una profundidad analítica mucho más efectiva permitiéndole quebrar la polaridad social que le impone la teoría marxista. Del mismo modo, le permite explorar de manera sistemática tanto en la conformación y el establecimiento del aparato hegemónico como en los vértices más profundos del imaginario subalterno sin distraerse en maniqueísmos partidarios.

La originalidad de los *Cuadernos desde la cárcel* de Antonio Gramsci reside en que allí se postula, como lo remarca pertinentemente Terry Cochran, “una comprensiva teoría de la cultura”⁷¹. La articulación de la filosofía de la praxis que desarrolla Gramsci integra a todos los elementos de la cultura de forma orgánica en función de la organización política del Estado. Además, con su concepción del historicismo absoluto contribuye a forjar una minuciosa interpretación inmanentista del contexto histórico, político y social donde no sólo la idea de hegemonía como mecanismo de perpetuación del estado moderno aporta una

⁷⁰ A pesar del enunciado marcadamente partidario con el que se expresa Antonio Gramsci sus compañeros de armas parecen no estar satisfechos puesto que Togliatti, pone puntos suspensivos al final del texto antes de enviarlo para su impresión con lo que indica que pensaba que le faltaba algo. No obstante al cabo de una simple lectura desde un punto de vista formal el texto parece bien acabado. Lo que indica la divergencia de opiniones que entretenía Gramsci con sus compañeros.

⁷¹ Terry Cochran, *Twilight of the literary*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 p. 33

perspectiva innovadora sino que, paralelamente, de este concepto se desprenden dos elementos fundamentales para comprender las relaciones de poder: por un lado la necesidad de un consenso social para ejercer esa hegemonía (donde los grupos subalternos quedan necesariamente marginados) y por el otro el verticalismo que genera la dependencia de un “jefe” en la organización estatal⁷². De hecho, el análisis que Gramsci desarrolla sobre la figura del príncipe en sus notas sobre Maquiavelo habla de la importancia del simbolismo político que ejercen los líderes políticos. Por otra parte, su desarrollo del rol de los intelectuales como pregoneros de la clase social a la que pertenecen provee una innovadora perspectiva, mucho más activa, a este grupo que a priori estaba totalmente desvalorizado en su funcionalidad social por la modernidad capitalista.

Distintos textos, independientemente de la época y el lugar en que fueron escritos, guardan una unidad profunda por el solo hecho de hacer referencia a los grupos subalternos. Esto se debe a que “todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable para el historiador integral”⁷³ y para quien quiera investigar acerca de los procesos de centralización y marginalización de los grupos sociales respecto del poder. En este sentido los textos de historia que tratan, excluyen o mencionan tangencial o diametralmente a los grupos subalternos reportan por testimonio o por omisión la situación de estos grupos en el seno de una sociedad. Estos textos evidencian su contenido palimpséstico que como una suerte de subconsciente del

⁷² En su artículo “Un jefe” publicado el 1 de marzo del 1924 analiza el rol capital en la estructura del Estado que tiene el jefe. Precisa: “Todo Estado es una dictadura. Ningún Estado puede evitar un gobierno constituido por un pequeño número de hombres que a su vez se organiza alrededor de uno de entre ellos dotado de una mayor capacidad y de una mayor discernimiento. Mientras un Estado sea necesario, mientras sea históricamente necesario gobernar a los hombres, sea cual fuere la clase dominante, se impondrá el problema de tener jefes, de tener un «jefe»” Antonio Gramsci, *Écrits politiques III 1923 – 1926*, Paris, Gallimard, 1980 p. 93

⁷³ Gramsci (*Cuaderno 25 § 2*)

enunciado nos transmite la opinión que sobre ellos se pudo haber tenido en un lugar a un momento dado. Estos grupos han sido definidos por el conjunto de referencias que los describen, los nombran, los explican, los juzgan e incluso por los que hablan por ellos formulando discursos en su nombre haciéndolos pasar por suyos. El texto donde Antonio Gramsci se aboca de lleno a la tarea de estudiar el comportamiento de los grupos subalternos es el *Cuaderno desde la cárcel número 25* que lleva por título: *Al margen de la historia (historia de los grupos sociales subalternos)*. Este pequeño cuaderno escolar con tan sólo diecisiete páginas escritas contiene la base para el estudio de los grupos subalternos que propuso Gramsci y que suscitó el postrero interés de los intelectuales poscolonialistas sobre todo en lo referido a la conflictividad que proponen estos grupos, por su marginalidad sociopolítica y cultural, frente a las imposturas del sistema hegemónico de la modernidad.

Precisamente, es la crítica de la hegemonía de la modernidad el escenario de fondo que utiliza Gramsci para desarrollar sus análisis teóricos sobre la historia, la economía, la cultura, la sociedad y la política. Es, por la misma razón, el escenario al que nos enfrentamos en esta tesis en el estudio de los grupos subalternos puesto que, como lo explicamos en el capítulo anterior, la modernidad fue impuesta en América Latina con el advenimiento de las nuevas repúblicas en el siglo XIX instaurando un nuevo sistema hegemónico al que le correspondían nuevos modos de exclusión. Recordemos que la modernidad es un fenómeno que surgió en oposición a la hegemonía religiosa por lo que es lógico que los grupos de resistencia se refugien en la religión para combatir la laicización moderna. Al respecto, es muy interesante y original el análisis que de la evolución histórica

de la crisis “moderna”⁷⁴ postula Gramsci:

Existió una unidad primera del Occidente, la cristiano-católica medieval; un primer cisma, o crisis, la Reforma con las guerras de religión. Después de la Reforma, después de dos siglos, o casi, de guerras de religión, se realizó de hecho, en Occidente, una segunda unidad, de otra índole, permeando de sí profundamente toda la vida europea y culminando en los siglos XVIII y XIX: las resistencias que encontró no la debilitaron, así como las herejías medievales no debilitaron a la primera. Esta nueva unidad es la que está en crisis.(...) Se apoya en tres pilares: el espíritu crítico, el espíritu científico, el espíritu capitalista (...). Los dos últimos son sólidos, el primero, por el contrario, ya no lo es, y por ello las élites espirituales de Occidente sufren de desequilibrio e inarmonía entre la conciencia crítica y la acción. [...] En realidad la “conciencia crítica” estaba restringida a un pequeño círculo hegemónico, sí, pero restringido; el “aparato de gobierno” espiritual se ha roto, y hay crisis (...) ⁷⁵

Es evidente que para Gramsci la crisis de la modernidad viene por la falta de espíritu crítico frente al eje formado por la ciencia y el capital, que unidas propulsan “el mito del progreso indefinido y al optimismo que de él depende, o sea a una nueva forma de religión”. Esta nueva forma de religión se desentiende de todo lo que no tenga que ver con la realidad empírica, con el espíritu científicista. La modernidad irrumpe con un nuevo marco moral que está comprometido con la palpable, con lo demostrable y con redituable en términos económicos y que por la misma razón condena todo aquello que tenga un sustrato imaginario o idealista. El mítico y tan arengado “progreso” privilegia el bienestar terrenal aparejado al confort y la acumulación de bienes desdeñando todo plano espiritual por ilusorio y austero. Pero la modernidad no logra imponer su hegemonía en occidente de manera tan categórica como lo hubiera pretendido sino que su influencia es mucho más permeable en las grandes ciudades que en el campo. Me animaría a decir que los grupos

⁷⁴ En el texto se refiere a “Occidente” pero podemos entrever que se trata de lo que comúnmente llamamos modernidad.

⁷⁵ Gramsci (*Cuaderno I § 76*)

subalternos son consecuencia directa de la modernidad que no alcanza a las poblaciones campesinas en las que la fe ocupa un papel preponderante en la vida cotidiana y en el imaginario comunitario. Diferenciándose de muchos otros pensadores que fundamentan la crisis moderna en una cuestión discursiva, Gramsci piensa por el contrario que se trata de una crisis de la fe porque “el aparato del gobierno espiritual se ha roto”. La modernidad en su fanatismo anti-religioso se olvidó de Dios o se olvidó de la función que cumplía Dios en el imaginario y en el quehacer social y eso produjo una carencia, un “desequilibrio”, una “inarmonía” entre “la conciencia crítica y la acción”. La religiosidad forma parte de nuestra humanidad y eso se pone en evidencia fuera de los límites de la modernidad. Contrariamente a lo que se podría suponer, el hombre accede a su realidad con mayor naturalidad a través de lo espiritual que a través de lo empírico porque lo espiritual forma parte del sustrato imaginario en tanto que lo empírico requiere de una conceptualización abstracta para su asimilación y comprensión. Cuando Gramsci afirma que “la conciencia crítica está restringida a un pequeño y restringido círculo hegemónico” no sólo se refiere a la cantidad de los miembros de esa comunidad selecta de intelectuales orgánicos sino también a la inaccesibilidad que le impone el grado de abstracción con el que es enunciada. A lo largo de todos sus escritos Gramsci condena todo tipo de artificiosidad discursiva privilegiando la simplicidad pedagógica que conduce a la acción. No olvidemos que Gramsci se considera él mismo un subalterno que expone su propia voz desde su propia experiencia de “triple o cuádruple provinciano” cuya vida “se caracteriza por el continuo intento de superar un modo de vivir y de pensar atrasado”⁷⁶. Por eso conoce lo que es crecer al margen de la modernidad en un territorio en el que la esperanza converge en Dios. De ahí

⁷⁶ Gramsci (*Cuaderno 15 § 19*)

que deplora el olvido de Dios:

El hombre ha querido navegar, y ha navegado; ha querido volar, y ha volado; tantos siglos que lleva pensando a Dios, ¿No servirá de nada? (...) Si no se puede elegir entre los diversos modos de vida, porque especializarse querría decir mutilarse, no resta más que hacerlo todo. Si la antigua religión parece exhausta, no queda más que rejuvenecerla.⁷⁷

La modernidad impuso un esquema de valores abstractos a una tradición de valores religiosos y en ese vendaval de caducidades existenciales, sobre todo en América Latina por lo abrupto y violento de su imposición, creó un hato de marginalidades que en gran medida derivan en modernidades espurias.

Como ocurre con todas las problemáticas derivadas del proyecto de secularización que lleva adelante la modernidad, éstas siempre tienen un anclaje literario porque sus ideas están regidas por figuras del pensamiento, como lo muestra detalladamente Terry Cochran en su ensayo *Twilight of the literary*.⁷⁸ A partir del advenimiento del consabido cogito cartesiano, que se impuso la tarea de reemplazar al orden divino en la cosmovisión del mundo occidental, su correlato correspondiente, la palabra escrita, no sólo desvirtuó a la voz de Dios volviéndola fetichista e irrelevante sino que además todo su proceso de hegemonización reemplazó las viejas estructuras de transmisión oral⁷⁹ para sustentarse pura y exclusivamente en la cultura de la imprenta. El *cogito ergo sum* se traduce forzosamente en el pensamiento escrito como medio de inscripción material de las ideas y en la difusión de multiplicidad de declinaciones de la modernidad. En su profunda crítica de la

⁷⁷ Gramsci (*Cuaderno 1 § 76*)

⁷⁸ Cochran, 2001

⁷⁹ Si bien el cristianismo es una religión basada en sus Escrituras Sagradas, la transmisión de los conocimientos e interpretaciones sobre estos textos se llevaba a cabo por medio de un orador, el sacerdote, que invocaba la voz de Dios al dirigirse a los feligreses a quienes instruía sobre los designios de Dios y la doctrina de la Iglesia. De esta manera la hegemonía cristiana se difundía básicamente de manera oral siendo muy pocos aquellos que plasmaban su pensamiento en la escritura.

modernidad Gramsci analiza eficazmente los fundamentos que sostienen su estructura. Por eso al abordar su estudio sobre Maquiavelo ahonda en la figura del príncipe como elemento que permite pensar el Estado moderno de manera conceptual; del mismo modo se concentra en el impacto que la palabra escrita ejerce sobre la opinión pública y el imaginario social. En su examen de la figura de Lazzaretti observa:

Es más obvio pensar, (...) que el libro de Barzellotti, que ha servido para formar la opinión pública italiana sobre Lazzaretti, no es más que una manifestación de patriotismo literario (...) que conducía a tratar de ocultar las causas de malestar general que existían en Italia después de 1870, dando, de los episodios aislados de explosión de tal malestar, las explicaciones restrictivas, individuales, folkloristas, patológica, etc. Lo mismo ha sucedido más en grande con el “bandolerismo” meridional y de las islas.⁸⁰

Barzellotti en su rol de intelectual orgánico poseedor del manejo de la palabra impresa logra, según Gramsci, desviar la atención de la opinión pública en función de los intereses del Estado, y por ende, en defensa de la hegemonía que este impone a la nación, en detrimento de las denuncias de los juridadivistas, rompiendo así la iniciativa impulsada por el grupo de Lazzaretti y por cualquier otro grupo que presente ideas divergentes a la lógica hegemónica. Igualmente evidencia el poder persuasivo de la palabra impresa en la opinión pública y en las consecuencias derivadas de una determinada toma de posición frente a un suceso o fenómeno social. Por otra parte, la facilidad con la que se imponen las ideas hegemónicas responde en gran medida a la eficiencia con que los intelectuales orgánicos manejan el discurso escrito, pero sobre todo a una de las características que más determinan a los grupos subalternos en su accionar:

Los grupos subalternos al faltarles autonomía política, sus iniciativas “defensivas” son encerradas por las leyes de su propia necesidad, más simples, más limitadas y políticamente más apremiantes que las leyes de necesidad histórica que rigen y condicionan las iniciativas de la clase

⁸⁰ Gramsci, (*Cuaderno 25 § 1*)

dominante.⁸¹

No solamente la inconsistencia política y la marginalidad social condicionan a los grupos subalternos sino por sobre todo la lógica de su imaginario comunitario, que es fácilmente demonizable y ridiculizable desde la lógica hegemónica. Como lo mencionamos anteriormente, la tendencia de estos grupos a leer su situación existencial con los lentes de su espíritu religioso los aleja de la lógica hegemónica de la modernidad condenándolos a soportar la negatividad funcional que el Estado moderno les atribuye.

Gramsci acuerda, como ningún otro pensador moderno, un papel preponderante a los intelectuales en su rol de suscitar, en la comunidad o clase social a la que están ligados orgánicamente, una concientización sobre sus propios valores e intereses a la vez que genera una cosmovisión del mundo soberana y uniforme. En otras palabras, los intelectuales son los encargados de proveer forma y transcendencia a una manifestación cultural a fin de consolidarla como un núcleo homogéneo con proyección histórica. Igualmente pone de relieve en muchos pasajes de los cuadernos que los intelectuales no crean esta visión del mundo con todas sus piezas sino que por el contrario se trata de una lectura aguda del entorno social en el que crecieron y se desarrollan. En este sentido, los intelectuales cumplen un rol capital en la formación de la opinión pública, como lo vimos en el caso de Barzellotti, aunque paralelamente también existen algunos intelectuales hegemónicamente orgánicos que obran aisladamente y poseen

[...] uno de los aspectos más interesantes de ver [que] es su característica de reflejar inconscientemente las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos, incluso de los más bajos, aunque fuese a través del cerebro de intelectuales dominados por otras preocupaciones.

⁸¹ Gramsci, (*Cuaderno 25 § 4*)

[Luego de un breve comentario histórico sobre la literatura de la *Utopía*, Gramsci concluye que] Las *Utopías* se deben a intelectuales individuales que, por la forma, están relacionados al racionalismo socrático de *La República* de Platón y que, por la substancia reflejan, de una forma muy deformada, las condiciones de inestabilidad y de rebelión latente de las grandes masas populares de la época; son, en el fondo, manifiestos políticos de intelectuales que quieren alcanzar el Estado ideal [por eso agrega que estos] intelectuales tratan individualmente de encontrar, por medio de las *Utopías*, la solución a una serie de problemas vitales de los humildes, o sea que buscaron un nexo entre los intelectuales y el pueblo .”⁸²

Aunque estos comentarios están inmersos en una crítica de los nefastos efectos que produjo la Contra-Reforma católica respecto de las “masas de los humildes” -la iglesia católica al aliarse a las oligarquías les quitó su apoyo moral y su contención- son perfectamente aplicables a la problemática que nos concierne. Esencialmente, los intelectuales de quienes tomaremos los textos que analizaremos en los siguientes capítulos obraron bajo las mismas premisas que los escritores de *Utopías* a los que se refiere Gramsci, o sea, convencidos de que la ideología moderna es la clave del progreso social y político.

Fundamentalmente este tipo de intelectuales orgánicos que se preocupa por la suerte de las “masas de los humildes” buscando alguna forma de equidad social se rige, ante todo, por principios humanitarios (esencialmente modernos) y si bien en un principio están comprometidos ideológicamente con la difusión de la lógica hegemónica nacional local al cabo de una acabada comprensión de la realidad existencial de estos grupos sociales subalternos terminan por tornarse en los defensores de estas anti-hegemónicas manifestaciones sociales. Estos intelectuales obran, por lo general, individualmente o en grupos reducidos y al condenar públicamente la marginación de ciertos sectores de la población deben soportar la aguerrida oposición de sus pares, quienes pasan a considerarlos

⁸² Gramsci, (*Cuaderno 25 § 7*)

opositores al régimen hegemónico; sin embargo, si bien estos intelectuales establecen un compromiso ético y político con los grupos sociales subalternos no los consideran, de ninguna manera, como posibles generadores de vías alternativas de organización social. Se podría decir que el impulso de ciertos intelectuales a solidarizarse con estos grupos surge, por un lado, de la manifiesta y permanente segregación social que ellos sufren de parte del poder central y de la opinión pública en general y, por el otro, de la aberrante violencia con la que se les impone un sistema hegemónico que no sólo no los representa sino que además se pretende humanista, progresista y humanitario. Esta actitud gubernamental que deriva en la imposición de un prejuicio en el sentido común de la población es tan opuesta a los ideales modernos que deja en evidencia de manera escandalosa, a los ojos de estos intelectuales, la falta de criterio social impuesto en las políticas hegemónicas. En los últimos dos siglos los intelectuales que más se han preocupado por la cuestión de las clases oprimidas han sido sin duda los intelectuales bajo la influencia de la ideología marxista. Todos ellos, sin excepción, han buscado la forma de concientizar a las clases obreras, campesinas y pobres en general de que la igualdad social era posible a través de un cambio en el sistema de distribución de las riquezas pero ellos nunca han buscado la forma de que estas poblaciones puedan continuar ejerciendo su propia soberanía cultural. Todos los intelectuales marxistas han impulsado su sistema igualitario con un importante grado de violencia verbal, la concientización de la situación de los pobres a través del adoctrinamiento en detrimento de la idiosincrasia de las masas populares.⁸³ O sea que los

⁸³ En el amplio espectro de intelectuales marxistas que van desde el propio Carl Marx hasta el Slavoj Zizek pasando por Lenin, Sorel y Althusser, tal vez los más se han preocupado por la mentalidad inherente a las clases populares son Gramsci y Zizek principalmente y en alguna medida también Paulo Freire. De todos modos, ni estos intelectuales ni siquiera los de la teología de la liberación latinoamericana atribuyen a la cultura de las clases populares la posibilidad de generar algún tipo de organización social viable, por el contrario para mejorar de su condición existencial siempre apelan a una concientización que se traduce en un

intelectuales son ante todo intelectuales y como ya muchos pensadores lo han manifestado ellos tienen una religión propia que es el positivismo moderno y que pasa por encima de la soberanía cultural de las masas populares. Los ejemplos históricos en el mundo son por demás elocuentes siendo seguramente el más aberrante el de la revolución cultural china.

Cualquiera sea la orientación de los intelectuales “de profesión”⁸⁴ su función en la transformación social es de una relevancia fundamental para el reacomodamiento semántico que precisa todo progreso social. La base de este proceso se encuentra en la refuncionalización semántica de enunciados resultantes de la empatía que despiertan en estos intelectuales, las reivindicaciones de las clases sociales subalternas. Gramsci problematiza esta situación en reiteradas ocasiones, a lo largo de sus cuadernos, concluyendo que esta es una condición necesaria para que se lleve adelante un consistente progreso social en natural concordancia con el tiempo histórico y el momento político que les toca vivir. En este proceso destaca tres factores vinculantes: “saber”, “comprender” y “sentir”, con los que describe la complicidad que siempre deberían tener los intelectuales con el “pueblo-masa” para no caer en el aislamiento intelectual que deriva en abstracciones especulativas:

El elemento popular “siente” pero no comprende ni sabe; el elemento intelectual “sabe” pero no comprende y especialmente no siente.[...] El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado, es decir, que el intelectual pueda ser tal siendo distinto y estando alejado del pueblo: no se hace historia-política sin pasión, esto es, sin estar sentimentalmente unidos al pueblo, esto es, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolo, o sea explicándolo [y justificándolo] en esa determinada situación histórica y

cambio de hábitos.

⁸⁴ Gramsci, (*Cuaderno 24 § 3*) Gramsci distingue claramente la categoría de “intelectuales de profesión” y su función específica: “La capacidad del intelectual de profesión de combinar hábilmente la inducción y la deducción, de generalizar sin caer en el formalismo vacío, de transportar de una esfera de juicio a otra ciertos criterios de discriminación, adaptándolos a las nuevas condiciones, etc., es una “especialidad”, una “calificación”, no es un hecho del vulgar “sentido común”. He ahí pues que no basta con la premisa de la “difusión orgánica desde un centro homogéneo de un modo de pensar y actuar homogéneo”

vinculándolo dialécticamente a las leyes de la historia, a una concepción superior del mundo, científicamente elaborada, el “saber”. Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a relaciones puramente burocráticas, formales: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (centralismo orgánico)⁸⁵

Se trata de una cuestión afectiva que involucra a los planos sentimental e intelectual. De acuerdo a Gramsci es esencial que el intelectual pueda mantener una relación afectiva y no sólo intelectual con la comunidad a la que representa para poder inscribir sus inquietudes en el plano del discurso hegemónico sin perder de vista los fundamentos orgánicos de la comunidad. Ocurre, a menudo, que en el intento por entender las causas de la insatisfacción de grupos minoritarios al tratar de explicarlas con artefactos conceptuales modernos se tienda a desvalorizar aspectos fundamentales para obtener una acabada comprensión de la idiosincrasia de estos grupos. Por eso Gramsci exige “sentir las pasiones elementales del pueblo”. En definitiva, para que la función de los “intelectuales de profesión” sea funcional al “bloque histórico” es fundamental que ese “saber” extraído de la profunda comprensión de las necesidades del “pueblo-masa” se transforme, una vez conceptualizado y difundido convenientemente, en “sentido común”. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que los intelectuales se integren al “pueblo-masa” ni mucho menos, esto significa solamente que los intelectuales que llegan a comprender las necesidades existenciales del pueblo logran articular históricamente las reivindicaciones socio-políticas que estos esgrimen logrando un avance progresista. Los intelectuales no dejan nunca de formar una casta a parte:

Ciertamente existe una “religión del pueblo”, especialmente en los países católicos y ortodoxos, muy distinta de la de los intelectuales, [...] aunque se puede sostener que todas las religiones, incluso las más desbastadas y

⁸⁵ Gramsci, (*Cuaderno 4 § 33*)

refinadas, son “folklore” en relación con el pensamiento moderno.⁸⁶

Esto quiere decir que el sistema de creencias y convicciones que rige al pueblo es muy distinto al que rige a los intelectuales, quienes circunscriben sus ideas y su praxis en el ámbito de la hegemonía moderna. De esta manera los intelectuales ven a los grupos subalternos y al “pueblo-masa”, en general, como un fenómeno de estudio y nunca como sus pares; en contrapartida, los grupos subalternos y el “pueblo-masa” a menudo se escandalizan de las ideas progresistas que sostienen los intelectuales. En lo que nos incumbe en este trabajo tal vez la idea más resistida sea la secularización del Estado y la educación. Más adelante, en el mismo párrafo, Gramsci completa así su idea:

También es verdad que existe una “moral del pueblo”, entendida como un conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas para la conducta práctica y de costumbres que de ella se derivan o que las han producido, moral que está estrechamente vinculada, como la superstición, a las creencias religiosas reales: existen imperativos que son mucho más fuertes tenaces y efectivos que los de la “moral” oficial.⁸⁷

Precisamente esta relación entre “fe” y “saber” que se declina en creencias, certitudes y persuasiones separa diametralmente a los “intelectuales de profesión” de los grupos sociales subalternos y que se acrecienta en el abismo ideológico que separa el espacio cultural urbano del rural constituye uno de los presupuestos fundamentales en los que se apoya esta tesis.⁸⁸

La relevancia implicada en los textos de estos “intelectuales de profesión” va

⁸⁶ Gramsci, (*Cuaderno 27 §1*) Ni siquiera las experiencias de inmersión comunitaria en grupos sociales subalternos de intelectuales como Simone Weil, Ernesto “Che” Guevara o Ernesto Cardinal integra a estos intelectuales al “pueblo-masa” dado que los “intelectuales de profesión” nunca reniegan de su religión: el pensamiento moderno.

⁸⁷ Gramsci, (*Cuaderno 27 §1*)

⁸⁸ Gramsci realiza un pormenorizado análisis de los intelectuales en : Gramsci, (*Cuaderno 4 § 49*) retomado en (*Cuaderno 12 §1*)

aparejada al cuestionamiento formulado por Gayatri Spivak en el sentido de que los grupos subalternos no pueden hablar por sí mismos porque no manejan la lógica de la modernidad que es hegemónica en la orbe occidental y que se exige para aceptar en el plano político, social o cultural cualquier tipo de objeción al orden establecido. Nunca el objetivo de este tipo de intelectuales tiene como fin afianzar o reivindicar la posición de los grupos subalternos en un marco estructural o como una posibilidad plausible considerada una alternativa efectiva hacia un progreso social, sino que la existencia de estos grupos les permite corregir aberraciones endémicas, o sea, que les posibilita una observación objetiva de los errores o excesos del sistema hegemónico que ellos mismos predicán. Por eso cuando Gramsci analiza el caso de Lazzaretti no trata de evaluar qué posibilidades tiene ese movimiento de imponer sus ideas dentro del ámbito hegemónico gubernamental, es evidente -incluso en el comentario gramsciano- que se trata de un grupo de fanáticos que no podrían, de ninguna manera, ser vistos por la opinión pública como una vía alternativa. Sin embargo, Gramsci condena tajantemente la manera en que el poder central reprimió a este movimiento que de ninguna manera hubiera podido significar una amenaza al gobierno y que incluso no hubiera nunca extendido su influencia más allá de las fronteras del territorio en el que se gestó. A través de su comentario analiza los límites de la hegemonía en un territorio donde la lógica moderna no tiene cabida, se la acepta formalmente, a la fuerza, como algo que viene de la capital, del gobierno central o por miedo a las represalias pero nunca se comulga con ella. Gramsci culpa al aparato hegemónico central de negligencia en el análisis de los sucesos de Arcidosso, Toscana, con Lazzaretti dado que no se preocuparon en investigar debidamente lo ocurrido ni de conocer profundamente la mentalidad de sus protagonistas. Algo parecido ocurre con el texto sobre la *Cuestión*

Meridional, donde Gramsci reprocha a los editores de la revista *Quarto Stato* que sus análisis sobre la cuestión meridional son erróneos debido a su total desconocimiento de la idiosincrasia de los campesinos del sur, para quienes los dictámenes del Vaticano aún tenían una importancia capital.

Como ha sucedido con muchos otros intelectuales, Gramsci a pesar de haber sido en su niñez un subalterno, ya no lo es, ahora es un intelectual, por lo que no le queda otro remedio para ayudar a su gente que encauzar su praxis filosófica en su rol de intelectual orgánico problematizando los desvíos históricos que se alejan de lo que debería ser un sistema moderno justo e igualitario. De ahí que insista en interrogar insistentemente los presupuestos y las bases de la modernidad, sus modalidades de adhesión, el fundamento de algunos de sus principios y el desarrollo discursivo de su razonamiento; porque si bien tanto el comunismo como el fascismo y el capitalismo son productos de la modernidad, también lo son los ideales de justicia, igualdad, solidaridad, comunidad, dignidad y democracia, en su acepción universal. No hay que olvidar que la modernidad como sistema hegemónico es la puesta en ejecución de nuevas modalidades de exclusión.

CAPÍTULO 3:

La intervención de la literatura en la simbolización

histórica:

Os Sertões

de Euclides Da Cunha

3.1 Génesis de la obra

Vous sentirez comment les peuples enfants ont dû narrer leurs dogmes et légendes et faire une histoire de chaque vérité morale.

Jules. Michelet, *Le peuple*.

Cerremos este libro.

Canudos no se rindió. Ejemplo único en toda la historia, resistió hasta el agotamiento completo. Expugnada palmo a palmo, en la precisión íntegra del término, cayó el día 5, al atardecer, cuando cayeron sus últimos defensores, cuando todos murieron. Eran sólo cuatro: un viejo, dos hombres y un niño, al frente de los cuales rugían rabiosamente cinco mil soldados.

Euclides Da Cunha, *Os Sertões*.

En el proceso de simbolización que supone la materialización escrita de un evento histórico quedan impregnados todos los códigos que rigen el orden sociocultural de una época. Se trata de un proceso concomitante al desarrollo histórico social en el que no solamente los sectores dominantes están representados, sino también, por defecto, los sectores subyugados y aún los marginalizados. Este procedimiento se exagera en momentos en que se producen inflexiones históricas puesto que se lleva a cabo una lucha por el poder hegemónico que pone de relieve un juego identitario que deja en evidencia la sensibilidad ideológica de las partes. En este juego, la dimensión enunciativa del discurso de las clases dominantes apunta a ratificar una identidad colectiva que se destaca por sus valores morales siempre en detrimento de la del “otro”. Se ejerce, de esta manera, una polarización que marca el área de influencia propia y establece una relación de contraposicionamientos con las ideologías opositoras. Las clases dominantes al consolidar su unidad en el Estado convierten su historia en “La Historia oficial”, reformulando la

organización de los elementos de la historiografía nacional en función de una lógica que legitime su poder de manera natural. En este esquema “las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante [...] y, su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función disgregada y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados”.⁸⁹ Por otra parte, de acuerdo a las formulaciones de Antonio Gramsci, el intelectual obra en función de la organicidad del sector social al que pertenece persuadiendo al resto de la comunidad por medio de sus escritos en una actitud exclamativa que no ahorra en expresiones de desprestigio y desvalorización hacia quienes no comulgan con las ideas propias. Ni siquiera el propio Gramsci, que analiza minuciosamente esta situación, escapa a este presagio. El desprestigio del “otro” en su dimensión ideológica, moral e incluso religiosa constituye para la modernidad no sólo una eficaz arma retórica sino por sobre todo uno de los recursos predilectos en la imposición de un orden hegemónico.

Dentro de este esquema la literatura cumple un rol clave para la articulación de un discurso en el que se proyecten las intenciones ideológicas de una nueva cosmovisión del mundo. Como pudimos observar anteriormente, la función de la literatura ha sido clave en el advenimiento de los nacionalismos europeos como así también en el de los latinoamericanos. La literatura fundamentalmente es el elemento que fija en el texto y provee de una forma estética a la percepción que un pueblo tiene sobre su propio entorno, justificando una manera de ver y de juzgar el mundo ligada íntimamente a su realización social, cultural y política. Esto se produce porque la literatura se encarga de vehicular y sostener al sustrato de valores que caracterizan a una comunidad en relación a la manera en

⁸⁹ Gramsci, (*Cuaderno 25 §5*)

que se articulan las afirmaciones, creencias y saberes con las estructuras hegemónicas de poder. De acuerdo con Terry Eagleton podemos decir que las ideologías sientan sus cimientos en la literatura; entendiendo por ideología no solamente a las creencias profundamente arraigadas en el imaginario social, y a menudo inconscientes, sino también a las maneras de evaluar, de percibir, de sentir y de creer que guardan una relación intrínseca con el mantenimiento y la reproducción del poder social.⁹⁰ En este sentido, en el Brasil de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, tanto la producción literaria como los medios masivos de comunicación escrita constituían los medios privilegiados en las discusiones sobre valores, gustos e inquietudes de distinta índole de las clases dirigentes metropolitanas.

Fue precisamente en este ámbito que se llevó a cabo el debate a partir del cual se definiría posteriormente la identidad cultural brasileña. Se trata de un caso atípico pero que por sus particulares características epistemológicas nos sirve de ejemplo paradigmático para explicar el alcance del fenómeno que esta investigación pretende examinar. La publicación de *Os Sertões* por Euclides Da Cunha en 1901 sentó las bases del problema. Al plantear un análisis en el que cuestiona la capacidad de las instituciones republicanas modernas a integrar a aquellas poblaciones que viven no solamente aisladas de las metrópolis por la distancia y la cultura sino que además se encuentran a la merced de cualquier oportunista religioso o monárquico pone el dedo en la llaga de una herida que aún sangraba en la sociedad metropolitana brasileña.

En este planteamiento no se pone en tela de juicio la implementación del sistema republicano sino el sustrato cultural que debe sostener a este sistema como forma de

⁹⁰ Eagleton (1994) p.15

gobierno, habida cuenta que se concibió en el marco de una sociedad blanca, europea y urbana - o por lo menos que respondía sustancialmente a problemáticas urbanas – sin tener en cuenta las características propias a América Latina como la herencia cultural y gubernamental hispano-portuguesa, el mestizaje racial, la presencia de culturas autóctonas diferentes, etc. Todos estos factores, entre muchos otros, producen una falta de correspondencia entre este orden y progreso que se quería instaurar y la realidad sociocultural latinoamericana.

Os Sertões muestra la tragedia que envuelve a un choque de culturas. A lo largo de este libro de apariencia pseudocientífica se ponen en evidencia las fallas de un sistema que se asumía como universal, humanista y progresista frente a otro supuestamente retrógrado y decadente. En su intento por comprender lo ocurrido en Canudos, Euclides Da Cunha hace que la dicotomía entre el saber y la fe desdibuje sus límites a medida que los bajos instintos humanos salen a flote en esa lucha eterna por vencer al enemigo a toda costa. Así, una vez más, tal como ocurriera con la conquista de América por los europeos, la imposición de una cultura intolerante genera un genocidio que desvirtúa los nobles valores que la concibieron.

En este marco discursivo se encuentra el sustrato que sostiene el dramatismo de *Os Sertões*; a lo que se le agrega el imponderable de que el intelectual orgánico que lo ejecuta, convencido casi hasta el fanatismo de su posicionamiento ideológico, es testigo de la barbarie con la que se implementan sus teorías de bienestar social y confraternidad comunitaria. Precisamente, en el transcurso de esta confrontación de la teoría sobre la realidad se gesta este libro, complejo y polifacético, que sin presuponerlo termina cuestionando todos los principios que la modernidad impone como hegemonía sobre los territorios vírgenes de su influencia. Influencia que se propaga en todo el mundo occidental,

aunque sobre todo en el sub-continente sudamericano, en un momento, el siglo XIX, en el que allí se produce una bisagra histórica puesto que se pasa drásticamente de un “primitivismo colonial”, que tolera aún espacios libres de la influencia del aparato gubernamental, a un régimen republicano que instaura la más absoluta hegemonía territorial. Este fenómeno ha sido brillantemente estudiado por Michel Foucault a través de su concepto de *biopolítica* y de textos como *L’histoire de la folie* y *Surveiller et punir* entre otros. De esta concatenación de circunstancias surge como testimonio de ese momento de contrariedades ideológicas *Os Sertões*, cuya característica más importante seguramente sea la de tratarse de un libro que pretendía, en un principio, ser el producto de un proyecto programático tendiente a ratificar hegemonía del aparato republicano y que resultó, como lo explicita literalmente su autor, en definitiva: “la denuncia de un crimen”⁹¹. En efecto, la inconcebible violencia con la que se quebró la resistencia de un grupo de fanáticos religiosos culpables, solamente, de no haber comprendido las nuevas reglas de juego, produjo tal impacto en la psicología social brasileña que incluso casi 70 años después de este episodio el gobierno todavía seguía borrando las huellas de su crueldad. Al respecto, en su estudio sobre la relación entre historia y ficción en América Latina Jean Franco observa:

[...] La ciega represión va a causar un durable traumatismo puesto que, hace unos veinte años, se ha elegido, como por azar, el sitio de las ruinas calcinadas de Canudos para establecer allí una represa, ahogando de esta manera los últimos vestigios de una culpa capital. Evidentemente, el deseo de ocultamiento subraya el impacto extraordinario del episodio de Canudos, que es seguramente otra cosa que un sublevamiento más en ese Noreste sacudido periódicamente por sobresaltos milenaristas.

El proceso de expiación colectiva toma vuelo a partir de 1902 con la publicación de *Os Sertões*. [...] Cinco años después (de la matanza), (Euclides Da Cunha) va a librar sus reflexiones en lo que se volverá la gran epopeya brasileña: *Os Sertões*, “Biblia de la nacionalidad”, consagrará el

⁹¹ Euclides Da Cunha, *Los sertones*, Caracas, Ed Fundación Biblioteca de Ayacucho, 1980. p. 4

fenómeno de Canudos como el mito fundador, punto de referencia de la memoria de Brasil.⁹²

En el remordimiento estatal al que aduce Jean Franco se encuentra la base de un cuestionamiento del aparato republicano brasileño que renueva su autocrítica de generación en generación produciendo criterios literarios que repercuten incisivamente en la identidad nacional brasileña.

El proyecto original de Euclides Da Cunha, al decidirse a acompañar al ejército brasileño en calidad de corresponsal de guerra, era producir una relación de la campaña que mostrara ejemplarmente cómo el recientemente instaurado gobierno republicano se ocupaba de los últimos vestigios de resistencia monárquica en el Brasil decimonónico. Por su convencimiento ideológico, producto de sus estudios de ingeniería en la Escuela Militar, se daba como misión la de promover la modernización impulsada por la República Federativa del Brasil en todo el territorio brasileño, ayudando a extender su área de influencia en una suerte de cruzada de la civilización contra la barbarie. Esencialmente, Da Cunha se unió a las filas militares para cumplir con esta misión cumpliendo el papel de periodista “integral”:

[...] o sea, el que no sólo pretende satisfacer todas las necesidades de su público, sino que pretende crear y desarrollar estas necesidades y por consiguiente suscitar, en cierto sentido, a su público y extender progresivamente su área. [...] Para desarrollar críticamente el tema y estudiar todos sus aspectos, [le] parece más oportuno presuponer otra situación: que exista, como punto de partida, un agrupamiento cultural más o menos homogéneo, de un cierto tipo, de un cierto nivel y especialmente con cierta orientación general y que quiera utilizarse tal agrupamiento como palanca para construir un edificio cultural completo, autárquico,

⁹² Jean Franco, *Antonio Conselheiro : Histoire y Fiction*, en Covo, Jacqueline (Éd.) La construction du personnage historique, aires hispaniques et hispano-américaine, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1991. p. 93

comenzando por la... lengua, o sea por el medio de expresión y de contacto recíproco.⁹³

Según Gramsci, la labor del periodista integral va aparejada a la del intelectual orgánico, en virtud del desarrollo efectivo de su propia filosofía sociopolítica. Siguiendo estas pautas, la imposición de los intereses propios como nacionales se reelaboran en términos de necesidad social, señalando en las agrupaciones culturales con valores opuestos los peligros a los que se expone la nación. En este ámbito de ideas Da Cunha circunscribe los artículos que despachaba para el diario *O Estado de São Paulo*, del cual era corresponsal antes y durante la campaña decisiva a Canudos. En estos primeros escritos sobre la cuestión de Canudos pone énfasis en la paradigmática obstrucción a la modernización impulsada por el gobierno que significaban estos movimientos anti-republicanos, estableciendo paralelos irrefutables entre la república brasileña y la revolución francesa, que era, en esos tiempos, el espejo en el que se miraban todas las nuevas naciones sudamericanas. Tal era la certeza con la que obraba Da Cunha, en torno a este tema, en ese período de su vida, que aún antes de emprender su viaje hacia el sertón bahiano y como consecuencia de la derrota de la tercera expedición militar a Canudos, ya había escrito un par de artículos titulados: *A nossa Vendéia* (Nuestra Vendée)⁹⁴. En ellos explica el determinismo del medio ambiente sobre el hombre y sus acciones, equiparando, en su argumentación, esta sublevación *sertaneja* a la rebelión campesina que se había opuesto a la Revolución Francesa cien años antes. No es necesario aclarar que si en algo se parecen estas dos rebeliones es que ambas concluyeron en el genocidio de los sublevados. Pero en ese entonces estos conflictos aún no se veían

⁹³ Gramsci, (*Cuaderno 24 §1*)

⁹⁴ Euclides Da Cunha, *Obra completa, A Nossa Vendéia*, O Estado de Sao Paulo, 1er artículo: 14 de marzo de 1897 y el 2do artículo: 17 de Julio de 1897, San Pablo, Ed. Nova Aguilar, 1995

desde esta óptica.

La República Federativa del Brasil fue impulsada desde su instauración en 1889 con el emblemático lema de “orden y progreso”⁹⁵. Esta divisa que, como en casi ningún otro país, figura hasta en la bandera brasileña, fue tomada del “Discurso sobre el espíritu positivo” que publicara Auguste Comte en 1842. De modo significativo, este discurso marca, sin duda alguna, no sólo el espíritu con el que los intelectuales brasileños querían impulsar su idea de República sino también provee el contexto teórico con el que los intelectuales latinoamericanos en general abordaban el tema de la civilización durante la descolonización de la América Latina. Comte esgrimió los fundamentos del positivismo con el objetivo de eliminar las creencias místicas, supersticiones y especulaciones abstractas estableciendo criterios racionales para comprender las leyes de organización social basados en la observación empírica. Convencidos de que el sistema republicano era la forma más elevada de civilización que podía alcanzar una sociedad, estas prerrogativas se alineaban perfectamente con las intenciones de los intelectuales latinoamericanos de desarraigar el retraso endémico en que veían a sus respectivos países. A fines del siglo XIX ya no se trataba de combatir a un colonizador, en ese entonces el problema inmediato era alinear sus países en el círculo de naciones occidentales y para eso era necesario acabar con el atraso social y político que se debía, según ellos, a la cuestión racial. Esta cuestión racial la entendían a la luz de las teorías positivistas que dictaminaban una evidente superioridad blanca por encima de las razas autóctonas y negras más propensas al caudillismo colonial que al modernismo republicano. Este supuesto problema lo afrontaron desde la misma

⁹⁵ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Document II: Ordre et Progrès, Association libre pour l'instruction positive du peuple dans tout l'occident européen (1848) Ed. electrónica J-M Trembay, 2002. http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/discours_esprit_positif/Discours_esprit_positif.pdf

perspectiva todos los países latinoamericanos por los mismos motivos y obteniendo casi las mismas consecuencias dependiendo, esto último, del grado de acatamiento a las nuevas reglas de las poblaciones que cultivaban valores y culturas diferentes a las impuestas.

Como era frecuente en estos casos, sólo lograban llamar la atención de la prensa aquellas rebeliones que por el número de soldados despachados por el ejército y los recursos destinados por el gobierno para aplacar el fervor insurrecto conseguían captar la atención de la opinión pública. En el Brasil de las últimas décadas del siglo XIX la frecuencia con la que el nuevo gobierno republicano debía imponer su autoridad⁹⁶ hacía de estos eventos una cuestión casi cotidiana; sin embargo la tenacidad con la que este grupo de fanáticos religiosos, en particular, rechazó consecutivamente tres expediciones del ejército brasileño; incluida, la tercera compuesta por mil doscientos hombres y comandada por Antonio Moreira Cesar, un héroe de otras reprimendas, provocó en las grandes ciudades las más descabelladas conjeturas.⁹⁷ Como consecuencia de esta derrota de las fuerzas nacionales se organizó una cuarta expedición compuesta por nueve mil quinientos hombres provenientes de todo el país y comandada por tres generales, alentados todos ellos por el convencimiento de defender una causa justa. Emprendida, según la prensa, contra un grupo de insurgentes, seguidores de un santón llamado Antonio Conselheiro, que habían tenido un altercado con un comerciante de Juazeiro y que habiéndose instalado en el agreste territorio de Canudos, a unos 400 Km de Salvador de Bahía, ciudad que fuera capital de Brasil entre

⁹⁶ Desde el advenimiento de la república en 1889 el ejército reprimió una gran cantidad de focos sediciosos. Entre los más importantes se encuentran las de orden político como la sedición bahiana de 1891, la sublevación de Niteroi de 1892, la revuelta de la Armada entre 1893 y 1894 y la revolución federalista de Rio Grande do Sul entre 1893 y 1895; como también otras tantas de orden religioso.

⁹⁷ Estas conjeturas, alimentadas desde la prensa y abocadas a la defensa de la República, presumían conspiraciones entre Inglaterra, Estados Unidos, Francia y Argentina con los sublevados para entender la inquebrantable resistencia que ofrecían los seguidores de Antonio Consejero en Canudos.
fuente: <http://www.euclides.site.br.com>

1549 y 1763, se negaban a pagar impuestos. La República había encontrado un enemigo común que la ayudaría a unirla consolidando su baluarte de “orden y progreso” contra los últimos reductos de tiranía monárquica. Otro elemento, muy conveniente, que en esas circunstancias contribuía a la elaboración de todo tipo de presupuestos, era que este enemigo era el subalterno perfecto ya que debido a su completa marginalidad no tenía voz. El propio Da Cunha en su descripción del hombre que habitaba esos parajes observa su extremo aislamiento:

Es natural que grandes poblaciones sertanejas parejas con las que se insinuaban en el São Francisco medio, se constituyesen allí con predominio de sangre tapuia. Y allí permanecieron olvidadas, en un círculo estrecho, durante tres siglos, hasta nuestros días, en un abandono completo, ajenas por completo a nuestros destinos, guardando intactas las tradiciones del pasado.⁹⁸

Por lo que “nadie conocía a ciencia cierta al enemigo ni sus intenciones: qué pretendía, qué lo motivaba, por qué resistía, en nombre de qué luchaba y lo hacía apegarse con tanta furia a ese territorio escabroso que era el sertón”.⁹⁹ Por lo tanto, estas expediciones se habían convertido en el tema principal de los círculos de intelectuales republicanos. Tal era así que todos los diarios ciudadanos dedicaban una sección especial a este conflicto. Walnice Nogueira Galvao afirma en el prólogo de la edición castellana de *Los Sertones* que los diarios eran en esa época pólvora pura y que la agitación de la calle se dirigía contra los pocos grupos monárquicos que quedaban:

Cuando la nación atravesaba una época de gran inestabilidad económica y política, la conocida táctica de atribuir la culpa a un enemigo que es enemigo de todos fue utilizada con felicidad. [...] En el caso de Canudos hubo una feliz coincidencia. Se sabe, que Antonio Conselheiro encontraba inmoral que los republicanos hubiesen expulsado del Brasil a la familia real, en la cual figuraba la Princesa Isabel que había firmado la ley de liberación de los

⁹⁸ Da Cunha (1980) p. 71

⁹⁹ Ídem. p. XVIII

esclavos. Muchos de éstos se contaban entre los seguidores de Antonio Conselheiro. Otra restricción que hacía era la institución del casamiento civil, que le quitaba al matrimonio su carácter de sacramento y lo transformaba en un contrato como cualquier otro.¹⁰⁰

Desde un principio, las monarquías se han legitimado en la espiritualidad cristiana por lo que la secularización republicana ha atentado sistemáticamente contra la esencia misma de la religiosidad comunitaria. Por eso, en estos momentos de crisis, “La religión y aquellos que hablan en nombre de una divinidad se convierten en actores históricos, tanto como cualquier otro, [...] lo cual presume una ventaja en la lucha por la legitimidad”¹⁰¹; este aspecto se vuelve preponderante en poblaciones que no han sido alcanzadas por las instancias de adoctrinamiento hegemónico estatal como las que seguían a Antonio, Conselheiro.

Tamaña repercusión no podía dejar impávido a un republicano de la primera hora que había osado tirar su sable al suelo y abandonar sus estudios de ingeniería en la Escuela Militar hasta que no se declarara la república. Periodista por vocación y modernista por convencimiento, Euclides Da Cunha profesaba una fe ciega en las nuevas teorías positivistas, a través de las cuales, por entonces, se miraba el mundo desde las grandes ciudades. Por eso era lógico que se valiera de un estilo naturalista para cumplir eficientemente con su rol de intelectual orgánico progresista. En los textos reunidos bajo el título de *Diário de uma expedição*, que constituyen la materia prima de que lo que convertirá posteriormente en *Os Sertões*, da la impresión de que si bien intenta conservar un tono objetivo sobre las causas del conflicto llevaba su historia escrita de antemano. Afirma en su diario con un estilo triunfalista y arrogante que: *A marcha do Exército*

¹⁰⁰ Ídem. p. XVI - XVII

¹⁰¹ Terry Cochran (2001) p. 199

*National, a partir de Jeremoabo e Monte Santo até Canudos, já constitui por isto um fato proeminente na nossa história militar. É uma página vibrante de abnegação e heroísmo*¹⁰².

Describe, a medida que avanza con la expedición, todo su alrededor de manera casi fotográfica y argumentando sus comentarios lo más científicamente que le es posible aunque se le escapan, a menudo, los prejuicios que la gente de su clase tenían hacia los habitantes del interior del país. Observa:

O jagunço é uma tradução justalinear quase do iluminado da Idade Média. O mesmo desprendimento pela vida e a mesma indiferença pela morte dão-lhe o mesmo heroísmo mórbido e inconsciente de hipnotizado e impulsivo. Uma sobriedade extraordinária garante-lhe a existência no meio das maiores misérias.¹⁰³

Modificado sensiblemente el propósito de su escritura con respecto a sus primeros esbozos, aunque siempre profundamente invadido por el determinismo de las teorías de Augusto Comte, Hippolyte Taine, Charles Darwin y Herbert Spencer, dedica en el texto definitivo de *Os Sertões* unas cuarenta páginas a la descripción del territorio donde se produjeron los eventos en “La Tierra”: “El extraño territorio, a menos de cuarenta leguas de la antigua metrópoli (San Salvador de Bahía), estaba predestinado a cruzar, absolutamente olvidado, los cuatrocientos años de nuestra historia”¹⁰⁴. En esta parte describe la geografía, el clima y la vegetación para construir su teoría de la formación étnica de los habitantes de esa región. En la segunda parte destina un centenar de páginas a “El Hombre” que habita esa tierra tan extraña y exótica para los lectores ciudadanos a los que se dirige en sus artículos. En esta parte elabora la “biografía patológica” de Antonio

¹⁰² Euclides Da Cunha, *Diário de uma expedição em Canudos e outros temas*, Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. P. 13

¹⁰³ Ídem. P. 12

¹⁰⁴ Ídem. p. 10

Conselheiro proyectando en él los mismos rasgos patológicos que criticaba Gramsci a Cesare Lambroso en la biografía de Lazzaretti¹⁰⁵. Esta relación entre naturaleza y hombre será determinante en el análisis de “La Lucha”, que es la parte central del libro. La especificidad de la lucha trae al primer plano la contraposición entre el ejército civilizador y los *sertanejos* bárbaros, focalizando su preocupación en la inscripción histórica de los acontecimientos en términos de una necesidad histórica motivadora de una reflexión. Uno de los más importantes intelectuales brasileños, Alfredo Bossi opina:

Em Os Sertões, a interpretação ainda sofre do peso excessivo dado aos fatores do meio físico e da mestiçagem; e é a partir deles que aí se faz a crítica da política federal e do seu republicanismo vazio¹⁰⁶.

3.2 La problemática planteada en Os Sertões

Tras lo expuesto anteriormente, queda en evidencia que la guerra de Canudos proveyó la materia de análisis a una problemática inherente al advenimiento de la modernidad y de toda su carga ideológica por sobre territorios de gente habituada a establecer una relación profundamente espiritual con la naturaleza y con sus creencias. Fundamentalmente se trata de un choque entre dos maneras diferentes de experimentar y de abordar el conocimiento de la realidad con el aliciente de que la modernidad surgió en oposición a la hegemonía cristiana, por lo que obra en función de despojarla de toda su credibilidad. A pesar de esto, estas dos esferas ideológicas, que encuentran su punto en común en el hecho de que ambas pretenden una racionalización de lo absoluto, cumplen con la misma función puesto que ambas estructuran las creencias estableciendo,

¹⁰⁵ Gramsci, (*Cuaderno 25 §1*)

¹⁰⁶ Alfredo Bossi, *A leitura de Os Sertoes* fuente: <<http://www.culturabrasil.pro.br/zip/bosi.pdf>>

consecuentemente, una férrea dependencia afectiva de la voluntad individual. A su vez, la voluntad individual está regida por el plano moral que va implícito en la fe en esas creencias y que conlleva una pesada carga de exigencias. Estas exigencias morales son las que motivan a los intelectuales orgánicos a defender la causa de su grupo social, movidos al amparo de la fe en sus creencias. En este sentido, Euclides Da Cunha y Antonio Conselheiro obran de manera equivalente cada uno en función de sus propios grupos orgánicos. Da Cunha encauza su obra literaria en relación a su creencia en el proyecto de “orden y progreso” que se inscribe dentro de la modernidad decimonónica mientras que Antonio Conselheiro atiende a las necesidades de su comunidad invocando la transcendencia divina del reino de los cielos circunscribiéndose al imaginario cristiano.

Desde esta perspectiva, es natural advertir que existe un paralelismo protagónico donde Euclides Da Cunha solamente se destaca por encontrarse del lado del bando poseedor del poder hegemónico. En ese doble rol desde el que defiende, en lo terrenal, al sistema republicano, y, en lo celestial, a la modernidad ejecuta un despliegue de herramientas del oficio de intelectual o del “narrador sincero” proclamando las exigencias que obedecen a su condición:

Y en tanto lo permita la firmeza de nuestro espíritu, hagamos justicia al admirable concepto de Taine sobre el narrador sincero que encara la historia como ella merece:

[...] il s'irrite contre les demi-vérités que sont des demi-faussetés contre les auteurs qui n'altèrent ni une date, ni une généalogie, mais dénaturent les sentiments et les mœurs, qui gardent le dessin des événements et en changent la couleur, qui copient les faits et défigurent l'âme; il veut sentir en barbare, parmi les barbares et, parmi les anciens, en ancien"¹⁰⁷

¹⁰⁷ Da Cunha (1980) p. 4: «... se irrita contra las semi-verdades que son las semi-falsedades, contra los autores que no alteran ni una fecha, ni una genealogía, pero desnaturalizan los sentimientos y las costumbres, que respetan los contornos de los hechos pero le cambian el color, que copian los acontecimientos y

A pesar de su buena voluntad, Da Cunha no acierta a lograr su cometido ni aún al cabo del tiempo de reflexión que tuvo entre el fin de la guerra de Canudos y la escritura de *Os Sertões*. Esto se debe, en gran parte, a que la modernidad proporciona un espacio de pensamiento totalizador y absolutista basado tanto en la autoridad como en la posibilidad de progreso que provee la ciencia. En efecto, las primeras tres cuartas partes del libro justifican su existencia al amparo de la forzosa categorización y resignificación necesarias para explicar un fenómeno social en términos que comulguen con el pensamiento moderno. Por eso, a pesar de las evidencias, Da Cunha no acierta a corregir ni alterar la red de prejuicios que se entretajan en su memoria a la hora de volcar sus recuerdos en el libro. Este esquema hace que aunque para la lógica social en la que se movía Euclides Da Cunha Antonio Conselheiro debiera ser considerado un “degenerado intelectual, paranoico indiferente, incomprendido, desequilibrado, retrógrado, rebelde”. En la lógica de sus propios seguidores él era “el profeta, el emisario de las alturas, transfigurado por ilapso estupendo pero adscrito a todas las contingencias humanas, pasible del sufrimiento y de la muerte y con una función exclusiva: mostrar a los pecadores el camino de la salvación”¹⁰⁸

En un mundo donde se privilegian las ideas escritas por sobre las orales es lógico que prevalezcan y trasciendan los artefactos ideológicos modernos. A esto se le agrega el hecho de que Da Cunha, orientado por herramientas teóricas modernas, se expresa en términos pretendidamente universales, que no admiten derecho a réplica, en el caso de que esta circunstancia hubiera sido posible. No olvidemos que aunque Da Cunha “denuncia un crimen” lo hace desde una postura moderna que en ninguna caso significa un

desfiguran el alma; debe sentirse un bárbaro entre los bárbaros y entre los antiguos, un antiguo”.

¹⁰⁸ Ídem. P. 100

cuestionamiento a sus creencias sino a los métodos de imposición de estas. El haber sido testigo de una aberrante atrocidad no se traduce en él necesariamente en un descreimiento de las teorías positivistas. De hecho, nunca trata de igual a igual a los *sertanejos* ni a su líder por lo que sólo asiente en decir, a modo de introducción, en su transcendental libro:

Intentamos esbozar, aunque sea pálidamente, ante los futuros historiadores, los trazos actualmente más expresivos de las subrazas sertanejas del Brasil. Lo hacemos porque su inestabilidad, debida a factores múltiples y diversamente combinados, aliada con las vicisitudes históricas y la deplorable situación mental en que se encuentran, las vuelven tal vez efímeras, destinadas a una próxima desaparición ante las crecientes exigencias de la civilización... [aunque admite] Por eso, la Campaña de Canudos tiene el significado, sin duda, de un primer ataque en una lucha acaso larga. No debilita esta afirmación el hecho de haber sido realizado por nosotros, hijos del mismo suelo, porque, etnológicamente indefinidos, sin tradiciones nacionales uniformes, viviendo parasitariamente a orillas del Atlántico de los principios civilizadores elaborados en Europa, y armados por la industria alemana, tuvimos en la acción el singular papel de mercenarios inconscientes.¹⁰⁹

En cierta medida es consciente de ser la parte ejecutante de una empresa mucho mayor que proviene de Europa. A pesar de esto, sus creencias son parte de esta empresa y aunque se considere perteneciente a un sector “etnológicamente indefinido” éste sigue siendo superior a esas “subrazas” en vías de extinción. La lucidez no es siempre un estado de fácil aceptación, a menudo aunque el escritor alcance dicho estado, raramente deja de lado sus convencimientos orgánicos, lo que comporta el lastre de su bagaje cultural que provoca que desarrolle una visión de la realidad contaminada por la fe en sus creencias. De lo que se deduce que toda experiencia de la realidad lleva adosada a su interpretación una percepción de la naturaleza propia en relación a la del “otro” y también una percepción del tiempo en que las partes cohabitan por lo que todo esfuerzo creador de una configuración narrativa,

¹⁰⁹ Ídem P. 3

necesariamente debe remitirse a una reconfiguración de esa experiencia. La estructura que sostiene y argumenta esa experiencia es la fe en que esas creencias se advieren correctas y justas. De ahí que el contenido de la fe se articule en las creencias que se imponen al razonamiento o, a través de las que nos proporcionan respuestas a nuestros cuestionamientos dando sentido al momento en que se vive una experiencia particular de acuerdo en el ámbito de la sensibilidad ideológica que se tenga. En efecto, la fe no es sólo una predisposición intelectual con la que formamos nuestro prejuicio sobre el mundo que nos rodea, va más allá del individuo, constituye la esencia de la identidad comunitaria. De esta manera, la lógica de la fe debe ser forzosamente hegemónica porque constituye la esencia de la identidad comunitaria. San Agustín decía:”*crede ut intelligas*” (cree para entender) sin embargo para creer es una condición necesaria alimentar el espíritu con un caudal de respuestas provenientes de un orden superior, transcendental. Pero comprender implica establecer una relación comunitaria, en otras palabras, para corroborar una experiencia de la realidad o de la naturaleza es preciso constatarlo a través de los demás individuos de una comunidad. En el caso que nos concierne, ni Da Cunha ni sus sucesores, en ningún momento, intentan descubrir la conciencia del “otro”, por el contrario no lo ven más que como un fenómeno de estudio socio-histórico. Un objeto que les permite mirarse a sí mismos desde otra perspectiva, desde el reflejo de sus acciones. Tanto es así que Da Cunha pareciera enseñarse con todo hombre que lleve una palabra de alivio o que oriente la desesperanza de los *sertanejos* tratándolo de “ridículo y aterrador. [que] tiene el extraño privilegio de las bufonías melodramáticas. [de quien] los disparates salen de su boca envueltos en tragedia”.¹¹⁰ A Antonio Conselheiro le dedica una descripción en la que

¹¹⁰ Ídem. P. 97

pareciera culparlo de todos los males que se da la civilización en rescatar del barbarismo a los *sertanejos*. Lo considera como el más exitoso y mayor cultor de una serie nefasta de predicadores milenaristas que asolaban la región. Sólo con mencionar algunos subtítulos que Da Cunha le dedica podemos darnos cuenta del tono de su contenido: “Antonio Conselheiro, documento vivo de atavismo”, “Un gnóstico rudo”, “Hombre grande para el mal”, “Representante natural del miedo en que nació”, “Cómo se forma un monstruo” y “Un heresiarca del siglo II en plena edad moderna”, entre las más representativas. Suena un tanto intransigente describir en esos términos, en una veintena de páginas, a alguien a quien no sólo no conoció y de quien no se podían conseguir documentos fidedignos pero quien hubiera merecido, dentro de la propia lógica positivista, un mejor análisis puesto que se trataba del fundador de una comunidad de casi cincuenta mil personas que vivían sin recursos del gobierno en un orden sorprendentemente armonioso. Es más, en su esfuerzo por apoyarse en la objetividad científica Da Cunha alega:

Como enfermo grave sólo le puede ser aplicado el concepto de la paranoia de Tanzi y Riva. El antropólogo lo encontraría normal, señalando cierto nivel de la mentalidad humana, en un retroceso en el tiempo, que lo fijaría en una fase remota de la evolución. Lo que el médico caracterizaría como un caso de delirio sistematizado, en la fase persecutoria o de grandezas, el antropólogo lo describiría como un fenómeno de incompatibilidad con las exigencias superiores de la civilización, como un anacronismo, como un revivir de atributos psíquicos remotos.¹¹¹

Sin embargo, como lo propuse anteriormente, aún en este texto sobrecargado de prejuicios

¹¹¹ Idem. P. 99 Paranoia de Tanzi y Riva : Psicosis funcional sobre el fondo de degeneración, caracterizada por una desviación particular de las funciones intelectuales más elevadas, sin desorden general ni debilitamiento muy marcado, que se acompaña siempre de alucinaciones y de ideas delirantes permanentes, más o menos coordinadas en sistema, pero independientes de toda causa ocasional evidente y de toda condición mórbida de la emotividad, psicosis, en la que, todo estando constantemente ni uniforme, ni continuo, es esencialmente crónica sin que la enfermedad, en sí misma, tienda en general hacia la demencia. Fuente: B. Ball y J. Luys (Dir.) L'Encéphale: journal des maladies mentales et nerveuses, Paris, Librairie Bailliere et Fils, 1887

podemos explorar y descubrir un subtexto palimpséstico que queda escondido pero no invisible. Ese subtexto nos informa, a pesar del propio Da Cunha, de otra realidad, de una sociedad formada espontáneamente bajo reglas estrictas dictadas por una persona en quien se proyectaban todas las aspiraciones y esperanzas terrenas, en quien se representaba la encarnación de la comunidad tal y como lo describe Maquiavelo en referencia al príncipe moderno. La posibilidad de la comunidad de Canudos, que Antonio Conselheiro fundó, se debe única y exclusivamente al hecho de que él era considerado, repito los términos usados por Da Cunha: «el profeta, el emisario de las alturas, transfigurado por ilapso estupendo pero adscrito a todas las contingencias humanas, pasible del sufrimiento y de la muerte y con una función exclusiva: mostrar a los pecadores el camino de la salvación». La figura de Antonio Conselheiro es la amalgama que une la disparidad de individuos completamente dispares, unidos sólo por su fe en el consejero. No todos son extremadamente pobres, no todos son renegados, no todos están desesperanzados, no todos pertenecen a la misma raza pero todos tienen una fe ciega en el consejero. Da Cunha ve con sumo detalle cada uno de los aspectos de la obra excepcional que llevó a cabo Antonio Conselheiro aunque su mentalidad no le permite comprenderlo:

Así fue que en poco tiempo, la población constituida por los más dispares elementos, desde el creyente fervoroso que abandonaba las comodidades de la vida en otros lugares, hasta el bandido suelto que llegaba con su carabina al hombro en busca de campo nuevo para sus hazañas, se convirtió en una comunidad homogénea y uniforme, masa inconsciente y bruta que crecía sin desarrollarse, sin órganos y sin funciones específicas, sólo por la yuxtaposición mecánica de las sucesivas levas, a la manera de un grupo de pólipos humanos¹¹²

Todas las edades, todos los tipos, todos los colores [...]

¹¹² Idem. P. 125. Pólipo: Patología. *Med.* Tumor de estructura diversa, pero de forma pediculada, que se forma y crece en las membranas mucosas de diferentes cavidades y principalmente de la nariz y de la vagina y la matriz en la mujer. Fuente: Diccionario de la Real Academia Española <www.rae.es>

Greñas maltratadas de criollas retintas, cabellos lacios y duros de las *caboclas*, motas escandalosas de las africanas, madejas castañas y rubias de las blancas legítimas, se enmarañaban sin una cinta, sin una hebilla, sin una flor, o tocado o cofia modesta.¹¹³

Una vez despojado de toda su carga de arbitrariedades y prejuicios, el texto de *Os Sertões* nos habla de un hombre que en completa conformidad con la mentalidad de sus semejantes supo instintiva e intuitivamente consolidar una comunidad fundada en sus propias creencias y bajo el rigor de leyes resultantes de su propio imaginario comunitario. El consejero logró realizar a medida que los acontecimientos se lo exigían el ideal de igualdad y fraternidad que muchas teorías políticas y sociales jamás pudieron concretar.

Se destacó en el capítulo anterior que esquemáticamente la confrontación entre la imposición de las ideologías modernistas y la resistencia de las tradiciones coloniales eran el germen que originó luego los enfrentamientos entre el progresismo y el populismo. Precisamente este aspecto es observado por Da Cunha en un pasaje en el que casi sin detenerse en la importancia de los términos utilizados pone de relieve el meollo político en el que se desarrollaban estos eventos. Los cuales, salvo por la excepcionalidad de Canudos, se rigen por los mismos principios que los del resto de Sudamérica.

Canudos se convertía entonces, provisoriamente, en el cuartel de las guardias pretorianas de los *capangas* que de allí salían, siguiendo rumbos preciosos, para reforzar a palos y a tiros, la soberanía popular, para destrozarse las actas, para realizar las “mazorcas” periódicas que la ley llamaba “elecciones”, eufemismo que entre nosotros es el más vivo rasgo de las osadías del lenguaje. Nuestra civilización alimentaba, como siempre lo hizo, el bandidismo *sertanejo*.¹¹⁴

En este párrafo se encuentran concentrados todos los elementos de una problemática

¹¹³ Idem. P. 132

¹¹⁴ Idem. P.128

que se desarrolla hasta nuestros días relativa al acomodamiento al que debió someterse el imaginario colonial con la llegada de las democracias del cual el clientelismo populista es uno de sus mayores legados. En el incipiente Brasil democrático Da Cunha observa este fenómeno y lo expresa en términos de “soberanía popular”, no como un concepto proveniente de Rousseau (“la soberanía del pueblo”) sino refiriéndose al “populismo” como el manejo político de las clases bajas por caudillos en función de réditos políticos. Dice que se realizaban “mazorcas”, término que se acuñó en Argentina y que designaba al instrumento de represión usado por el gobierno populista de Juan Manuel de Rosas en Argentina entre 1829 y 1852¹¹⁵. Por lo que Da Cunha al tratar de “mazorcas” a las elecciones democráticas está realizando un deslizamiento semántico muy interesante en el que las elecciones son vistas como la imposición violenta del caudillismo local.

Da Cunha en su celo científicista nos provee un detalle minucioso de la empresa efectuada por Antonio Conselheiro en aras de su comunidad. Veamos, entonces, estos pasajes particularmente representativos. En la presentación de Antonio Conselheiro subtitulada: “Antonio Conselheiro, documento vivo de atavismo”, Da Cunha describe en líneas generales el perfil político, social y espiritual del líder de los *sertanejos* y de sus seguidores.

Todas las creencias ingenuas, desde el fetichismo bárbaro hasta las aberraciones católicas, todas las tendencias impulsivas de las razas inferiores, libremente ejercitadas en la indisciplina de la vida sertaneja, se condensaron en su misticismo feroz y extravagante. Fue simultáneamente, el elemento activo y pasivo del movimiento del que surgió.¹¹⁶

Da Cunha asiente en decir que Antonio Conselheiro «fue simultáneamente, el elemento

¹¹⁵ Luna, Félix (editor): *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires: Planeta (Colección Grandes Protagonistas de la Historia Argentina), 1999.

¹¹⁶ Ídem. P. 98

activo y pasivo del movimiento del que surgió», o sea, que reúne en sí mismo todos los elementos necesarios para convertirse naturalmente en la encarnación política y religiosa de su propio pueblo. Al congregarse el “saber”, el “comprender” y el “sentir” de su “pueblo-masa” se convierte en algo más que un intelectual orgánico: se vuelve su “príncipe”. Aquella figura¹¹⁷ mítica del príncipe de la que habla Gramsci en su estudio sobre Maquiavelo se encarna para los sertanejos en la persona de Antonio Conselheiro puesto que logra congregarse «la voluntad colectiva, que ya ha sido reconocida y hasta cierto punto impuesta en la práctica»¹¹⁸. Esta elevación de un miembro de la comunidad al estatus de figura paradigmática de la voluntad comunitaria sólo se logra por medio de la religiosidad y sus preceptos, de acuerdo al modelo que presentamos en el capítulo anterior y que en gran medida nos explica pormenorizadamente el propio Da Cunha:

El temperamento impresionable le hizo absorber las creencias del ambiente, casi pasivamente, por la gran receptividad mórbida de su espíritu torturado por los reveses y ellas refluyeron después, fuertemente, sobre el mismo medio de donde habían partido, como brotadas de su conciencia delirante.

Es difícil trazar la línea divisoria entre las tendencias personales y las tendencias colectivas; la vida resumida del hombre es un capítulo instantáneo de la vida de su sociedad [...]

Acompañar la primera es seguir paralelamente y con mayor rapidez, la segunda; seguirlas juntas, es observar la más completa mutualidad de influjos.

Considerando al falso apóstol se ve que el exceso de subjetividad lo predispuso a la rebelión contra el orden natural porque siguió la fórmula del delirio propio. No era un incomprendido. La multitud lo aclamaba como representante natural de sus más altas aspiraciones. No por eso fue más allá. No se deslizó hasta la demencia. En el constante peligro de caer en un oscurecimiento completo de la razón, el medio reaccionando a su vez, lo amparó, limitándolo, y lo obligó a adoptar un cierto orden en el desvarío, una coherencia indestructible en todos sus actos y una rara disciplina en

¹¹⁷ Ver cita 59 : concepto de figura en Auerbach

¹¹⁸ Gramsci (1981) (Cuaderno 13 § 1)

todas sus pasiones, de manera que al andar por largos años en sus prácticas ascéticas, el sertón sublevado tuvo en la actitud, en la palabra y en el gesto la serenidad, la grandeza y la resignación soberana de un apóstol antiguo.¹¹⁹

Aunque varios de los aspectos de esta interpretación estén cargados de una fuerte dosis de incomprensión por parte del autor, no queda ciego a la evidencia. Como en muy contadas ocasiones puede verificarse este hecho: el consejero es la encarnación misma del inconsciente colectivo de su propia comunidad. Esta se despoja de su propia voluntad para cedérsela a su líder en una suerte de “contrato social” en el que se crean su propio orden en mutua contención entre la comunidad y el consejero y en contraposición al orden que pretendía imponer el nuevo gobierno republicano.

De acuerdo a como lo vimos anteriormente, el proceso para convertirse en una figura emblemática implica una serie de características físicas, modos de hablar y comportamientos que tienen que quedar en evidencia a los ojos de los miembros de su comunidad. Sobre todo de esa comunidad esparcida por todo el sertón que «necesitaba a alguien que personificase su indefinida idealización y los guiase por los caminos misteriosos de los cielos». Todos estos aspectos son señalados por Da Cunha en el consejero:

Era un siervo ungido para una dura tarea y allá marchó, camino de los sertones bravíos, por largo tiempo, arrastrando su débil esqueleto, arrebatado por aquella idea fija, pero de algún modo, lúcido en todos sus actos, impresionante en su firmeza y siguiendo su objetivo fijo con finalidad irresistible.¹²⁰

La inquebrantable determinación fortalecía su temperamento y le proveía un halo de luz

¹¹⁹ Da Cunha (1980) p.98 - 99

¹²⁰ Da Cunha (1980) P. 100

diferente al de cualquier otro miembro de su comunidad. A esto se le agregaba consecuentemente su aspecto físico: «los cabellos crecidos hasta los hombros, la barba descuidada y larga, la cara como una calavera, la mirada fulgurante, monstruoso en su hábito azul de brin americano, sosteniéndose en el clásico bastón en que se apoya el paso tarde de los peregrinos...» (106). Además, «hablaba con frases breves o con monosílabos. Andaba sin rumbo cierto, de un rancho a otro, indiferente a la vida y a los peligros, alimentándose mal y ocasionalmente, durmiendo al intemperie, a orillas de los caminos, en una penitencia ruda...» (107). En su periplo no falta ningún ingrediente: «Vivía de limosnas y rechazaba los excesos. Lo seguían algunos fieles a quienes no había llamado (108). Había seguido el aprendizaje del martirio tal como lo preconizan los apóstoles de la Iglesia (109)».

Pero sin duda alguna el mayor logro de Antonio Conselheiro fue la fundación de la comunidad de Canudos. La elección del sitio, la organización social y la disposición urbana hacen de este episodio un evento único en la historia de la humanidad. Da Cunha nos dice, una vez más, que los habitantes de Canudos «A falta de hermandad sanguínea, la consanguinidad moral les daba la forma exacta de un clan» (125). Precisamente la moral comunitaria es uno de los lazos identitarios más fuertes puesto que alcanza a la voluntad individual desde su interioridad. Después de haberse opuesto abiertamente a las nuevas reglas republicanas rompiendo públicamente las tablas del orden enviadas desde Bahía para cobrar impuestos, el consejero de manera prudente eligió establecerse en algún rincón del sertón donde pudiera guarecerse de la obvia represalia gubernamental. El sitio elegido fue una antigua estancia abandonada que tenía como particularidad: «Su interesante topografía se amoldaba para la imaginación de aquellas simples gentes al primer escalón, amplio y

alto, de su subida a los cielos...» (121) Como todo profeta bíblico responsable de los destinos de su pueblo el consejero supo conjugar el verbo divino con la realidad terrenal y a sabiendas que él y su gente iban a ser perseguidos por una fuerza poderosa eligió un lugar que estuviera lo suficientemente guarnecido como para soportar cualquier ataque. Antonio Conselheiro había peregrinado por el sertón durante veinte años y lo conocía como la palma de su mano, por lo que el lugar elegido por “inspiración divina” debía ser seguro y contar con los recursos básicos para la vida, por más austera que esta fuera. Canudos contaba con una disposición táctica excelente:

Era el lugar sagrado, circundado por montañas, donde no penetraría la mano del gobierno maldito.¹²¹

Cerrada al sur por el morro, bajando escalonadamente hasta el río, la guardaban al oeste, una muralla y un valle. De hecho, el Vaza-Barris, oprimido entre las últimas casas y los escalones a pique de los morros más altos, torcía hacia el norte convertido en un hondo cañón. Su curso rodeaba, circundaba, la depresión en que se erigía el poblado que quedaba cerrado al este por las colinas, al oeste y al norte por las laderas de las tierras más elevadas, que desde allí se dirigen a los contrafuertes extremos del Cambaio y del Caipa, y al sur por la montaña.¹²²

La designación de “sagrado” indica que el lugar no está determinado solamente por sus características geográficas y morfológicas sino que se le inviste de un aura simbólica que trasciende el utilitarismo terrenal para proyectarlo dentro de la transcendencia celestial. Este detalle es importante puesto que en la formación del imaginario comunitario algo que es sagrado implica que está bajo la protección de Dios. Por eso, a pesar de la dificultad de acceso y de encontrarse en un remoto lugar del sertón, accesible sólo a costo de un penoso andar, Canudos tuvo un crecimiento vertiginoso. De acuerdo a los cálculos reportados se construían alrededor de doce casas por día y lo que para Da Cunha «se construía al azar,

¹²¹ Da Cunha (1980) P. 120

¹²¹ Idem. P. 124

demencialmente» (121) se advirió como una fortaleza inexpugnable frente al ejército republicano.

La disposición urbana y la organización social de Canudos han tenido una transcendencia mayor en la cultura brasileña incluso hasta nuestros días. En efecto, el término utilizado en Brasil para denominar los asentamientos poblacionales inestables o espontáneos que se desarrollaron a partir de la Guerra de Canudos principalmente en las afueras de Rio de Janeiro y San Pablo recibieron el nombre de *Favela*. Precisamente este era el nombre de uno de los morros que circundaban el río Vaza-Barris hasta donde se extendían las construcciones de viviendas en Canudos. Cabe destacar que Da Cunha al referirse a la disposición de la urbanización de Canudos, una vez más, utiliza términos despectivos, precisamente: «La *urbs* monstruosa, de barro, definía bien la *civitas* siniestra del equívoco. » (121) La urbanización tiene la marca de la cultura que la crea. En ese entonces casi todas las ciudades modernas en Sudamérica se regían por los parámetros parisinos no sólo en lo referente al positivismo social sino también en la disposición urbana. En el proyecto de una nación existe una vertiente simbólica muy importante que tiene que ver con la organización del espacio público y la soberanía del territorio nacional. De acuerdo con este modelo los conquistadores españoles destruyeron las organizaciones urbanas precolombinas para imponer los cimientos de su propia civilización organizando las ciudades alrededor de una plaza principal frente a la cual se ubicaban los centros de poder eclesiástico, la iglesia, y gubernamental, generalmente el cabildo. En las últimas décadas del siglo XIX el progresismo nacionalista latinoamericano quiso también derribar estas estructuras juzgas por ellos obsoletas creando en las ciudades grandes avenidas con bulevares en cuyos extremos se ubicaban grandiosos edificios que simbolizaban

materialmente la realización de su proyecto: el congreso nacional y la casa de gobierno. Esta relación histórica entre la cultura y el espacio ha sido estudiada por Fernando Ainsa, quien observa:

Puramente cuantitativos a primera vista, los conceptos relacionados con el espacio expresan, sin embargo, un juicio de valor. [...] A partir del Renacimiento se toma conciencia de que el espacio ha sido desde siempre una experiencia modelada por la cultura. [...] A culturas diferentes corresponden percepciones sensoriales diversas, representaciones cosmogónicas que dividen el espacio primordial entre el cosmos y el caos, lo sagrado y lo impuro, lo civilizado y lo salvaje.¹²³

Por eso, cuando Da Cunha describe la urbanización de Canudos lo hace de manera despectiva sin destacar el interés de que se trataba de una ciudad, la segunda del estado de Bahía después de la capital, que había experimentado un crecimiento exponencial y donde vivían con una gran organización y armonía unas cincuenta mil personas. El desarrollo intuitivo de las ciudades que no han sido planificadas por ninguna institución gubernamental ni privada nunca crece de manera arbitraria, o al azar, sino que siempre sigue un planeamiento acorde a las necesidades de sus habitantes, las cuales muchas veces son muy difíciles de entender por quienes no viven en ellas. Al igual que las actuales *Favelas* cariocas o paulistas más conocidas la planificación de Canudos respondía fundamentalmente a las necesidades de sus habitantes. Por esta razón la iglesia ocupaba la parte central sobre las que convergían todos los pasillos circundantes. Los pasillos no sólo son vías de tránsito sino también tienen un objetivo estratégico ya que es más difícil circular con maquinaria militar por calles angostas, lo que además se presta para una defensa del tipo “guerra de guerrillas”:

¹²³ Fernando Ainsa, *Del espacio vivido al espacio del texto, significación histórica y literaria del “estar” en el mundo*, en *Historia, Espacio e Imaginario*, Jacqueline Covo (Ed.), Villeneuve d’Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 1997 P. 33 - 34

No se distinguían calles. Las sustituían un dédalo desesperante de caminitos estrechísimos, que apenas separaban la barahúnda caótica de los ranchos contruidos al azar, con los frentes vueltos hacia cualquier punto, orientados hacia todos los rumbos, como si todo hubiese sido construido en una noche por una multitud de locos.

Si las edificaciones, en sus modalidades evolutivas, objetivan la personalidad humana, el rancho de techo de barro de los *jagunços* equiparado a los *wigwan* de las pieles rojas, sugería un paralelo deplorable. La incomodidad y sobre todo, la pobreza a niveles repugnantes, traducía, en cierto modo, más que la miseria del hombre la decrepitud de la raza. [La decoración] imitando el mismo aspecto burdo del conjunto, unos santos mal confeccionados, imágenes de líneas duras, que mostraban la religión mestiza: San Antonios proteiformes y africanizados, como fetiches, Marías Santísimas feas como Megeyas...¹²⁴

Por último, la organización social también es un reflejo fiel de la cultura que la concibe. El abrupto crecimiento de Canudos fue directamente proporcional al decrecimiento de los pueblos aledaños que se vaciaban quedando transformados en pueblos fantasmas. Como era de esperar « se estableció un régimen modelado por la religiosidad del apóstol extravagante » (125) El carácter sagrado de la ciudad imponía en gran parte su organización social. De esta manera, así como la ciudad estaba planificada alrededor de la iglesia, la organización social y administrativa convergía en torno a la figura de Antonio el consejero. El consejero por intermedio de sus más íntimos colaboradores proveía de reglas aunque simples muy rigurosas para la convivencia comunitaria. La religiosidad administrativa de Canudos hacía que prácticamente no había delitos sobre la propiedad privada, o sea, que no eran considerados delitos, sobre todo porque la organización social se basaba en un régimen comunitario en el que todos colaboraban con las necesidades del prójimo y de la comunidad. Por el contrario, ausentarse a la celebración de algún rito religioso era considerado una ofensa grave y era castigado en relación a su gravedad litúrgica. Así, el

¹²⁴ Idem. P. 122

orden era dictaminado por el consejero y en consecuencia la población:

Aceptaba a ciegas todo cuanto les enseñaba; inmersas en un sueño religioso, vivían bajo la enfermante preocupación de la otra vida; limitaban el mundo a la línea de serranías que los ceñían y no pensaban en instituciones que les garantizaran destino en la tierra. No les servirían. Candudos era el cosmos. [...]

No querían nada de esta vida. Por eso la propiedad se les volvió una forma exagerada del colectivismo tribal de los beduinos. [...] Los recién venidos le entregaban al Conselheiro el noventa y nueve por ciento de lo que traían, incluyendo los santos que se destinaban al santuario común. Se sentían felices con las migajas restantes. Le sobraban.¹²⁵

Este ejemplo de colectivismo era aberrante a los ojos de Da Cunha. La ausencia de propiedad privada le parecía algo indigno de una sociedad civilizada, sin embargo por aquellos tiempos en Europa comenzaban las luchas ideológicas tendientes a posibilitar la vehiculación de este tipo de sistemas que en Canudo surgió de manera intuitiva sin más teorías que la propia supervivencia. Pensadores como Robert Owen, Bakunín y Marx entre otros planteaban la posibilidad de vivir en una sociedad sin propiedad privada basada en la integración social por medio del colectivismo. Claro está que a todas sus teorías les faltaba un plano esencial para la armoniosa permanencia del sistema que es la religión y sus ritos. Ninguno de los pensadores que idearon un sistema sin propiedad privada tuvo en cuenta la importancia de la religión como fundamento identitario de la comunidad. Sin este elemento Canudos no hubiera existido. Es la fe religiosa la que, sin importar sus dogmas o su respeto por los dictámenes eclesiásticos, posibilitó la existencia y la resistencia en Canudos. Ninguna organización social puede mantener su estabilidad y concordia sin los ritos sociales que le provean la confraternidad necesaria que une a la multitud en un sentir común y único y que los distingue de cualquier otra sociedad por su ejemplaridad. El

¹²⁵ Idem. P. 126

consejero disponía la obligatoriedad de la asistencia de todos los habitantes de Canudos a los rezos que a diario llegaban a transformarse en manifestaciones de éxtasis colectiva:

Al caer la tarde, la voz de la campana llamaba a los fieles para la oración. Cesaban los trabajos. El pueblo se derramaba en la plaza. Se arrodillaba. Resonaba en el aire el coro del primer rezo. [...] Fulguraban las hogueras que por costumbre se encendían alrededor de la plaza. Y sus resplandores encuadraban la escena medio ahogada en las sombras.¹²⁶

En general, los rezos se prolongaban. Recorridas todas las escalas de las letanías, todas las cuentas de los rosarios, rimados todos los benditos, todavía quedaba la ceremonia última del culto, el remate obligado. Era el besado de las imágenes. Lo había establecido el Conselheiro, completando en el ritual fetichista la transmutación del cristiano incomprendido.[...] Antonio Beatinho, el encargado del altar tomaba un crucifijo, lo miraba con la mirada de un faquir en éxtasis, lo apretaba contra su pecho, postrándose profundamente y le imprimía un prolongado beso [...] Y detrás venían en sucesión, todos los santos, registros, verónicas y cruces, lentamente entregados a la multitud ávida, que pasaban una por una, por todas las manos, por todas las bocas y por todos los pechos. [...] Pero el misticismo de cada uno iba, poco a poco, confundándose en la neurosis colectiva. [...] Y se acumulaba la embriaguez y el atontamiento de aquellas almas simples. [...] Estallaban exclamaciones entre piadosas y coléricas, hacían movimientos compulsivos, de iluminados [...] caían en las contorsiones violentas de la histeria [...] ¹²⁷

Pero de pronto el tumulto cesaba. Quedaban todos sin aliento, los ojos puestos en el límite de la plaza, junto a la puerta del Santuario abierta y encuadrando la figura singular de Antonio Conselheiro.¹²⁸

Da Cunha nos describe un espectáculo que las sociedades modernas han visto muchas veces cuando han sido sometidas a líderes populistas. La veneración a esa figura que logra la simbiosis social pareciera ser un estigma en las culturas populares. Lo que la imposición sistemática de una hegemonía moderna, democrática y republicana nunca logró, o sea, el consenso ideológico social, estos líderes populares lo logran en sus comunidades con un

¹²⁶ Idem. P. 131

¹²⁷ Idem. P. 134

¹²⁸ Idem. P. 135

vigor que alcanza el fanatismo. Sin duda, como lo deja en evidencia Da Cunha este tipo de manifestaciones, desde una perspectiva moderna, siempre han sido desprestigiadas con todo vigor; aún así siguen manifestándose en todas las sociedades por más progresistas que sean. En lo que nos concierne, el detalle de la empresa del consejero y la descripción degradante que le dedica Da Cunha muestra de manera inequívoca las tensiones que se desarrollan entre dos maneras distintas de concebir el mundo, coincidentes en un mismo territorio, y que tal vez no sean más que la imagen especular de una misma figura. Posiblemente lo que estos llaman saber, doctrinas, razón, sociedad y materialismo aquellos lo llamen fe, culto, la voz de dios, comunidad y espiritualidad. De ahí que alcancen tanta repercusión para el pensamiento actual las palabras de Jacques Derrida donde afirma:

Jamás hay que tratar como un accidente la fuerza del nombre en lo que pasa, se hace o se dice en nombre de la religión [...] Pues, directamente o no, la teología política es, como todos los conceptos que adosamos sobre estas cuestiones, comenzando por el de democracia y el de secularización, ver del derecho a la literatura, no solamente europea sino greco-cristiana, greco romana. Estaremos aquí sitiados por todas las cuestiones del nombre, y de lo que “se hace en nombre de”: cuestiones del nombre “religión”, de los nombres de Dios, de la pertenencia y de la no pertenencia del nombre propio al sistema de la lengua, o sea de su intraducibilidad pero también de su iterabilidad (quiere decir de lo que lo hace un lugar de repetitividad, de idealización y entonces, ya, de tecno-ciencia de teletecno-ciencia en la apelación a distancia) de su relación a la performatividad de la apelación en la plegaria (donde como lo dice Aristóteles, esta no es ni verdadera ni falsa) de su relación a lo que, en toda performatividad como en toda dirección y en toda atestación, convoca la fe del otro y se despliega entonces en una fe jurada.¹²⁹

3.3 Sustrato cultural e identidad nacional en Brasil

¹²⁹ Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Paris, Ed. Du Seuil, 2001. P. 14 - 15

El tema de la identidad nacional se condujo en Brasil como una suerte de psicoanálisis permanente, sobre todo a partir de la primera impresión de *Os Sertões*. La ejemplaridad de este texto consiste en poner en tela de juicio dos temas capitales para la conformación nacional de Brasil: las conclusiones históricas de la guerra de Canudos y la conformación del acervo cultural brasileño. Como bien lo señala Antonio Cándido, uno de los más preeminentes intelectuales brasileños del siglo XX:

Gracias a la conjunción de un acontecimiento dramático, de la ferviente imaginación de un observador privilegiado y de la fuerza de un estilo enfático, la opinión pública sintió que la sociedad brasileña reposaba sobre una contradicción entre el progreso material de las áreas urbanizadas y el atraso que marginalizaba a las poblaciones aisladas del interior. [...] Uno de los motivos de esto [el éxito de *Os Sertões*] pudo haber sido el hecho de haber despertado, en la conciencia de las clases medias, el sentido de los problemas que ella ignoraba o recalca.¹³⁰

Es verdad que el debate estaba instalado en los medios de comunicación masiva pero en los círculos sociales a los que se dirigía este libro era necesario proponer un debate mucho más profundo que el que exponían los diarios metropolitanos. Indudablemente Da Cunha se dirige a un público que frecuenta la literatura como medio de información dado que su pretensión no es escribir una novela sino “denunciar un crimen”. Claro que no se trata sólo de una denuncia sino del análisis pormenorizado de las causas que suscitaron los dramáticos acontecimientos ocurridos en Canudos. Sus consecuencias eran de dominio público. *Os Sertões* cuenta con el aval de las características mencionadas por Candido para convertirse en un clásico. Además, más allá de los incisivos prejuicios positivistas que habitan el texto de *Os Sertões* existe, por parte de Euclides Da Cunha, una profunda honestidad intelectual que traspasa tanto su exacerbado progresismo como su propia

¹³⁰ Antonio Cándido, *Iniciação a la literatura brasileira, resumo para principiantes*. Sao Paulo, Humanitas Publicacoes, 1999. P. 64

biografía¹³¹. Esta honestidad le provee al tratamiento del conflicto la lucidez necesaria para trascender en el tiempo.

Este conflicto surge, como lo había señalado en capítulos anteriores, de la arbitrariedad que existe en la imposición de prácticas improcedentes, las cuales al amparo del universalismo moderno crean monstruosidades gubernamentales y legislativas que luego son muy difíciles de justificar. Brasil fue sólo un eslabón más en esta larga cadena que no detiene su andar. Este país ocupa actualmente casi la mitad del continente sudamericano extendiéndose sobre territorios morfológicamente muy diversos, que van desde la impenetrable selva amazónica, al agreste sertón nororiental, el litoral atlántico, la meseta del mato grosso y las templadas praderas de Río Grande Do Sul. Brasil no escapa al paradigma latinoamericano en el que la literatura se conjuga con su geografía para comprender su idiosincrasia nacional. De hecho, en esta manera de comprender al hombre, *Os Sertões* marca el camino a las futuras generaciones de escritores brasileños que se han explayado sobre este tema. Por eso, en Brasil, aún más que en el resto de los países latinoamericanos, se vuelve sumamente ineficiente la tarea de abstracción interpretativa de determinar la identidad nacional bajo pautas de sincretismo socioculturales y morfología geográfica, por lo que esos esfuerzos intelectuales terminan convirtiéndose en ensayos de problematización recurrente.

Uno de los primeros planteamientos alrededor del tema de la identidad nacional fue la imposibilidad de que la totalidad del país se conformara a las reglas de una nación moderna, o sea, republicana y democrática. A este debate lanzado por Raimundo Nina

¹³¹ Euclides Da Cunha es un héroe nacional que murió en circunstancias muy poco heroicas. Al respecto llama la atención como los prólogos de casi todas las ediciones de *Os Sertoës* intentan justificar esta situación.

Rodrigues¹³², Euclides Da Cunha le agrega un vértice más dramático: ¿cómo dos esferas culturales diferentes pueden convivir en el seno de una misma nación sin violencia? Ambos plantean la problemática cegados por el positivismo, al cual consideran la mejor manera de entender el mundo. Recordemos que Gramsci observa que “para una élite social, los elementos de los grupos subalternos tienen siempre algo de bárbaro y patológico.”¹³³ Entonces, para ellos el problema a resolver es encontrar la manera de imponerles el “progreso” europeo a los “remanentes” culturales de la colonia sin acabar con ellos. Esto debido a que Da Cunha no reniega en ningún momento del progreso y sus beneficios. Por el contrario, trata de plantear la posibilidad de encontrar una forma viable de domesticar la inquebrantable resistencia que oponen las masas populares a las bondades modernas.

Siguiendo con la lógica positivista impuesta por los impulsores de la nación se hace evidente que la violencia ejercida por el Estado a la comunidad de Canudos tiende a inscribir un estado de derecho en toda la extensión de su territorio sobre todo cuando se enfrenta a una contestación a ese derecho basada en una pretensión de libertad sin un fundamento solvente. Walter Benjamin explica las pautas de estas circunstancias en términos jurídicos:

Pues el derecho positivo, cuando es consciente de sus raíces, pretenderá sin más reconocer y promover el interés de la humanidad por la persona de todo individuo aislado. El derecho positivo ve ese interés en la exposición y en la conservación de un orden establecido por el destino. Y aun si este orden – que el derecho afirma con razón que custodia – no puede eludir la crítica, resulta impotente respecto a él toda impugnación que se base sólo en una “libertad” informe, sin capacidad para definir un orden superior de libertad. Y tanto más impotente si no impugna el ordenamiento jurídico mismo en todas sus partes, sino sólo leyes o hábitos jurídicos, que luego por lo demás el derecho toma bajo la custodia de su poder, que consiste en que hay un solo destino y que justamente lo que existe y sobre todo lo que amenaza,

¹³² Raimundo Nina Rodrigues, *As coletividades anormais*, Rio de Janeiro, Etnografia Brasileira, 1939

¹³³ Gramsci (*Cuaderno 25 § 1*)

pertenece irrevocablemente a su ordenamiento.¹³⁴

Justamente es ese destino superior que invoca el positivismo nacionalista estatal el que se pone en tela de juicio con los sucesos ocurridos en la guerra de Canudos y que posteriormente desencadenarán una serie de planteamientos tendientes a problematizar el modelo identitario propuesto. Aun si ese insípido intento de libertad haya sido extremadamente informe e impotente frente al ordenamiento político estatal. Como lo destacamos anteriormente *Os Sertões*, en un principio, no fue concebido con la voluntad de cuestionar el modelo positivista-progresista sino denunciar sus métodos. Sin embargo, el impacto causado en la opinión pública por ese texto generó una polémica que fue más allá de una crítica de la violencia ya que derivó en una crítica de la identidad cultural nacional.

Este replanteamiento cultural afectó las fibras sensibles de una sociedad en formación cuyos atributos eran aún inconsistentes. De toda evidencia la represión desplegada contra Canudos fue desproporcionada. Lo que en un principio debía ser un llamado al acatamiento a las nuevas leyes republicanas se transformó, a causa del orgullo expuesto por los canudenses en la defensa de su fe, en un castigo divino. El orgullo atrajo sobre la población de Canudos el exterminio ya no porque significara un desacato sino porque significaba un reto al destino de una lucha por la imposición de una ideología transcendental. En el fondo, es el heroísmo ante la aberrante violencia padecida lo que el pueblo brasileño busca para verse reflejado como pueblo, como nación, para representarse a sí mismos en su admiración por los insurrectos de Canudos.

Por supuesto que una identificación cultural no puede solamente fundamentarse en

¹³⁴ Walter Benjamin, Para una crítica de la violencia, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1995. P. 24

relación al heroísmo, sobre todo teniendo en cuenta los parámetros a los que hay que atenerse a la hora de producir un discurso que justifique las razones de su legitimación. Este principio tiene una aplicación de consecuencias extremadamente apremiantes por lo que su realización se volvió incisivamente reincidente. A partir de la primera publicación de *Os Sertões* la proliferación de textos que abordaban el tema de la identidad cultural brasileña fue abundante tanto en la vertiente ensayística como en la ficcional. La fijación de los límites culturales identitarios capaces de crear un arquetipo nacional que conduzca al establecimiento de una paz social se reveló una tarea ardua e inconsecuente debido a que casi todos los intentos apuntaban a plasmar de manera teórica la pluriculturalidad brasileña guiándose de acuerdo a parámetros étnicos, geográficos o religiosos. Cuando en realidad si bien estos intentos acertaban en leer en el substrato del imaginario popular su identificación con Canudos no era por ninguna otra razón que por el carácter simbólico del heroísmo expuesto por los canudenses en defensa de su fe. En otras palabras, a pesar de la drástica derrota de los hombres del Consejero su valor y heroísmo dejó una profunda huella en el imaginario de un pueblo que buscaba en el heroísmo canudense la identificación con la que querían verse representados a sí mismos. En efecto, los héroes que luchan a muerte en defensa de valores nobles y existenciales desde la antigüedad se ha constituido como una de las manifestaciones figurativas más persuasivas a la hora de conformar el acervo cultural de un determinado grupo social. Thomas Carlyle estudió detenidamente este fenómeno llegando a conclusiones muy ilustrativas respecto de esta explicación: “*In books lies the soul of the whole Past Time; the articulate audible voice of the Past, when the body and material substance of it has altogether vanished like a dream.*”¹³⁵ Los ejemplos son

¹³⁵ Sobre los grandes héroes de la literatura y su influencia en la conformación del acervo cultural, ver: Thomas Carlyle, *On heroes and hero worship and the heroic in history*, 1841

numerosos tanto entre los personajes mitológicos como Hércules, Perseo, Sansón o Roldán como entre personajes históricos de la talla de Sócrates, Jesús, Juana de Arco o más contemporáneos como lo son Ernesto “el Che” Guevara y Monseñor Oscar Romero. Se produce entre el héroe y el individuo una relación intrínseca, en el reflejo de la idealidad. Una idealidad con la que los individuos se comprometen y toman como referencia de vida. Otra de las ideas claves para la comprensión de la articulación del o los héroes de una epopeya en la conformación de la figura identitaria nacional se basa en otra afirmación del mismo libro de Carlyle, donde dice: “*A man lives by believing something; not by debating and arguing about many things*”. Lo cierto es que la representación del heroísmo o la encarnación de este sentimiento en la figura de un héroe desde tiempos remotos ha servido para que los miembros de una comunidad desarrollen un vínculo profundo entre la proyección de sus valores, sueños y ambiciones y la ejemplaridad expuesta por su héroe. Dijimos anteriormente que los primeros símbolos identitarios de las embrionarias naciones latinoamericanas fueron los héroes de las guerras de independencia aunque por distintas razones estos no llegaron nunca a lograr la unanimidad popular. El héroe es la figura encargada de satisfacer los valores de bondad y nobleza que van a caracterizar a un grupo cultural. Al igual que los santos católicos que son los héroes del catolicismo, los héroes populares constituyen el nexo entre la esfera terrenal y celestial o lo que es lo mismo entre el mundo inmanente y trascendente. Por medio de los héroes una realidad histórica se transforma en un mito legendario en el que se apoya la identidad popular. Los sucesos de Canudos no dejaron a nadie impasible, *Os Sertões* al darle forma a esos conocimientos incompletos, esparcidos en los diarios metropolitanos, da forma al mismo tiempo a la

epopeya. Lo llamativo de este caso es que, contrariamente a todos los otros héroes históricos o legendarios que eran creados y difundidos por las instancias de poder para reforzar la unidad comunitaria, *Os Sertões* proveyó la espontánea representación de una comunidad que contribuyó por la fuerza de la imagen de su excepcional heroísmo, tenacidad y espiritualidad, así como por la relación de fuerzas beligerantes y los condicionamientos históricos, geográficos y económicos que se describen en el texto, a exaltar y fortalecer la unidad nacional brasileña.

Es cierto que el debate ya estaba instalado en la sociedad previamente a la primera publicación de *Os Sertões* pero el efecto producido por este texto no sólo reavivó la polémica sino que instaló una figura conciliadora en el imaginario popular brasileño. Como lo pudimos constatar en el punto precedente la intencionalidad de Euclides Da Cunha se resumía a denunciar un estado de situación, sin, por lo tanto, poner en tela de juicio la legitimidad del sistema republicano progresista nacional. A pesar de esta voluntad su obra fue leída como una epopeya épica cuyo héroe es una comunidad de gente desamparada. Para entender la instrumentación que opera en el naciente pueblo brasileño esta imagen de Canudos es provechoso remitirse a la definición de Epopeya como la narración extensa de acciones trascendentales o dignas de memoria para un pueblo en torno a la figura de un héroe que representa sus virtudes de más estima. Es evidente que Da Cunha no tenía en mente escribir una epopeya ni mucho menos, más aún teniendo en cuenta su convencimiento por el positivismo progresista y de su estilo realista cuasi-científico. Ese desplazamiento semántico que se produce en la interpretación de *Os Sertões* se debe a que en toda obra hay una acometividad que no logra inscribirse en los cauces del conocimiento objetivo ni en la fuerza discursiva de la empresa moderna. El aura que habita en *Os Sertões*

no se deja aprehender fácilmente por ninguna teoría histórica, sociológica ni literaria, por esa razón, a más de cien años de su primera publicación, este texto sigue planteando diversas controversias intelectuales aunque nadie dude que desde un principio se haya transformado en un ícono de la identidad cultural brasileña.

Para entender la magnitud de la obra de Euclides Da Cunha es preciso destacar el desconcierto que causó su publicación en la crítica metropolitana, no solamente en el momento de su publicación en 1902 sino aún en los años subsiguientes. Por un lado se encuentran los que afirman abiertamente este desconcierto como Franklin de Oliveira: *É uma obra sem carteira de identidade. A natureza de seu ser, enquanto obra literária, permanece indecifrada. É impressionante verificar como sua realidade ontológica persiste incapturável pela crítica literária.*¹³⁶ Este tipo de intelectuales perciben algo importante algo revolucionario para la literatura y la cultura brasileña sin poder precisar a ciencia cierta de qué se trata. Por esa razón luego se pregunta: *afinal, o que é Os sertões?* Por otra parte, hay otros intelectuales como Afrânio Coutinho que arriesgan posiciones más definidas, inscribiendo esta obra como un eslabón más dentro de una larga cadena de grandes obras que supieron delinear el ámbito cultural de la humanidad. Al respecto afirma que: *Trata-se de romance-poema-epopéia. Uma epopéia épica, narrativa heróica, da família de Guerra e paz, e cujo antepassado mais ilustre é a Ilíada.*¹³⁷ Esta abstracción intelectual consistente en designar a *Os Sertões* como una epopeya marca los tintes nacionalistas tendientes a encumbrar a esta obra en una susodicha gesta noble del pueblo brasileño, siguiendo el ejemplo forjado por los griegos antiguos y continuado por romanos, germanos, franceses,

¹³⁶ Franklin de Oliveira, *Euclides da Cunha: a espada e a letra*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1983

¹³⁷ Afrânio Coutinho, *A literatura no Brasil: Realismo, Naturalismo, Parsianismo*, Vol. 3, Rio de Janeiro, Ed. Sul Americana, 1969

españoles, etc. Este tipo de lectura tiende en alguna medida a desculpabilizar a la nación brasileña por el exterminio de la comunidad de Canudos ya que si se trata de una epopeya los héroes necesariamente son los canudenses, quienes exhiben un espíritu noble y heroico frente a la exagerada violencia con que fueron exterminados. Desde esta perspectiva, el deseo de transformar a los protagonistas históricos va cimentando con el correr de las publicaciones críticas la consolidación de *Os Sertões* como un baluarte de la identidad brasileña. Otro elemento a tener en cuenta en el análisis del impacto que produjo este texto en el seno de la cultura de Brasil es que más allá de los designios de la producción editorial, de la crítica y de los lectores este texto formula una serie de demandas sociales que confrontaban en ese momento a las áreas metropolitanas con las áreas rurales.

La consagración de *Os Sertões* se debe, más allá de cualquier otro punto, sin duda justificado, a su carácter fundador. Este libro no solamente da el puntapié inicial a un tipo de literatura que caracteriza a Brasil donde se conjugan, en un mismo texto, factores históricos, políticos, sociológicos, literarios, culturales específicos de un tiempo de formación institucional. Es verdad que son numerosos los autores que escribieron sobre Canudos pero Euclides Da Cunha casi sin proponérselo invistió a su denuncia social, política, histórica de un aura de leyenda y sin proponérselo escribió una epopeya que le dio a la nación brasileña la unidad multicultural que necesitaba. El aura que envuelve a *Os Sertões* no es producida por el voluntarismo de su autor y ni siquiera por un esfuerzo premeditado de la crítica sino por los tintes épicos de su factura y por la proyección figurativa que lograron aquellos intelectuales, quienes establecieron una función de autoidentificación entre este texto y la identidad nacional brasileña. La crítica a lo largo de los más de cien años de historia ha versado sobre los más extremos tópicos en la lectura de

este libro, yendo desde la justificación del opresor a la defensa del oprimido, de la visión de un hecho real a la visión personal de un autor y desde una estética científica a una poética. Todo el espectro de posibilidades ha sido cubierto; sin embargo, la gran trascendencia que ha logrado este texto y que ha dado gran renombre a su autor se debe a esa estructura profunda que sólo se capta una vez terminada la lectura completa del libro. Es improbable pensar que un lector haya alguna vez leído *Os Sertões* sin conocer su argumento y su final, por lo tanto, ya desde un principio estamos en presencia de un texto atípico que generará otros tipos de lecturas tendientes a contrastar las afirmaciones del texto con la realidad de los hechos o con una crítica social, política o ideológica. Pero, contrariamente a lo que cabría esperar, una vez termina la lectura tenemos la fuerte sensación de haber leído una epopeya, o sea que si nos remitimos al consabido “contrato de lectura” nos damos cuenta que en vez de haber leído una crítica hemos leído una historia heroica digna de los grandes maestros del género. Encontramos en *Os Sertões* todos los condimentos imprescindibles para la realización de una epopeya: hay un protagonista, el héroe: los sertanejos, la narración de sucesos extraordinarios que constituyen la gloria de un pueblo donde se describen sus costumbres, valores, aspiraciones e ideales; un enfrentamiento entre el protagonista y un antagonista; una serie de obstáculos a logro de cometidos y un final dramático. Incluso a nivel estructural podemos reconocer este texto como una epopeya: 1- comienza con el anuncio de los hechos que motivan la narración, en este caso el rapsoda es Euclides Da Cunha; 2- existe una divinidad en la que el protagonista busca inspiración y fuerzas, en este caso se trata de Antonio, el consejero; 3- hay un nudo o relato de la acción y de los obstáculos que se presentan como lo son las tres primeras campañas del ejército hacia Canudos; 4- un desenlace dramático representado por la exterminación de la gente de

Canudos, o la muerte del héroe; 5- el epílogo, que es una especie de conclusión que cuenta lo ocurrido después de la acción, en este caso lo ocurrido después es de público conocimiento pero en lo que a la obra se refiere Da Cunha concluye su libro con dos líneas: “Es que aún no existe un Maudsley para las locuras y los crímenes de las nacionalidades...”¹³⁸ En esta conclusión se pone de manifiesto el carácter colectivo y social que el autor quiere darle a los sucesos de Canudos. Son precisamente estas características que afloran en el texto de *Os Sertões* las que entronan a los habitantes de Canudos como la figura que encarna el espíritu nacional brasileño. Cada uno de los puntos destacados cumple un rol específico y todos en su conjunto colaboran en la creación del aura que envuelve a la obra y donde los sertanejos se convierten en los héroes nacionales por excelencia. Todo esto a pesar de la intencionalidad de Da Cunha de seguir los pasos del “narrador sincero” de Taine y del pretexto de “denunciar un crimen”. A esto se le agrega el efecto que produce naturalmente o que han producido históricamente las epopeyas y que tiene que ver con la exaltación de las características distintivas de un pueblo en su inscripción histórica. En definitiva, la razón narrativa pone de manifiesto en el relato la posibilidad que ofrece una trama de constituir las relaciones de historicidad, de causalidad y de contraposiciones entre los acontecimientos. Como deja entrever Walter Benjamin, en el arte del narrador subyace una racionalidad que articula y orienta los sucesos hacia un sentido cabal despojado de todo intelectualismo.

Podemos ir más lejos y preguntarnos si la relación del narrador con su material, la vida humana, no es de por sí una relación artesanal. Si su tarea no consiste, en elaborar las materias primas de la experiencia, la propia y l

¹³⁸ Da Cunha (1981) Este último capítulo tiene en esta edición una cita que dice: Este célebre capítulo de dos líneas además de la proeza retórica, ha sido objeto de interminables polémicas, porque su construcción abierta posibilita varias interpretaciones. Obsérvese la ampliación en el pasaje de lo singular y anatómico (el crimen y la locura investigados mas no encontrados en el cráneo de Antonio Conselheiro) hacia el colectivo y el social.

ajena, de forma sólida, útil y única. Se trata de una elaboración de la cual el proverbio ofrece una primera noción, en la medida en que lo entendamos como ideograma de una narración. Podría decirse que los proverbios son ruinas que están en el lugar de viejas historias, y donde la hiedra en la muralla, una moraleja trepa sobre un gesto.¹³⁹

Ese narrador, Euclides Da Cunha, aunque en este caso no haya sido consciente de su función, esta función de narrador benjaminiano, logra apaciguar los fantasmas de un sufrimiento nacional. Esto no lo realiza necesariamente por la lógica de su voluntad sino por un gesto propio del narrador, un gesto que deriva en la constitución del alma de una nación que precisa absolver sus pecados.

¹³⁹ Walter Benjamin, *El narrador*, Madrid, Ed. Taurus, 1991. Apartado XIX

CAPÍTULO 4:

La puesta en escena de la historia:

La guerra del fin del mundo

de Mario Vargas Llosa

4.1 Génesis de la novela

Euclides da Cunha, en un libro ignorado por Runeberg, anota que para el heresiarca de Canudos, Antonio Conselheiro, la virtud «era una casi impiedad».

Jorge L. Borges, *Las tres versiones de Judas*, Artificios

El consejero hizo el milagro, volvió oveja al lobo, lo metió al redil. Y por volver ovejas a los lobos, por dar razones para cambiar de vida a gentes que sólo conocían el miedo y el odio, el hambre, el crimen y el pillaje, por espiritualizar la brutalidad de estas tierras, les mandan Ejército tras Ejército, para que los exterminen. ¿Qué confusión se ha apoderado del Brasil, del mundo, para que se cometa una iniquidad así?

Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*

Ochenta años separan la aparición de “*Os Sertões*” de Euclides Da Cunha y “La guerra del fin del mundo” de Mario Vargas Llosa. En este lapso de tiempo se llevó a cabo en Brasil la consolidación de las instituciones de gobierno y se afianzó una producción cultural heterogénea con rasgos propios que identifica sin equívocos a la identidad nacional brasileña. Son muchos y destacados los nombres que en sus obras fueron modelando, al amparo de *Os Sertões*, la representación de la idiosincrasia de un pueblo con características múltiples y diversas. Sin embargo, como lo propusimos en la introducción, de aquellos mártires de Canudos no quedan más que vestigios arqueológicos, piezas de museo que testimonian la verdad de un hecho histórico pero que de ninguna manera conforman una fuerza política o social, ni siquiera a nivel simbólico. La situación de los naturales herederos de la comunidad de Canudos es más grave aún, puesto que los habitantes del

sertón bahiano sólo volvieron a sentir el poder del gobierno federal sobre sus espaldas en 1940, cuando el presidente Getúlio Vargas visitó el sitio de *Belo Monte*, nombre que había dado Antonio Conselheiro a Canudos, con la intención de construir una represa. Diez años más tarde comenzó la diligente construcción del dique, por lo que los sobrevivientes de la comunidad de Canudos se vieron obligados a esparcirse en los pueblos aledaños. En 1969, finalmente, desaparecieron todos los vestigios de Canudos bajo las aguas de la represa de Cocorobó. A fines de los años setenta, cuando Vargas Llosa visitó el lugar pudo corroborar que el único indicio material visible de la Guerra de Canudos era la cruz que había coronado la iglesia de *Monte Belo* que había sido construida por inspiración de Antonio Conselheiro. Esa cruz, que lucía ornada con los impactos de balas recibidas durante el ataque final a Canudos, había sido trasladada por los lugareños hacia la cumbre del *Alto da Favela*, la colina desde la que lanzó su último ataque el ejército republicano contra los defensores del consejero y la misma en la que perdiera la vida el famoso coronel Moreira César, símbolo del progresismo republicano decimonónico en Brasil. Los esfuerzos del gobierno federal por destruir toda huella del consejero y su herencia no se remiten solamente a borrar sus huellas sobre el sitio de Canudos sino también su cuerpo. En efecto, el 3 de marzo de 1905 un incendio en la Facultad de Medicina de Salvador en Bahía destruyó la cabeza de Antonio Conselheiro, que se encontraba allí para ser estudiada desde el momento en que terminó la guerra. De hecho, el Dr. Raymundo Nina Rodrigues, primer examinador del cráneo, había dictaminado que era necesario conservar el cráneo del consejero porque en él estaban estampados los rasgos de “la locura, la demencia y el fanatismo”, de acuerdo a los principios de la frenología, ciencia que relacionaba la forma

del cráneo con el carácter y los rasgos de la personalidad de un individuo.¹⁴⁰ Sin embargo, a pesar de todos los intentos del gobierno federal por ocultar ese pasado vergonzoso, según Vargas Llosa, los lugareños guardan en su imaginario religioso la entrañable presencia del consejero como la imagen de alguien que sigue vivo y que los acompaña permanentemente en su vida cotidiana. Para Vargas Llosa, el consejero sustentado en el profundo poder de su prédica sigue:

[...] convirtiendo todo lo que es defecto en virtud. Lo que les dio (el consejero) fue la posibilidad de interpretar, de ver esa condición desamparada, trágica que ellos tenían, como algo que podía enorgulleclos y dignificarlos. Es decir: el ser extremadamente pobre, gracias a la prédica del consejero, se convirtió en ser un elegido, en una señal de elección. Ellos eran los más pobres porque habían sido elegidos. Eran los llamados, porque ser el más pobre era ser el más puro, de cierta forma. Era poder asumir de una manera más íntegra, más completa, la fe, la creencia en Dios¹⁴¹

Los habitantes del sertón de Bahía siguen cultivando su creencia en el consejero como un símbolo que los distingue y los honra. Todos dicen tener un ancestro que peleó en la guerra de Canudos defendiendo al consejero. Incluso, cuenta Vargas Llosa, hay sacerdotes que furtivamente defienden la doctrina del consejero, la única capaz de darle cierto orgullo y

¹⁴⁰ El Dr. Raymundo Nina Rodrigues publica un artículo en los *Annales Médico-Psychologiques* y en la *Revista Brasileira* donde vuelca sus conclusiones sobre el análisis del cráneo del consejero. Ese artículo será publicado cuarenta años más tarde en una publicación colectiva organizada por Arthur Ramos bajo el título de *Colectividades Anormaes*. Para tener en cuenta el tipo de mentalidad que reinaba en el mundo académico brasileño en aquella época basta con citar el nombre de las publicaciones de Nina Rodrigues para darse una idea: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894). Salvador. Livraria Progresso, 1957; *O animismo fetichista dos negros baianos* (1900), com prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira S.A., 1935; *O alienado no Direito Civil Brasileiro* (1901). Rio de Janeiro. Editora Guanabara, sdp (provavelmente 1933); *Manual de autópsia médico-legal*. Salvador. Reis & Comp., 1901; *Os africanos no Brasil* (1932). São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1977; *Colectividades anormaes*, coletânea de artigos, organização e prefácio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira S. A., 1939. Fuente : <http://www.sbhbm.org.br/index.asp?p=medicos_view&codigo=200>

También citado en:

Lori Madden, *Evolution in the Interpretations of the Canudos Movement: An Evaluation of the Social Sciences*, *Luso-Brazilian Review*, Vol. 28, No. 1, Messianism and Millenarianism in the Luso-Brazilian World (Summer, 1991), pp. 59-75

Robert M. Levine, *Canudos in the National Context*, *The Americas*, Vol. 48, No. 2 (Oct., 1991), pp. 207-222

¹⁴¹ Ricardo A. Setti, "Diálogo con Vargas Llosa" (1988), San José de Costa Rica, Editorial Kosmos, 1988.

dignidad a la extrema austeridad con que se vive en el sertón aún hoy en día en contraposición con la exuberancia con la que se vive en las costas.

Mario Vargas Llosa, a partir de una exhaustiva investigación sobre la campaña de Canudos, escribe una novela única para los estándares de la época en América Latina, no por su confección sino por su contenido y porque hasta ese momento la casi totalidad de los escritores latinoamericanos se habían dedicado casi exclusivamente a escudriñar problemáticas socioculturales e históricas propias de sus respectivos países. Algunos novelistas, muy pocos, trataron en sus escritos temas concernientes a los países latinoamericanos en su conjunto, inspirados en las prerrogativas de aquellos héroes de la independencia que vislumbraron una América unida en un solo país. Hay otros quienes trataron temas históricos comunes con sus países limítrofes por haber estado políticamente unidos en la época colonial, como por ejemplo: Uruguay y Argentina, Bolivia y Perú, Colombia, Ecuador y Venezuela, etc. Tal vez la única novela con la que se puede emparentar a *La guerra del fin del mundo* dentro del espacio cultural latinoamericano y que también ha logrado formar parte del canon académico sea *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier publicada en 1949. Esta novela narra la historia de la revolución de la independencia en Haití, la primera en América Latina, la cual además de haber sido protagonizada por esclavos negros - lo que es absolutamente inédito hasta ese momento - muestra las particularidades de lo que el propio Carpentier definió como un rasgo distintivo de la cultura popular latinoamericana: ” lo real maravilloso”¹⁴². En esta novela Alejo Carpentier, a través de la narración de los sucesos ocurridos durante la revolución haitiana, proyecta la imagen estructural de una situación sociopolítica vivida en distintos grados en

¹⁴² Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 2004

todos los países de América Latina. Se trata de la lucha por la prevalencia cultural, ideológica e institucional. Carpentier en esta novela cuestiona la imposición de parámetros europeos como estructuras universales poniendo de manifiesto la existencia de una lógica auténticamente latinoamericana. Más allá de la validez que pueda tener la posición de Alejo Carpentier es interesante destacar el gesto de que ésta novela problematiza la universalidad de los valores euro-centristas confrontándolos a otras posibilidades de observación y representación de la realidad.

En el caso de *La guerra del fin del mundo* por tratarse de un escritor que escribe una novela sobre uno de los temas centrales para la historia sociocultural y política de un país que no es el suyo, que no tiene tampoco una historia común con el suyo y que ni siquiera comparte el mismo idioma resulta por demás atípico. Este dato que a primera vista pareciera anodino tiene una importancia capital en la confección de la narración, debido principalmente a que la novela no toma partido por ningún posicionamiento ideológico ni político. No apunta a defender o destacar una moral nacionalista ni tampoco se intenta rescatar del olvido algún suceso histórico desconocido y ni siquiera se trata de victimizar a ninguna de las partes beligerantes. Se trata de una novela sin héroes ni traidores, una novela despojada de la afición natural que tiene su autor por el protagonista o por las víctimas, una novela en la que se desdibuja la conciencia moral que guía naturalmente las acciones de los personajes principales en toda trama. Esto, seguramente se deba principalmente a dos factores: primero, a que el interés de Vargas Llosa por Canudos fue fortuito, surgió de las cenizas de un proyecto fracasado, el de escribir un guión para una película sobre la Guerra de Canudos en colaboración con Ruy Guerra; segundo, a que por tratarse de un extranjero puede tomar una distancia objetiva para narrar los acontecimientos con toda libertad. A

pesar de la fuerte implicación semántica que va aparejada a estos dos factores, *La guerra del fin del mundo* desde la primera publicación en 1981 logró ubicarse entrañablemente dentro del andamiaje cultural de la literatura canudense.

En el mundo de la literatura occidental podemos emparentar a *La guerra del fin del mundo* con *La guerra y la paz* de León Tolstoi. Ambas mueven grandes masas de personajes que se desarrollan en función de los códigos culturales de su estirpe. Las dos describen momentos históricos transcendentales para los países en que se llevaron a cabo a través de la vida íntima de sus personajes esbozando una crítica de los acontecimientos más de manera estructural y formal en cuanto a la cultura que mueve a los personajes que como soporte a una tesis predeterminada. A pesar que una gran parte de la crítica especializada haya planteado la idea de que Vargas Llosa expone una crítica del fanatismo en esta novela no resulta evidente esta afirmación. Por el contrario, al igual que la obra cumbre de Tolstoi la vida de los personajes alternan momentos en los que se pliegan al determinismo cultural de sus respectivas castas con esporádicos momentos de sublime humanidad. Sin dudas, *La guerra y la paz* tuvo una fuerte influencia en la elección de la forma y la estructura final de *La guerra del fin del mundo* ya que el sustrato que sostiene a esta última se asemeja de manera esencial a la primera. En ninguna de las dos existen alter egos ni personajes que expresen la opinión del autor de ninguna manera. La única conclusión que el lector puede sacar de estas novelas surge: primero de la elección del suceso histórico, el cual, desde un principio, conlleva una pesada carga semántica previa a la lectura de la novela; y segundo, de la impresión que nos queda sobre lo leído una vez terminada la novela. Seguramente esta última impresión antes de cerrar el libro quede marcada por la lacónica sentencia que promulga una viejecita en la última oración de la novela, quien ante la demanda de un

coronel por el paradero del jefe de la defensa de Canudos, la viejecita dice: “-Los subieron al cielo unos arcángeles – dice, chasqueando la lengua-. Yo los vi”. Además, Vargas Llosa sostiene que la lectura de *La guerra y la paz* de León Tolstoi fue una de sus más grandes experiencias como lector.¹⁴³

A pesar de la importancia trascendental que ha tenido la Guerra de Canudos para la historia sociocultural y política de Brasil – país que limita con todos los países de Sudamérica con la sola excepción de Chile y Ecuador - ha pasado prácticamente desapercibida en el resto de los países del continente logrando una mayor difusión como consecuencia de la publicación de *La guerra del fin del mundo* en 1981. Tal es así que el mismo Vargas Llosa, un escritor de una gran cultura general y ya consagrado en el mundo hispánico en el momento de la aparición de esta novela, cuando recibió por primera vez una copia de *Os Sertões* afirma no haber tenido conocimiento previo ni de los eventos ocurridos en Canudos ni de la existencia del libro de Da Cunha. Resulta extraño entonces que nadie antes haya reparado en el poder simbólico de este libro para el resto de Latinoamérica ya que, de acuerdo con Adriana Johnson, los sucesos de Canudos sirven de modelo ejemplar de todas las rebeliones que se han resistido a la extrema violencia con que se impuso el sistema de modernización positivista de la mano del capitalismo liberal. Seguramente la aberrante radicalidad con que asumieron el conflicto las fuerzas republicanas brasileñas es el factor que le da una proyección mucho más espectacular a este conflicto por encima de los centenares de escaramuzas y revueltas que ocurrieron a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX en toda Latinoamérica.

Ciertamente la escritura de esta novela es concebida a la luz de un panorama que

¹⁴³ Idem Setti (1988)

Adriana Johnson define en términos locales pero que destaca la inteligencia que reviste un impacto capital en la historia sociocultural y política de toda la América Latina:

The persistence of the memory of the Canudos war –fought in the backlands of the state of Bahia between the still fledgling Republican government in Brazil and followers of the lay prophet Antonio Conselheiro- may be one of its first enigmas since it was, after all, not that unique. One could draw up a catalogue of comparable rebellions and revolts around the end of the nineteenth century and beginning of the twentieth century, all tied to the same hybrid and uneven processes of modernization that brought the Republic to Brazil in 1898. Although such processes meant a shift in the configuration of power from one based upon a slave economy centered on the sugar-producing northeast to a new capitalist-industrial bourgeois society based in the coffee-producing southeast, they did not break up the power of the great landowners or diminish the political and social marginalization of vast portion of Brazilian society.¹⁴⁴

Estos lineamientos asumen la disposición de los mismos parámetros de realización en todos los países latinoamericanos. En algunos países la economía no estaba centrada en la caña de azúcar sino en la producción de cacao y bananas, en otros en la extracción de minerales o en la producción de carnes y cueros; asimismo en algunos países la forma de esclavización consistía en un sistema derivado de las encomiendas coloniales españolas o en un simple caudillismo que aprovechaba la extrema pobreza en la que la población había caído al cabo de las revoluciones libertadoras, lo cierto es que salvando las diferentes formas de implementación la estructura general se mantiene y genera rebeliones que en mayor o menor escala son una respuesta a un capitalismo industrial que propulsaron las nuevas repúblicas y que se reveló ser mucho más esclavizante, intolerante y segregacionista que el sistema anterior. Ese desigual e híbrido proceso de modernización deja al desnudo las mezquindades, excentricidades y la intransigencia de un sistema que muda sus rótulos pero

¹⁴⁴ Adriana M. C. Johnson, *Subalternizing Canudos*, MLN 120, New York, Ed. The John Hopkins University Press, 2005. P. 356

que se repite eternamente en América Latina. Por esa razón Vargas Llosa pone en escena esta historia, para reflexionar sobre las causas que producen este fenómeno que no cesa de repetirse en el continente latinoamericano. Es a partir de este cuestionamiento que se puede establecer una filiación entre Da Cunha y Vargas Llosa, porque no se trata de explorar en el pasado de manera ingenua o como curiosidad histórica sino de pensar el presente a través de una relación de causalidad que tiene injerencia en el futuro. Después de todo, lo que podemos enunciar de la historia posee intrínsecamente una forma de generalidad comprensible en relación a los eventos humanos, la cual no trasciende ni las estructuras ni las formas sino simplemente sus posibilidades históricas concretas, el hecho histórico y sus consecuencias.

4.2 De la epopeya a la novela

Entre todas las posibilidades de explicar la relación existente entre *Os Sertões* de Euclides Da Cunha y *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa, tal vez, la más efectiva en términos analíticos sea la de comparar la proyección ontológica de sus respectivos géneros: epopeya y novela respectivamente. Esta propuesta nos permite examinar en detalle las implicaciones y objetivos de ambas producciones como eventos literarios en correspondencia con su incidencia en el ámbito socio-cultural porque en ellas el personaje central, Antonio Conselheiro, es el agente del poder de idealización que generan estas dos formas estéticas. La cuestión de la novela atañe a la relación entre la toma de conciencia colectiva, el discurso literario y la representación de un protagonista histórico sobre el que se proyecta un ideal que permite una filiación identitaria. Para poder

examinar pertinentemente estos temas Georg Lukács integra estas cuestiones sobre un eje histórico por intermedio del análisis de las formas estéticas en relación al estado de conciencia social (condiciones histórico-filosóficas) que las produce. Precisamente, en su libro *La teoría de la novela* este teórico húngaro para explicar el poder de idealización de la forma romanesca asocia dentro de lo que él denomina el relato épico a la epopeya con la novela. Esta comparación se fundamenta en los alcances de lo que Lukács conceptualiza como “la primera naturaleza”, a saber:

La primera naturaleza, la naturaleza en tanto legitimidad para el conocimiento puro y en tanto consolación para el sentimiento puro, no es más que la objetivación histórico-filosófica del proceso mediante el cual el hombre y las estructuras que él ha creado se alienan mutuamente.¹⁴⁵

Los factores que están en juego en ambas son diferentes pero convergentes. El hecho de caracterizar a la obra de Euclides Da Cunha como una epopeya no es fortuito ni arbitrario, por el contrario, tiene muy en cuenta los elementos en común ya mencionados dado que, salvando la distancia temporal y la noción del tiempo que las separa, el propósito de una obra científica del siglo XIX y el de una epopeya de la Antigua Grecia confluyen en sus intenciones con respecto al propósito con el que van dirigidas a sus respectivas naciones.

Además, como lo explica Georg Lukács:

La transformación de los puntos de orientación transcendentales somete las formas literarias a una dialéctica histórico-filosófica que, según la naturaleza de los diversos géneros, no tendría otra posibilidad que ser variable para cada uno de ellos [...] de forma que a la misma voluntad creadora corresponden, de manera necesaria en virtud del condicionamiento histórico-filosófico, diversas formas de creación.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Gerog Lukacs, *La théorie du roman*, Paris, Ed. Gallimard. 2001. p.58

¹⁴⁶ Idem. P.31

Lo que en otras palabras quiere decir que la estructura transcendental entre el escritor y el mundo observado por éste cambia de forma siguiendo una correspondencia histórico-filosófica pero que la intencionalidad continúa siendo esencialmente la misma. De esta manera la forma de estructurar la sociedad en la Grecia antigua se guiaba por una lógica épica de acuerdo a la cual se justificaba la existencia y la organización sociocultural de una nación. En el caso de Euclides Da Cunha, si bien pretende escribir su “denuncia de un crimen” de la forma más científica que le es posible al cabo de su lectura tenemos la impresión de haber leído una epopeya con todos sus elementos constitutivos aunque con las evidentes divergencias formales. Aún así, los medios por los cuales se autorizan a asumir el poder de la palabra para narrar un hecho histórico transcendental para sus respectivas naciones son análogos. En la edad antigua, griegos y romanos justificaban su palabra con la invocación divina de las musas. De esta manera lo hacen tanto Homero, como Virgilio, por nombrar los casos más destacados y transcendentales en la historia de la literatura occidental. Da Cunha no puede invocar a ningún Dios puesto que con el advenimiento del imperio de la razón el Dios cristiano ha perdido completamente su poder para justificar los comportamientos del hombre, su lugar ha sido ocupado por el poder de la razón. La razón en tanto sistema de principios organizadores de datos empíricos funda la posibilidad de la experiencia, o sea que en este sistema toda experiencia se justifica por medio de datos empíricos demostrables. De esta manera lo que los antiguos rapsodas eran respecto de los dioses griegos lo son los científicos e intelectuales a la lógica racionalista. Precisamente esta es la manera en que Da Cunha asume su autoridad para escribir su “esbozo de los trazos actualmente más expresivos de las subrazas sertanejas del Brasil”¹⁴⁷. Da Cunha

¹⁴⁷ Da Cunha (1980) p. 3 - prefacio

pretende escribir un tratado de antropología social en el cual entiende que es preciso explicar el retraso cultural de los habitantes del sertón de manera científica asociando de manera empírica al hombre con su territorio para concluir en la inminencia de la guerra como proceso civilizatorio. Se propone explicar cómo esa hibridación informe de razas y culturas: "el jagunço temerario, el tabaréu ingenuo y el caipira simple, en breve tiempo serán tipos relegados a leyendas desvanecidas o ya muertas"¹⁴⁸ por resistirse al avance del mundo moderno. Da Cunha en ningún momento trata a los sertaneros como iguales sino como víctimas del avance de la civilización "arrastrada por esa implacable fuerza motriz de la historia en la destrucción inevitable de las razas débiles por las razas fuertes"¹⁴⁹. Por otra parte, Da Cunha asume su posición del lado del bando civilizatorio que exterminó a los habitantes de Canudos diciendo literalmente: "... el hecho de haber sido nosotros, hijos del mismo suelo, porque, etnológicamente indefinidos, sin tradiciones nacionales uniformes, viviendo parasitariamente a orillas del Atlántico de los principios civilizadores elaborados en Europa, y armados por la industria alemana, tuvimos en la acción el singular papel de mercenarios inconscientes"¹⁵⁰. Es interesante destacar que Da Cunha asume el rol del sector ideológico que poseía el poder y del cual él mismo formaba parte como "mercenarios inconscientes", lo que implica que ellos formaban parte de un sistema en movimiento del cual ellos no eran más que piezas insertas dentro de una gran maquinaria histórica, tal como lo fueron Agamenón, Aquiles y Héctor para los griegos antiguos.

Siguiendo con el establecimiento de un paralelismo entre la epopeya grecorromana y *Os Sertões*, hay un nexo clave en la constitución de una relación entre el plano de la

¹⁴⁸ Idem p. 3

¹⁴⁹ Idem p. 3

¹⁵⁰ Idem p 3-4

inmanencia terrestre y el de la transcendencia histórica universal. Esta función necesaria e indispensable que cumplen los héroes en las epopeyas como mediadores entre el mundo terrestre y el Olimpo es llevada a cabo por los científicos e intelectuales a través de la constatación empírica en el orden racionalista en el que se inscribe Da Cunha; puesto que ellos son los encargados de establecer la relación de autenticidad que requiere toda comprobación científica. De esta manera podemos observar cómo científicos e intelectuales cumplen esquemáticamente el papel de héroes en los tiempos modernos. El paralelismo es perfecto. Veamos los textos:

En la segunda parte de *Os Sertões* dedicada al estudio de “EL HOMBRE”, Da Cunha comienza con un título significativo: “Complejidad del problema etnológico del Brasil” y a modo de introducción invoca los estudios científicos tendientes a demostrar su hipótesis sobre la naturaleza de los habitantes del sertón brasileño dentro del conjunto americano:

Adscriptas a influencias que intercambian en grados variables tres elementos étnicos, la génesis de las razas mestizas del Brasil es un problema que por mucho tiempo aún desafiará el esfuerzo de los mejores espíritus. [...]

En el dominio de las investigaciones antropológicas brasileñas se encuentran nombres muy dignos de nuestro movimiento intelectual. Los estudios sobre la prehistoria indígena muestran modelos de observación sutil y brillantes conceptos críticos, gracias a los cuales, parece definitivamente afirmado, contrariando el pensamiento de los caprichosos constructores del puente Aléutico, el autoctonismo de las razas americanas. [Continua invocando con nombre y apellido a los grandes héroes de la gloriosa empresa moderna]

En ese gran esfuerzo, completado por la profunda elaboración paleontológica de Wilhelm Lund, se destacan el nombre de Morton, la intuición genial de Federico Hartt, la organización científica de Meyer, la rara lucidez de Trajano de Moura, y muchos otros cuyos trabajos refuerzan los de Nott y Gordon en el definir, de una manera más completa a América como un centro de creación desligado del gran vivero del Asia Central. Autónomo entre las razas se erige el *homo americanus*.¹⁵¹

¹⁵¹ Da Cunha (1981) p. 43 - 44

Homero da comienzo a la *Iliada* de una manera análoga, invocando a las musas para que cuenten lo que saben sobre los héroes:

Canta, oh diosa, la cólera del Périda Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves – cumpliase la voluntad de Zeus_ desde que se separaron disputando el Átrida, rey de hombres, y el divino Aquiles.

¿Cuál de los dioses promovió entre ellos la contienda para que pelearan? El hijo de Leto y de Zeus. Airado con el rey, suscitó en el ejército maligna peste, y los hombres pe-recían por el ultraje que el Atrida infiriera al sacerdote Crises. Éste, deseando redimir a su hija, se había presentado en las veleras naves aqueas con un inmenso rescate y las ínfulas de Apolo, el que hiere de lejos, que pendían de áureo cetro, en la mano; y a todos los aqueos, y particularmente a los dos Átridas, caudillos de pueblos [...] ¹⁵²

Al igual que Homero, Da Cunha establece una estrecha relación retórica hacia sus propios héroes y dioses a la vez que se crea una relación orgánica con lo que representa. Como representación se trata de un discurso en constante transición, siempre restableciéndose puesto que a través de ese texto se piensa y se orienta la cuestión identitaria. Evidentemente existe una gran diferencia entre los dos textos que tiene que ver con que mientras *Os Sertões* como evento literario formula los lineamientos generales de la cuestión identitaria en Brasil, *La Iliada* es un texto que recopila una tradición religiosa y política oral mucho más antigua que ha modelado no solamente a la nación griega sino que además constituye la base sobre la que se construyó el pensamiento intelectual en la antigua Grecia. A pesar de estas diferencias fundamentales, en lo que respecta al alcance de nuestro análisis, el paralelismo es justo.

¹⁵² Homero, *La Iliada*, Canto I, 1 - 20

Una vez establecidas las relaciones necesarias para entablar la comparación entre *Os Sertões* como una epopeya y *La guerra del fin del mundo* como una novela nos enfocaremos fundamentalmente en el contexto histórico-filosófico que se impone a la creación de estas obras. Para hacerlo tendremos en cuenta la noción de *estructura dinámica significativa* que Georg Lukács conceptualiza en su ensayo *Historia y Conciencia de Clases* y el análisis de las formas literarias que desarrolla en su *Teoría de la novela*, donde plantea la correspondencia entre la forma y el contenido de las obras literarias. Si bien la noción de *estructura dinámica significativa* ya había sido esbozada por Hegel y Marx es Lukács quien le da su dimensión epistemológica definitiva. De acuerdo con Lucien Goldman este concepto se refiere a que todo hecho o actividad humana tiene un desarrollo dinámico que solamente puede ser comprendido por un análisis de su evolución y de sus tendencias constitutivas internas orientadas hacia el futuro en un proceso de complementaridad entre una estructura que pierde su forma y su rendimiento y otra que va tomando forma a medida que se va constituyendo. Por eso para emprender el estudio de las estructuras significativas que constituyen la narratividad de la historia, en nuestro caso, las obras literarias, es necesario orientar el análisis en la correspondencia entre las formas que estructuran una obra, los valores de la sociedad en que se produjeron y el posicionamiento ideológico del autor como representante del grupo social al cual pertenece. Por eso tanto para Lukács como para Gramsci todo análisis en ciencias humanas debe ser comprensivo y explicativo.¹⁵³

¹⁵³ Lucien Goldmann en su introducción a los primeros escritos de Lukacs indica que: *Comprender* una estructura es entender la naturaleza y la significación de los diferentes elementos y procesos que la constituyen como dependiente de sus relaciones con todos los otros elementos y procesos constitutivos en conjunto. *Explicar* un hecho social, es insertarlo en la descripción comprehensiva de un proceso de estructuración dinámica que la engloba.

Para Lukács la gran diferencia entre la epopeya y la novela no tiene tanto que ver con las disposiciones individuales y personales del escritor sino con los datos históricos filosóficos que se imponen en la creación de la obra:

Entre la epopeya y la novela – las dos objetivaciones de la gran literatura épica – la diferencia no radica tanto en las disposiciones interiores del escritor sino en los datos histórico-filosóficos que se imponen a su creación. La novela es la epopeya de un tiempo donde la totalidad extensiva de la vida no se da más de manera inmediata, de un tiempo para el que la inmanencia del sentido a la vida se ha vuelto problemática pero que, al menos, no ha cesado de aspirar a la totalidad.¹⁵⁴

Lukács, en este estudio busca profundizar su análisis en la representación de la historia destacando como las grandes objetivaciones de la literatura épica a la novela y a la epopeya, pues precisamente estos son los dos géneros literarios que aspiran a la representación de una totalidad. Está claro que esto se debe a que, como lo afirma Lucien Goldmann: “Lukacs ubica en el centro de sus preocupaciones el problema de las relaciones humanas en relación a los valores absolutos”. En este sentido, *Os Sertões* obra estructuralmente como una epopeya puesto que presupone una concepción de la vida como una existencia que aspira a la felicidad de acuerdo a una armonía preestablecida. En este esquema *Os Sertões* forma parte de la visión de mundo instaurada por la modernidad y aunque critica sus métodos su prosa no está exenta de lirismo. Ese lirismo aboga por el restablecimiento de una armonía que pareciera haber extraviado su camino dado que fundamentalmente la epopeya apunta a concretar una utopía de la inmanencia que se inscribe en una totalidad: la totalidad racionalista de la modernidad.

[...] la inmanencia del sentido de la vida está siempre allí, presente, pero en el más allá; es la inmanencia acabada de la transcendencia. La distancia se

¹⁵⁴ Idem. P.49

ha vuelto inalcanzable en el seno de la vida ordinaria pero, en el otro mundo, todo aquel que ha perdido su camino encuentra su patria que lo espera con toda su eternidad; a toda voz solitaria de acá abajo responde allá arriba un coro que lo recibe y canta al unísono. El mundo de la distancia se extiende, vasto y caótico, bajo la radiante rosa celeste del sentido a partir de allí sensible en todo instante, visible y sin velo.¹⁵⁵

La modernidad en su profundo sentido idealista aspira a un mundo más justo y, por consiguiente, en sus modalidades políticas (monarquía parlamentaria, república, socialismo, comunismo, anarquismo, etc.) contiene un basamento esencialmente humanista en el cual el progreso apunta a una mejora de la calidad de vida del ser humano. Euclides Da Cunha cree, siente y vive con esa convicción. Por eso proyecta de manera retórica el sentido metafísico de la vida en la transcendencia que instaaura la modernidad y, si bien manifiesta que de toda evidencia la empresa republicana brasileña ha equivocado su camino, está persuadido de que el paraíso de libertad, igualdad y fraternidad es posible. Al escribir su denuncia de los sucesos ocurridos en Canudos está tratando de corregir las desviaciones cometidas por la inexperiencia en el poder de esa nueva fuerza republicana que avanza de la mano de la marea moderna que invade a todo el mundo occidental. Esa marea moderna que, como totalidad transcendente, de forma avasallante provee de sentido y de universalidades a todo sitio donde pone el pie envuelve a su paso todo el destino de aquellos que se encuentran en su camino. Da Cunha, como él mismo lo declara, es su instrumento inconsciente y su lirismo solitario busca el eco de un coro que cante su canto al unísono. De toda evidencia logró su cometido puesto que a partir de su canto toda la intelectualidad brasileña se hizo eco de su voz cuestionando insistentemente cuál es la mejor manera de instaurar la modernidad en los espacios culturales más recónditos de Brasil. El lirismo de Da Cunha resulta un simple ladrillo de la gran torre de la modernidad

¹⁵⁵ Idem p 53

donde su canto se vuelve el canto de una epopeya. De esta forma “la epopeya (moderna) da forma a una totalidad de vida consumada por ella misma”¹⁵⁶.

Por su parte, “la novela busca descubrir y edificar la totalidad secreta de la vida”¹⁵⁷. Mario Vargas Llosa, como él mismo lo manifiesta, aspira a la creación de una novela como totalidad y para ello se inspira en gran medida en *La guerra y la paz* de León Tolstoi. Ambas novelas plantean la novelización de un hecho histórico al que buscan redefinir desde una problematización actual que tiene en cuenta la lectura histórica que los precede. En este sentido el motor que motiva la escritura de la novela es el cuestionamiento de los valores transmitidos por la tradición. En el fondo, la novela está impulsada por la búsqueda de un ideal que sirve de consolución a la inadecuación de la existencia del hombre con el mundo en el que le toca vivir. La novela, que surgió como la lírica de la modernidad, expresa la monstruosidad de la universalidad omnipresente de las leyes modernas que esclavizan y alienan al ser humano. El propio Euclides Da Cunha se siente parte de esa maquinaria alienante surgida de Europa que se propaga avasallantemente por todo el mundo. Incluso puede prever las drásticas consecuencias con respecto a las modalidades culturales que no están contempladas por la esfera moderna. De todos modos, de ninguna manera Da Cunha escribe una novela sino una epopeya porque no busca crear ese espacio idílico en el que el hombre tenga la posibilidad de recuperar su humanidad perdida. La novela problematiza la ley. Si por su parte la epopeya adoctrina la novela cuestiona, si la epopeya enseña, la novela deja en evidencia la incompatibilidad del hombre con las estructuras que él mismo se ha creado y que tienen fuerza de ley universal. La novela supone un planteamiento moral de la modernidad frente a la misma modernidad, de las

¹⁵⁶ Idem p. 55

¹⁵⁷ Idem. P.55

aspiraciones con la que fue concebida la modernidad con respecto a su implementación real en el seno de la sociedad. Esto se debe a que en el mundo moderno el ideal de libertad dio como componente correspondiente la instauración de la estructura judicial más férrea que se haya jamás concebido¹⁵⁸. George Lukács explica esta inadecuación moral que pone de manifiesto la novela en los siguientes términos:

En la experiencia de la naturaleza, el sujeto, única realidad, disuelve el mundo exterior en sentimientos (*état d'âme*) y, por la implacable identificación del sujeto contemplando su objeto, se vuelve él mismo sentimiento; y la pura voluntad de conocer un mundo purificado de querer y deseos lo reduce a no ser más que una acumulación no subjetiva, constructora y construida, de funciones cognitivas. La consecuencia es inevitable. El sujeto, en efecto, no podría constituirse a menos que fuera pura interioridad, que fuera sujeto puramente ético; no puede entonces escaparse del poder de la ley y de los sentimientos a menos que el lugar de sus actos – objeto normativo de su conducta – reciba forma a partir de la ética pura; dicho en otras palabras, a menos que el derecho y las costumbres se identifiquen con la moralidad, a menos que no necesite hacer coincidir con las estructuras, a fin de que le sirvan de trampolín a los actos, más de lo espiritual de lo que puede recibir por esos mismos actos. El alma de un mundo así no pretende conocer las leyes, puesto que es esa misma alma la ley del hombre [...].¹⁵⁹

Este pasaje es bastante denso, sin embargo, es preciso comentarlo pues nos muestra claramente cuáles son las implicaciones reales de la novela como representación y como evento literario en el seno de la sociedad. Lukács concibe a la novela como el lugar donde los actos se constituyen en ética pura, donde la moralidad se sobrepone al poder de la ley, o

¹⁵⁸ La obra completa de Michel Foucault decortica minuciosamente de qué manera el hombre occidental ha ido coartando su libertad en función de ese ideal de libertad tan ansiado.

¹⁵⁹ Lukacs (2001) p. 59

Dans l'expérience de la nature, le sujet, unique réalité, dissout le monde extérieur en états d'âme et, par l'implacable identification du sujet contemplant à son objet, il devient lui-même état d'âme; et la pure volonté de connaître un monde purifié de vouloir et de désir le réduit à n'être qu'une accumulation non subjective, constructrice et construite, de fonctions cognitives. La conséquence est inévitable. Le sujet, en effet, se saurait être constituant que s'il s'agit d'un dedans, que si le lieu de ses actes – l'objet normatif de sa conduite – reçoit forme à partir de l'éthique pure; autrement dit, que si le droit et les mœurs s'identifient à la moralité, que s'il n'a pas besoin de faire entrer dans les structure, afin qu'elles servent de tremplins aux actes, plus de spirituel qu'il ne peut en recevoir par ces actes mêmes. L'âme d'un pareil monde ne cherche pas à connaître des lois, car c'est l'âme elle-même qui est alors la loi de l'homme [...]

donde la interioridad moral se vuelve la portadora de sentido porque cabe la posibilidad de una voluntad puramente ética, despojada de ambiciones, en contraposición con los dictámenes de una sociedad que se rige por reglas demasiado estrictas, alienantes y divergentes con respecto a la esencia humana del hombre. Dicho en otras palabras, entre la sustancialidad subjetiva del hombre y las convenciones que rigen y estructuran a la sociedad moderna media una moralidad que constituye el sustrato a partir de donde se construye la novela. Por esta razón los protagonistas de las novelas se encuentran constantemente en conflicto con una realidad a la que deben adaptarse, con un sistema que no sólo no los contiene sino que además por lo general los rechaza juzgando implacablemente su comportamiento en el seno de la comunidad. Esta es una representación de que en el sistema cultural moderno occidental la cuestión de la ley y el orden que ésta impone exige la implementación de un sistema extremadamente hegemónico que no tolera comportamientos irregulares, desviaciones ni excesos puesto que está concebido como un mecanismo que maneja todas las instancias de la vida del hombre en sociedad: el orden y el caos, los límites de la cordura y la locura, la legitimación de la verdad, el confinamiento de los mitos y creencias, el prestigio de la raza y el idioma e incluso el derecho a la vida y a la muerte. Por esta razón en la novela no hay espacio para el destino como articulación discursiva, como ocurre en la epopeya, porque el elemento que orienta la narración es esa moralidad de la inadecuación del hombre a su existencia de sumisión a los ordenamientos de una modernidad que pretende tener todo previsto y no dejar nada librado al azar. A partir del ámbito de una realidad impulsada por una disposición interna la novela explora la inadecuación del hombre al mundo que él mismo se ha creado, sosteniendo su impulso creativo en la ética de la moralidad con la que

fundamentó una cosmovisión del mundo humanista moderna al desplazar al Dios cristiano por la percepción racional como centro del pensamiento articulador del quehacer humano. En este esquema de representación el hombre aparece como individuo humano en busca de su naturaleza interior despojada de su alienación social con la relación entre la forma literaria y el sustrato histórico filosófico que se impone a su realización como telón de fondo. Por lo general, el rechazo de las convencionalidades modernas no atenta necesariamente contra sus estructuras sino contra todos aquellos elementos que deshumanizan al hombre, que lo privan de su esencia natural. Lukács lo explica en los siguientes términos:

El rechazo de los convencionalismos no apunta sin embargo a la convencionalidad misma, sino, por una parte, a lo que la vuelve extraña al alma y, por la otra, a su carácter grosero; por un lado a su esencia extraña a la cultura, atada solamente a los valores de la civilización puramente material, por el otro, a la aridez ligada a su falta de espiritualidad.¹⁶⁰

La divergencia entre la moralidad subjetiva del individuo y las convencionalidades que estructuran al ámbito social produce un discurso de la problematización de la inadecuación de las estructuras sociales con el ser humano, que en algunos casos deriva en la gestión de un discurso de la utopía.

Aunque la concepción de estas formas de relatos literarios sigue vinculada al ámbito de la civilización moderna surge como una manera de polemizar sobre los alcances de esta manera de objetivar los valores humanos a nivel universal, lo que no implica de ninguna manera que ponga en duda el poder explicativo del sistema racionalista moderno sino que

¹⁶⁰ Idem. P. 146: Le rejet de la convention ne vise pas cependant la conventionalité même, mais, pour une part, ce qui la rend étrangère à l'âme et, pour l'autre, son caractère grossier; pour une part son essence étrangère à la culture et attaché seulement aux valeurs de la civilisation purement matérielle, pour une autre, l'aridité liée à son défaut de spiritualité.

trata de corregir el tiro. Esta postura polémica con respecto al momento histórico presente crea un espacio en donde anida la nostalgia y la utopía que sirven para consolidar no solo la producción novelesca sino también muchas de las teorías tendientes a explicar la inadecuación de algunos procesos históricos respecto de los ideales que impulsaron su implementación. La situación socio-histórica devela a través de la novela, como épica de la modernidad, una comprensión de las convenciones culturales que pone su acento en los elementos discordantes respecto de la visión ética que les sirvió de base. La necesaria búsqueda de nuevas formas de objetivación social, de nuevas posibilidades para la organización sociopolítica, de proyectos utópicos de transformación de la sociedad emanan de la relación controversial que existe entre el individuo y el mundo que lo rodea. De esa experiencia sentimental y romántica surge la puesta en escena romanesca:

[...] la insatisfacción esencial de los hombres frente a todo lo que puede ofrecerles el universo de cultura que los rodea y, por vía de consecuencia, ese universo una vez repudiado, la búsqueda et el descubrimiento del otro universo, es decir de la otra realidad, más esencial, de la naturaleza. [...] Esa “naturaleza” no es, de hecho, más que la simple seguridad que más allá de las convencionalidades, existe efectivamente una vida esencial, una vida que puede sin dudas alcanzarse en las experiencias vividas del yo auténtico y pleno, en las vivencias donde el alma se vive a sí misma, pero de la cual sin embargo es preciso, de toda necesidad, recaer nuevamente, de manera irremediable en el otro mundo.¹⁶¹

El refugio inmediato a tanta alienación se encuentra en la representación del sentimiento considerado el más humano y esencial al ser humano: el amor. El amor expresa la fuerza de la naturaleza a través de los impulsos humanos más básicos y fundamentales: “el amor es el punto donde las potencialidades que dominan la vida se organizan de la forma más concreta

¹⁶¹ Idem. P. 149 :

y más sensible”¹⁶². Sólo la fuerza del amor es capaz de crear un espacio de escape donde todo es posible. Lejos de las convencionalidades sociales, de los idealismos políticos y de las ambiciones económicas el amor genera un espacio que se rige por otro tipo de gravedad donde todo es posible y donde se es capaz de todo tipo de renunciamentos. El sentido lógico de la vida pierde su poder de persuasión frente al amor que extiende sus dominios más allá de la inteligibilidad de la razón, de la cordura y de la prudencia. Se trata de la representación de un impulso que se inscribe en un itinerario que desemboca en un éxtasis pero en el que sus etapas preliminares son siempre imprevisibles y no sabe de jerarquías sociales, ideologías políticas, de patriotismos ni de ningún tipo de clasificación social porque se guía por sentimientos profundos e incontenibles. En todas las novelas hay espacio para el amor porque es el espacio donde se redime la esencia misma del hombre cuando se despoja de todos los convencionalismos sociales. El amor es el único motivo con la suficiente injerencia como para forzar al hombre a dejar de lado cualquier tipo de ambición sin importar ni la índole ni la inherencia de su proyecto. Esta conceptualización novelesca de la representación del amor, y, en general, de todos los sentimientos humanos más profundos, incumbe a todos los textos de este género, en nuestro caso, en *La guerra del fin del mundo* ante tanta locura, ambición, necesidad, impiedad y fanatismo casi no hay lugar para nada más, no hay escapatoria, sin embargo, por amor a su esposa el Barón de Cañabrava deja de lado sus aspiraciones políticas y económicas, por amor a Jurema el periodista miope descubre que el amor y el placer es “lo único a través de lo cual puede encontrar el hombre cierta felicidad”(p.502) y por un poderoso impulso de deseo Galileo Gall viola a Jurema después de diez años de abstención. El sentido de urgencia que va

¹⁶² Idem. P. 150

aparejado a los sentimientos humanos más profundos en ningún caso es ajeno a la situación histórico personal que sirve de base en el contexto de una novela. Por lo tanto, los sentimientos humanos no sólo nunca pueden esperar sino que además pueden tener lugar en cualquier momento, en cualquier lugar y bajo cualquier tipo de circunstancias, lo que evidencia su poder sobre el comportamiento humano más allá de las convenciones sociales e ideológicas. Vargas Llosa explica:

Hay un reducto de lo humano que la Historia no llega a domesticar ni a explicar: aquel que hace del hombre alguien capaz de gozar y de soñar, alguien que busca la felicidad del instante como una borrachera que lo arranca al sentimiento de la absurdidad de su condición, abocada a la muerte. Las razones de la Historia son siempre las de la eficacia, la acción y la razón. Pero el hombre es algo más: contemplación, sinrazón, pasión.¹⁶³

La Historia como todo discurso tributario del racionamiento empírico racionalista de la ciencia despoja su texto de todo rasgo de humanidad por considerarlo caprichoso, imprevisible y fuera de su lógica, sin embargo, es muy fácil darse cuenta que todas las grandes utopías políticas de la modernidad han fracasado por no contemplar en su concepción de la realidad la esencia misma del hombre: sus angustias, sus miedos, sus pasiones, sus esperanzas, sus ambiciones, etc. Todo aquello que constituye la materia prima de la que se nutre la novela como discurso de la modernidad evidenciando que la Historia historiográfica no es más que una escueta perspectiva de la historia de los hombres.

De acuerdo con las convencionalidades de la sociedad moderna, basadas en el discurso racionalista, el amor como concepto y tema adquiere una fuerza capital puesto que cuando el sistema moderno logra controlar a todas las instancias de la vida del hombre el

¹⁶³ Prólogo a *Entre Sartre y Camus*. Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, Río Piedras, Ed. Huracán, 1981. P. 13

amor sigue siendo la causa y el motivo de todo tipo de transgresiones o renunciamentos, sin que por lo tanto conlleve ningún tipo de negatividad en su accionar. La victoria de este amor sobre la cultura debería ser un triunfo de lo original sobre la falsa sutilidad; culmina, de hecho, en el irremediable engullimiento de todo lo que es humanamente supremo y grande en el seno de una naturaleza que, sin dudas, vive en el hombre pero que, en nuestro universo de civilización, no puede vivirse más que como adaptación al nivel más bajo de las convenciones, allí donde menos se encuentra al espíritu y las ideas.

La avasallante dominación del sistema moderno por sobre otros saberes provoca una banalización de esa espiritualidad inherente al amor, en la que se fundamentan casi todas las otras orientaciones culturales y que por otra parte se ha transformado en el tópico predilecto del género romanescos a tal punto que en todos los idiomas occidentales se asocia lo novelesco a lo romántico. Esa pulsión novelesca de los escritores por escribir sobre el amor tiene su base en la deshumanización que propone la modernidad como sistema de organización histórica, por eso seguramente, haciéndose eco de la modernidad *Os Sertões* está desprovisto de todo vestigio de amor. Finalmente, como tan brillantemente lo explicó Martin Heidegger¹⁶⁴, es esa necesidad que surge como una irrefrenable pulsión de denunciar el olvido de la esencia del ser humano frente al implacable racionalismo lo que mueve al novelista, al poeta, a escribir.

4.3 La guerra del fin del mundo

La alegoría de *La guerra del fin del mundo* trae aparejada una concepción de la

¹⁶⁴ Martin Heidegger, *Les chemins qui ne mènent nulle part, Pourquoi des poètes?*, Paris, Gallimard, 2001

intervención histórica muy particular en la que se exponen en el marco de un suceso histórico real experiencias profundamente humanas con connotaciones universales. De hecho, el modelo que le sirve de base para entablar un diálogo histórico, en este caso la guerra de Canudos, siempre guarda su centralidad correlativa con la problemática suscitada por la publicación de *Os Sertões*. Bajo el influjo de la polémica instalada por Euclides Da Cunha se emplazan nuevas formas cognitivas que disuelven negatividades con el aporte de una nueva toma de conciencia de la realidad. A la problemática política Vargas Llosa le agrega una puesta en escena donde se pone en evidencia la humanidad de los protagonistas del conflicto, lo que pone de manifiesto una lectura que implica una operación de comprensión divergente de la exclusivamente socio-política e ideológica que planteaba Da Cunha. La novela nos permite adentrarnos en la representación de las vidas de los protagonistas de la historia y no solamente limitarnos a una descripción que se acomoda a la ideología política de quien ejerce de oficio el poder de la palabra. La ficción tiene la capacidad de acercar al lector a la humanidad de los personajes: sentimos sus miedos, sus fuerzas y debilidades, sus ambiciones, las relaciones que guardan los unos con los otros y sobre todo nos da la posibilidad de inmiscuirnos en su interioridad más profunda desde donde se reconstruye una historia bajo nuevos ropajes que nos develan otra realidad. No es fortuito que el gestor de esta novela, previo a la composición de ésta, haya escrito tres ensayos sobre la teoría de la novela en donde desarrolla su concepción de “el designio del todo novelesco: la totalización, querer construir una realidad tan vasta como la real”¹⁶⁵, en donde una multitud de personajes van conformando un edificio polifónico que asume una multiplicidad de perspectivas plurifacéticas en la que cada personaje muestra un aspecto de

¹⁶⁵ Mario Vargas Llosa, *La orgía perpetua: Flaubert y “Madame Bovary”*, Barcelona, Seix Barral, 1989. P. 57. Los otros dos ensayos de Vargas Llosa son: *Historia secreta de una novela* y *García Márquez: historia de un deicidio*, ambos de 1971.

su propia realidad y parte de la de aquellos con los que interactúa. Además, Vargas Llosa afirma que “cada novelista recrea el mundo a su imagen y semejanza, corrige la realidad en función de sus demonios: ese materialismo subjetivo de Flaubert es en la realidad ficticia un hecho objetivo”¹⁶⁶. Precisamente esa “realidad ficticia” creada por el novelista está íntimamente influenciada por la realidad real que vive el escritor y que constituye la base en la que apoya su teoría Lukács al asociar la escritura de ficción con su momento histórico o, en sus propias palabras, con la “disposición histórico-filosófica” que corresponde a la voluntad creadora del autor. La voluntad creadora del autor, según el mismo Vargas Llosa y muchos otros escritores, se va diluyendo a medida que sus personajes van tomando forma, dejándose invadir por la ficción que se va escribiendo en conexión directa con la realidad que lo rodea y por la expiación de sus propias experiencias. Esta progresión creativa además de dar legitimidad a las teorías lukacsianas sobre la novela nos muestra cómo se produce una realidad literaria que tiene la propiedad de darle un mayor espesor polémico y un carácter más humano a la realidad histórica. Las teorías sobre “la nueva novela histórica en América Latina” se han ocupado ampliamente de este último aspecto debido a la gran profusión de novelas de este tipo que se produjeron a partir de los años setenta, entre las que se incluye - además está decirlo - *La guerra del fin del mundo*. Las conclusiones a las que llegan estas teorías exceden los límites de este estudio, sin embargo, es necesario precisar que todos los teóricos que se han abocado a esta tarea de comparar los textos originales con la reescritura novelizada de la historia en América Latina se basan en el estudio del carácter polémico y humanizador de la novela respecto del empirismo

¹⁶⁶ Idem. P. 55

historiográfico¹⁶⁷.

Dentro de este cuadro de situación y teniendo en cuenta la sustancial intertextualidad sobre la que se construye *La guerra del fin del mundo*, las implicaciones ideológicas que conlleva su escritura se evidencian al comparar pasajes que describen los mismos episodios y personajes. A modo ilustrativo veamos la descripción que hacen ambos textos del personaje principal de la historia de Canudos: Antonio, el consejero:

Os Sertões:

[...] Y en Bahía surgía el sombrío anacoreta, los cabellos crecidos hasta los hombros, la barba descuidada y larga, la cara como una calavera, la mirada fulgurante, monstruoso en su hábito azul de brin americano, sosteniéndose en el clásico bastón en que se apoya el paso tardo de los peregrinos... [...] Aparecía por aquellos sitios sin destino fijo, errante. Nada decía de su pasado. Hablaba en frases breves o con monosílabos. Andaba sin rumbo cierto, de un rancho a otro, indiferente a la vida y a los peligros, alimentándose mal y ocasionalmente, durmiendo a la intemperie, a orillas de los caminos, en una penitencia ruda...

Se volvió algo fantástico, como un espectro, para aquellas simples gentes. Cuando aquel viejo singular de poco más de treinta años, aparecía por los ranchos de los troperos, cesaban las charlas y las guitarras festivas.

Era natural. Aparecía –escuálido y macerado- dentro de su hábito caído, mudo, como una sombra surgida de las planicies pobladas de duendes...

Pasaba y seguía en busca de otros lugares dejando absortos a los *matutos* supersticiosos.

En el seno de una sociedad primitiva que por sus cualidades étnicas y por el influjo de las santas misiones malévolas comprendía mejor la vida por los incomprensibles milagros, su vida misteriosa lo había rodeado de un prestigio nada vulgar que tal vez agravó su temperamento delirante. Poco a poco, el dominio que, sin cálculo, ejercía a su alrededor, se reflejó sobre él mismo. Todas las conjeturas y las leyendas que lo rodeaban formaron el ambiente propicio para la germinación de su propio desvarío. Su insanía

¹⁶⁷ Sobre las teorías sobre la “Nueva novela histórica en América latina” ver: Fernando Ainsa, *La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana*, Cuadernos Americanos, 28, 1991 P. 13-31.
Seymour Menton, *La nueva novela histórica de la América Latina 1979 – 1992*, México, FCE, 1993

estaba allí, exteriorizada.¹⁶⁸

La guerra del fin del mundo:

El hombre era alto y tan flaco que parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo. Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba el hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos del sertón bautizando muchedumbres de niños y casando a las parejas amancebadas. Era imposible saber su edad, su procedencia, su historia, pero algo había en su facha tranquila, en sus costumbres frugales, en su imperturbable seriedad que, aun antes de que diera consejos, atraía a las gentes. [...] Hablaba cosas sencillas e importantes, sin mirar a nadie en especial de la gente que le rodeaba, o más bien, mirando, con sus ojos incandescentes, a través del corro de viejos, mujeres, hombres y niños, algo o alguien que sólo él podía ver. Cosas que se entendían porque eran oscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mamaba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables, como el fin del mundo y el Juicio Final, que podían ocurrir tal vez antes de lo que tardase el poblado en poner derecha la capilla alicaída.¹⁶⁹

Salta a la vista las diferencias de consideración que respecto a Antonio, el consejero, exponen ambos textos. Euclides Da Cunha es un testigo privilegiado y el principal protagonista, si bien no de la lucha, sí de la transcendencia y la repercusión que la historia de Canudos tuvo para el futuro de Brasil. A pesar de que afirma escribir con la misma “serenidad histórica que Tucídides, sin dar crédito a los primeros testimonios ni a sus

¹⁶⁸Da Cunha (1980) p. 106-107. Da Cunha explica la posibilidad de aparición del consejero de la siguiente manera: “Del mismo modo que el geólogo, interpretando la inclinación y la orientación de los estratos de antiguas formaciones, esboza el perfil de una montaña desaparecida, el historiador puede apreciar la grandeza de ese hombre, que por sí mismo nada valía considerando la psicología de la sociedad que lo crió. Aislado, se pierde en la turba de los neuróticos vulgares. Se lo puede incluir en cualquier modalidad de la psicosis progresiva. Pero situado en función del medio, asombra. Es una dislocación y es una síntesis. Las singulares fases de su existencia no presentan quizá los períodos sucesivos de una grave enfermedad, pero sí son, con seguridad, el resumen de los aspectos predominantes de un mal social gravísimo. Por eso, el desgraciado, destinado a la solicitud de los médicos, llevado por una potencia superior, vino a golpear a una civilización, yendo a parar a la historia como podía haber ido a parar al hospicio. Porque para el historiador no es un desequilibrado. Aparecen como la integración de diferentes caracteres, vagos, imprecisos, confusos cuando se hallan dispersos en la multitud, pero enérgicos y definidos cuando se resumen en un individuo.” Da Cunha (1980) p. 98 Euclides Da Cunha se inspira del artículo de Nina Rodrigues, *Antônio Conselheiro, documento vivo de atavismo*.

¹⁶⁹ Mario Vargas Llosa (1981) p. 15-16

impresiones personales”¹⁷⁰ trata al consejero de monstruo, desvariado y delirante, lo que le impide comprender al personaje histórico en su exacta magnitud puesto que toda explicación posible se ve reducida a una patología mental. Además trata a los seguidores del consejero de turba de neuróticos vulgares, gente simple, supersticiosa, cargándolos de una negatividad existencial que frente al progresismo de la sociedad moderna desde donde él mismo se posiciona aparece como retrógrada y decadente. Aunque hacia el final del libro modera su juicio implacable, sosiega su prosa y demuestra una profunda piedad por “aquellas pobres gentes” nunca deja de considerarlos el vil producto de una monstruosa mezcla de razas fundidas en caldo de un territorio agreste. Por otra parte, Ralph Waldo Emerson afirma que “para leer bien hay que ser un inventor”¹⁷¹ y, en este caso, Vargas Llosa es el óptimo lector de una historia ejemplar. En su novela el consejero nunca habla en primera persona sino que sus palabras son reportadas por terceros en una muestra de estilo tendiente a no romper el mito, según las propias palabras del autor¹⁷². La novela trata al consejero desde su posición de figura ejemplar, como una reaparición de Cristo, como un símbolo viviente en perfecta armonía con su gente. Descripto de manera cuasi evangélica, sus atributos son fácilmente identificables, condujo a sus seguidores a lo que él percibió como la guerra del fin del mundo que él mismo anunciaba desde que decidió instalarse en Canudos. Incluso, en algunas ocasiones, llega a ser nombrado “Buen Jesús Consejero”.

La puesta en escena que lleva a cabo Vargas Llosa no se detiene en el positivismo ideológico de Da Cunha sino que lee atentamente la epopeya que se desprende de *Os Sertões*, actualizando la problemática planteada a través de la historia de Canudos. La

¹⁷⁰ Euclides Da Cunha *Diário de uma expedição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. P. 186

¹⁷¹ Ralph Waldo Emerson, *The american scholar*, 1837

¹⁷² Ricardo Setti (1988)

inscripción histórica deriva en la polemización de “las exigencias del principio regulador frente a los desbordes de las fuerzas telúricas”¹⁷³ que ha tenido como consecuencia los sangrientos fanatismos que ha sufrido toda la América latina a lo largo de su historia. A través de la individualización de los personajes, éstos alcanzan un carácter más humano no siendo ya tratados como un grupo de neuróticos sino como individuos que se conducen en función de su propia mentalidad y bajo sus propias exigencias de vida. Cabe señalar que Vargas Llosa en ningún momento parodia, ironiza y menos aún satiriza sobre *Os Sertões* como ocurre con todas las obras pertenecientes al subgénero de la Nueva Novela Histórica Latinoamericana¹⁷⁴. En el fondo ambos textos reflexionan sobre las enormes diferencias que separan la realidad de las teorías que el hombre formula para interpretarla y por medio de las cuales alimentan sus impulsos ideológicos produciendo situaciones aberrantes que confrontan al hombre con los límites de su capacidad para explicar su realidad.

Ninguna síntesis puede dar cuenta de todas las preocupaciones que ocupan a esta novela. En su lugar, nos queda sólo la posibilidad de dirigir nuestra atención sobre algunos de sus personajes, quienes no solamente nos dan cuenta de la dosis de humanidad que incorpora esta novela a la historia de Canudos sino que también nos dan una idea general sobre la organización general de la narración. La puesta en escena realizada por Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo* busca en el dialogismo, la polifonía y el plurilingüismo conceptualizados por Mijaíl Bajtín¹⁷⁵ el sustento de la totalización objetiva que da igual participación a todos los estratos sociales e ideológicos de una historia que en Da Cunha básicamente sólo tenía dos partes beligerantes.

¹⁷³ José Miguel Oviedo, *Vargas Llosa en Canudos: versión clásica de un clásico*, Prólogo de *La guerra del fin del mundo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991. P. XIII

¹⁷⁴ Si bien el periodista miope puede parecer una caricatura de Euclides Da Cunha no lo es aunque su silueta se inspire en el autor de *Os Sertões*.

¹⁷⁵ Mikhail Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 2003

Entre la interminable galería de personajes de *La guerra del fin del mundo* encontramos además de Antonio, el consejero, que es el eje por medio del cual se construye la intertextualidad con *Os Sertões* y que ya describimos anteriormente, dos personajes ajenos completamente a la disputa: el periodista miope, encargado de la crónica de la guerra que sin ningún tipo de ideología política trabajó primero para el diario monárquico del Barón de Cañabrava y luego para el republicano-progresista de Epaminondas Gonçalves. El periodista miope será el personaje más transformado por la guerra ya que si bien al principio pide ser el corresponsal de guerra a su jefe E. Gonçalves al terminar la guerra y luego de haberse enamorado de Jurema y haber adoptado al enano confiesa al Barón que lo único importante en el mundo es el amor y el placer (502) y que piensa escribir un libro sobre los sucesos de Canudos. (341) Galileo Gall es el otro personaje completamente ajeno a la contienda. Llegado por azar a las costas de Salvador de Bahía, tras haber sido partícipe de las más importantes revueltas populares en Europa, se entera de los acontecimientos de Canudos y los interpreta en relación a su ideología anarquista. Escribe crónicas para un diario anarquista francés y finalmente es usado por Gonçalves para crear un stratagema que dé indicios de la participación de Inglaterra en el conflicto con el objetivo de que la rebelión tome repercusión federal para deponer al gobierno conservador que gobierna el estado de Bahía.

Hay dos personajes que rivalizan ideológicamente sin participar de manera determinante en la contienda: el primero es el barón de Cañabrava, perteneciente a la recientemente destituida aristocracia terrateniente, ejerce un poder caudillesco en lo político y en lo rural. Trata a los campesinos con la característica mezcla de desprecio y paternalismo de los de su clase. Cuando el periodista miope le reclama que se preocupa más

por la muerte de un solo hombre que por la de miles de yagunzos se justifica diciendo: “multiplicado, el sacrificio se vuelve abstracto. No es fácil conmoverse por cosas abstractas” (365) Al final se siente profundamente afectado por la locura de su esposa y en su único acto de instintiva irracionalidad viola a Sebastiana, la criada de su esposa Estela. (503-504) Su adversario es Epaminondas Gonçalves, jacobino y liberal, líder de los republicanos progresistas, quien por medio de su diario apela a cualquier tipo de estratagema con tal de hacerse con el poder en Bahía. Promueve la intriga de que los ingleses están colaborando con los yagunzos para que intervenga el gobierno federal y así destituir al gobernador Luis Viana, quien no es más que un títere del Barón de Cañabrava.

El coronel Moreira César es uno de los más importantes personajes históricos de la novela. Partidario de una dictadura militar, lo llamaban “el cortapescuezos” por su implacable trato hacia sus adversarios. Había participado en la represión de varias sublevaciones en otras regiones de Brasil e incluso una rebelión de altos miembros de la Armada. Enemigo visceral del feudalismo monárquico este jefe militar representaba la encarnación de los ideales de la república brasileña que quería implantarse, por eso le dice al barón que ellos dos son enemigos mortales y que su guerra es sin cuartel. (213) Su muerte y la derrota de su ejército a manos de los yagunzos provoca el envío del ejército más grande jamás conformado por el Brasil contra la comunidad de Canudos.

Entre los habitantes del sertón encontramos algunos personajes que no son seguidores del consejero: Rufino, el pistero, había sido un empleado fiel y sumiso del barón quien lo había casado a Jurema, criada de la baronesa. Desinteresado de las cuestiones que atañen a la guerra oficia de pistero a Galileo Gall para ir a Canudos. Enterado de que Gall ha violado a su mujer, lo persigue hasta dar con él y matarlo más por una cuestión de honor

que por amor a ella. Jurema, esposa de Rufino, es el producto de la codicia amorosa de cuatro personajes: Galileo Gall, Pajeú, el enano y el periodista miope. El barón la trata de “perrita chusca del sertón”. (473) Abnegada, sumisa e inescrutable, nunca se sabe lo que piensa. Al final se queda con el periodista miope y el enano después de haber soportado una larga serie de vicisitudes desde que debiera huir de su marido a causa de la violación. El enano había formado parte del circo del Gitano que a causa de la guerra se había desintegrado. Era un gran contador de historias de caballería medievales. De carácter pusilánime cuando alguien lo interroga sobre la moraleja de su historia, responde: “No sé, no sé... No está en el cuento. No es mi culpa, no me hagas nada, sólo soy el que cuenta la historia” (522)

Entre los seguidores más cercanos al consejero los más importantes son: Antonio, el beatito, también aparece en *Os Sertões*. De estatura pequeña, “la religiosidad del beatito era tan grande como su bondad”. (22) Su importancia deriva de su cercanía al consejero, de quien recibe su legado religioso. Es quien pacta una tregua antes del final para salvar a un puñado de yagunzos y quien es sometido a la tortura - con perros rabiosos, por los que sentía pavor - por parte de los militares para dar con el paradero de los restos sin vida del consejero. João Abade también es un personaje histórico, conocido antes de unirse al consejero como João Satán, era uno de los bandidos más temidos del sertón. Es quien comanda hábilmente la defensa de Canudos. Termina casándose con Catarina, una de sus víctimas. Se siente fascinado por la historia de Roberto el Diablo, de quién se dice que Dios lo perdonó y subió al cielo. El padre Joaquim era párroco de Cumbo, tenía fama de salir con mujeres y de tomar mucho pero cuando fue convertido por el consejero se volvió valiente e incluso murió peleando en la defensa de Canudos. María Quadrado “había

ahogado a su hijo recién nacido, metiéndole un ovillo de lana en la boca” (399) Cuando se unió al consejero hacía mucho tiempo que se la conocía como una mujer penitente y milagrera. En Canudos era “la madre de los hombres” (61) y superiora del coro sagrado que sostenía al consejero durante sus ayunos. Sobre el final salva a un niño recién nacido de ser comido por las ratas. Antonio Villanova era el administrador de Canudos, tenía un gran talento para los negocios. Es señalado por el consejero para que huya antes del final para dar noticia de lo ocurrido en Canudos. El último personaje que describiremos a modo indicativo es el León de Natuba, un hombre totalmente contrahecho que caminaba todo encorvado y que llevaba una larga melena, características que le granjeaban el apodo de león. De una viva inteligencia, había aprendido a leer y escribir de manera autodidacta. El consejero lo había salvado de ser quemado vivo. En Canudos era el amanuense que escribía todo lo que decía el consejero, tal es así que quería agregar un nuevo Evangelio a la Biblia (456) Murió arrojándose al fuego. (516)

De esta manera *La guerra del fin del mundo* presenta una visión novelizada de las consecuencias de las luchas entre ideologías, posicionamientos y rivalidades conceptuales, políticas e individuales que de manera fanática se enfrentan en el terreno social produciendo consecuencias irreparables sin ninguna funcionalidad histórica aparente. Esta novela nos confronta a la humanidad de sus personajes haciéndonos partícipes de su historia y por sobre todas las cosas mostrándonos la lógica de sus acciones independientemente del bando al cual pertenezcan y sin importar los fundamentos que sustenten su mentalidad. Esta novela nos muestra por un lado la lógica de la sobrevivencia que existe en el sustrato de todas las ideologías sociales y políticas y por el otro el surgimiento de figuras emblemáticas a instancias de las necesidades y urgencias de una

comunidad. La puesta en escena que lleva a cabo Mario Vargas Llosa no sólo problematiza la relación entre las diferentes fuerzas políticas e ideológicas que se enfrentaron, destacando tanto a los protagonistas principales como a aquellos que sufrieron las consecuencias de los primeros. Además, al ser un novelista no brasileño y no lusófono quien interroga los acontecimientos ocurridos en Canudos le da una proyección extranacional al conflicto con lo cual recupera para la comunidad latinoamericana entera una reflexión sobre las figuras emblemáticas, las luchas de poder y sus consecuencias sociales.

CAPÍTULO 5:

La invención literaria de un símbolo nacional:

El Martín Fierro

de José Hernández

5.1 El centenario de una nación

Et sans doute notre temps... préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être... Ce qui est sacré pour lui, ce n'est que l'illusion, mais ce qui est profane, c'est la vérité. Mieux, le sacré grandit à ses yeux à mesure que décroît la vérité et que l'illusion croît, si bien que le comble de l'illusion est aussi pour lui le comble du sacré.

Ludwig A. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*

It is a rare qualification to be able to state a fact simply and adequately. To digest some experience cleanly. To say yes and no with authority - To make a square edge.

To conceive & suffer the truth to pass through us living & and intact... Say it and have done with it. Express it without expressing ourself. See not with the eye of science -- which is barren -- nor of youthful poetry which is impotent.

Henry David Thoreau, *Journal* (1de noviembre, 1851)

El sueño de uno es parte de la memoria de todos.

Jorge L. Borges, *Martín Fierro*

Los preparativos de los festejos del primer centenario de la revolución de mayo, que conmemoraban históricamente el inicio del establecimiento de un país libre, independiente y soberano, marcaron el momento de sacar algunas conclusiones fundamentales sobre las bases fundacionales de esa nueva nación que era la Argentina. Los cuestionamientos planteados por los sectores políticos e intelectuales de la Argentina en cuanto a la 'identidad nacional' no habían sido debidamente resueltos todavía, principalmente a causa del extremo control discrecional e intimidante que la oligarquía terrateniente, poseedora del poder político y económico, ejercía sobre el aparato cultural e ideológico del Estado. Por

otra parte, el desarrollo desigual, aunque complementario, que habían experimentado los distintos sectores sociales, a lo que se le agregaba la gran avalancha inmigratoria, que prácticamente hizo doblar la población en sólo veinte años (1895-1914)¹⁷⁶, imponía una redefinición de la constitución de lo político y de lo social que contemplara, de una manera más acorde a las condiciones reales, a aquellos grupos humanos, dislocados y dispersos que habían quedado sin representatividad institucional. La emergencia de identidades populares y colectivas que escapaban a los conceptos de clases sociales con los que se manejaban los teóricos y funcionarios positivistas para definir lo social, forzaron el estudio de las identidades hacia las márgenes, hacia la periferia tanto de lo conceptual como de lo social para dar con un modelo explicativo capaz de medir la magnitud de las transformaciones sociales que se desarrollaban en Argentina. De los intentos por encontrar esa figura capaz de identificar la esencia de la voluntad colectiva de los argentinos, concebida en este caso, en base al peso específico de la sociedad que la compone y desde una frontal crítica de la perspectiva positivista de la aristocracia tendiente a destacar las figuras de los héroes de la independencia como ejemplos iconográficos de la nación, surge la figura del *Martín Fierro*¹⁷⁷. Para entender cómo nace esta encarnación del nacionalismo argentino es preciso poner en evidencia las condiciones socioculturales que provocaron su surgimiento en lo concerniente a la imposición hegemónica de la “alta cultura” en contraposición a la cultura popular. El caso de Argentina es el teatro de operaciones de todos los planteos teóricos formulados por Antonio Gramsci en sus cuadernos de prisión sobre todo en lo que se refiere a la imposición de un poder hegemónico desligado del sustrato social en el que se

¹⁷⁶ Fuente: *Resumen estadístico del movimiento migratorio en la República Argentina (1857-1924)*, Buenos Aires, Talleres gráficos del Ministerio de Agricultura de la Nación, 1925

¹⁷⁷ Ver: Carlos Paya y Eduardo Cárdenas, *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 1978

inserta en relación a las fuerzas subalternas sin voz ni representación política que manifiestan sus inquietudes existenciales por medio de sus intelectuales orgánicos.

Para 1910, Argentina era, sin lugar a dudas, el país que había logrado el mayor desarrollo económico y la mayor estabilidad política de toda la América hispánica.¹⁷⁸ En efecto, al término de medio siglo de anarquía y guerras fratricidas se logró la unificación de todo el territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata bajo el control de un mismo gobierno central, suceso llevado a cabo por Bartolomé Mitre en la batalla de Pavón en 1861¹⁷⁹ Esos cincuenta años de luchas intestinas pueden resumirse en la confrontación entre dos concepciones antagónicas respecto de la organización política e institucional que debía establecerse en el país. La caracterización de los bandos beligerantes en “unitarios y federales” no indica convenientemente cuáles eran los intereses y ambiciones que estaban en juego puesto que no consistía más que someramente de una cuestión de federalismo versus centralismo porteño, aún si la república tal como fue concebida en Francia estaba sujeta a la centralización del Estado en la capital y era de inspiración básicamente urbana mientras que los federalistas concebían al país como un sistema descentralizado en el que, siguiendo estructuras coloniales, el Estado estaba mediado por los poderes y burocracias locales, en quienes recaía la función de recaudar impuestos y dictaminar reglas de convivencia.¹⁸⁰ Sistema, este último, que durante la colonia había alcanzado una gran

¹⁷⁸ Fuente: Alejandro C. Díaz, *Essays on the Economic history of the Argentina Republic*, New Haven, Yale University Press, 1970

¹⁷⁹ Si bien Bartolomé Mitre logró la tan ansiada unificación nacional en la Batalla de Pavón (1861), las escaramuzas con los caudillos provinciales, principalmente Ángel Vicente Peñaloza, Felipe Varela y Ricardo López Jordán continuaron hasta la primera presidencia de Julio A. Roca (1880-1886) Ver: Felix Luna, *Los Caudillos*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1990

¹⁸⁰ Pierre Chaunu observa: “hasta el siglo XVIII, la dimensión demográfica de las comunidades políticas conviene mal a la formación de los fenómenos nacionales: o bien la ciudad constituye un cuadro demasiado estrecho, o bien el imperio uno demasiado amplio” Pierre Chaunu, *Histoire science sociale: la durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, 2^o Éd. Paris, SEDES, 1983. P. 248

autonomía respecto de la corona española debido principalmente a la gran distancia en que se encontraba la metrópoli imperial. La división era mucho más profunda, se trataba de cosmovisiones del mundo y de la realidad del país completamente antagónicas. Mucho más elocuentes por su asidua práctica de la crítica como forma literaria, los unitarios, maravillados por las nuevas teorías surgidas en Europa, preconizaban un modelo inspirado en la institución de la república francesa, con sus mismos valores universales de libertad, progreso, humanidad, determinismo, civilización, etc., y guiados, en lo posible, por las mismas pautas de su filosofía racionalista, la cual se constituye como norma transcendental de la sociedad a través de sus dispositivos institucionales. El ideal objetivo de los unitarios era la transformación de la nación en un país moderno de acuerdo a los modelos instaurados en Francia e Inglaterra. En tanto que los federales, más instintivos y apegados a las viejas costumbres coloniales, concebían el país como una confederación de provincias unidas para defender la soberanía de su tierra de las ambiciones extranjeras, siguiendo en cierta medida el modelo instaurado en los Estados Unidos de América, conservando su autonomía y limitando los poderes del gobierno nacional. A los demasiado abstractos valores universales le oponían un régimen populista con valores concretos sustentados en tradiciones paternalistas, en la religión católica en sus modalidades sincréticas, en la reverencia al caudillo, el amor a la tierra y los animales y en la familia como núcleo de la sociedad, como queda evidenciado en la poesía gauchesca. Como bien lo destaca Nicolás Shumway, el mayor exponente del federalismo fue José Gervasio Artigas, líder de la Banda Oriental, hoy Uruguay, quien teniendo un buen conocimiento de las teorías republicanas norteamericanas y europeas proponía una “democracia radical”. Puntualmente, le aconsejaba al gobernador de Corrientes, José de Silva, en una carta escrita el 3 de mayo de

1815:

Yo deseo que los indios, en sus pueblos, se gobiernen por sí, para que cuiden sus intereses como nosotros de los nuestros. Así experimentarán la felicidad práctica y saldrán de aquel estado de aniquilamiento a que los sujeta la desgracia. Recordemos que ellos tienen el principal derecho y que sería una degradación vergonzosa que hasta hoy han padecido por ser indios.¹⁸¹

Esta cita nos da una buena idea de que la barbarie federalista no era tal y que en realidad, en sus enfrentamientos, ambas fuerzas apelaron a la violencia extrema como componente de sus respectivas estrategias militares. Inclusive la imagen de cruel sanguinario que sugiere Sarmiento del Caudillo Juan Facundo Quiroga releva más de su intención retórica de mostrar de manera inapelable la barbarie de los federales que de lo que pudo haber sido su real talante. En este sentido, Noé Jitrik señala que en *Facundo*: “lo histórico o lo sociológico es instrumentado por Sarmiento en función del convencimiento que aspira a lograr en su público”.¹⁸² No obstante, si nos remitimos a los documentos de la época podemos constatar que Quiroga poseía un gran espíritu liberal y democrático. Por ejemplo, en la carta que le envió a Pío Isaac Acuña, un dirigente político federal de la provincia de Catamarca, ante el pedido de consejos para la redacción de la constitución de su provincia responde:

Es muy necesario que los pueblos hagan la constitución peculiar que caracteriza los derechos sociales, y arregle su régimen institucional para poder arribar a formar, de este elemento, la constitución nacional. Pero también es un principio que estos códigos deben ser exclusivamente obra de las legislaturas, sin la más pequeña injerencia de los hombres de mi

¹⁸¹ José G. Artigas, “Archivo Artigas”, *documentos*, 164. Citado por Nicolás Shumway en *La invención de la Argentina: Historia de una idea*, Buenos Aires, Ed. EMECE, 2002. P. 78

¹⁸² Noé Jitrik, *Muerte y resurrección de Facundo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983. P.

profesión. El militar debe obedecer y defender las leyes; no dictarlas.¹⁸³

Pero como ocurre siempre en el campo intelectual quien logra exponer sus ideas de manera más clara y convincente se hace acreedor de los pergaminos de la legitimación histórica. Por otra parte, en el terreno de las letras y en correspondencia con la postura irreconciliable de las partes, los escritores de cada bando cultivaban géneros literarios distintos, así, mientras los unitarios escribían novelas románticas al estilo europeo denunciando el vandalismo y la “barbarie” con que el caudillo Juan Manuel de Rosas gobernaba la provincia de Buenos Aires, los federales inventaban un género literario en el que mediante la estilización poética de la forma de hablar y del imaginario existencial de los gauchos ponían de manifiesto el desamparo en el que se encontraban.¹⁸⁴

La puja entre ambos bandos fue ganada por los unitarios, más por el ingenio diplomático de Mitre que por una inminente superioridad militar. Este inesperado vuelco de los acontecimientos provocó consecuencias sociológicas determinantes en las nuevas relaciones que se fueron entretejiendo entre los distintos grupos sociales y en la construcción del cimiento cultural de la Nación. A partir de allí se implementó una política de exclusión en la que a medida que se le iba dejando cada vez menos espacio en el terreno político a las reivindicaciones federalistas se relegaba a un segundo plano al grueso de las masas populares que se volvían cada vez más subalternas. Dentro de este cuadro de situación el gobierno apelaba a ellas en primera instancia en caso de guerra, privándolas

¹⁸³ Pedro de Paoli, *Vida del Brigadier General Don Juan Facundo Quiroga, víctima suprema de la impostura*, Buenos Aires, 1952. P. 58

¹⁸⁴ Ver: Scvartzman dir., “Historia crítica de la literatura argentina”: Vol. II: *La lucha de los lenguajes*, Buenos Aires, Emecé, 2003
Juan Manuel de Rosas (1793 - 1877) Gobernador de la Provincia de Buenos Aires entre 1829 – 1832 y 1835 – 1852.

inescrupulosamente de sus libertades individuales y de sus garantías constitucionales, en función de la consumación de la Nación. Las masas populares fueron, desde un principio, transformadas en el enemigo a vencer por todos los medios si se quería disfrutar de las mieles que ofrecía el desarrollo capitalista a los países modernos. Y como la construcción discursiva de la identidad sólo podía ser concebida por medio de la lógica de la diferencia, se fijaron las relaciones entre la clase dominante y las clases populares en términos de una correspondencia antagónica. En consecuencia, y teniendo en cuenta que la clase dominante que instrumentó la institucionalización del país consideraba al positivismo europeo como un modelo ejemplar de validez universal, las culturas populares fueron cargadas de toda la negatividad que exige la entronización sectorial de una élite social.

Efectivamente, en el proceso de institucionalización de la Argentina la gran influencia intelectual e ideológica de los hombres de “la generación del 37”¹⁸⁵, principalmente de Bartolomé Mitre (presidente entre 1862 y 1868), Domingo F. Sarmiento (presidente entre 1868 y 1874), y Juan Bautista Alberdi (*alma mater* de la constitución nacional de Argentina de 1852, aún vigente) que, gracias a sus prolíficas prosas y a la profundidad de sus ideas, fueron de una radical importancia para la orientación ideológica que tomaría el país, en los años sucesivos, bajo la conducción de los miembros de “la generación del 80”¹⁸⁶ reunidos en el Partido Autonomista Liberal (PAN). A diferencia de

¹⁸⁵ Grupo de jóvenes intelectuales reunidos en un salón literario que preocupados por el proceso de institucionalización de la Argentina debatían temas culturales en relación a las últimas teorías sociales, políticas y filosóficas venidas de Europa. Todos por adherir al partido unitario fueron proscriptos durante el gobierno de Rosas. Además de los nombrados en el texto se destacaron: Esteban Echeverría (El Matadero, 1839) y José Mármol (Amalia, 1844) entre otros. Fuente: William H. Ktra, *The Argentine Generation of 1837: Echeverría, Alberdi, Sarmiento, Mitre*. New Jersey, Fairleigh Dickinson UP, 1996.

¹⁸⁶ Élite social dominante perteneciente a la oligarquía terrateniente y a la burguesía porteña que gobernó la Argentina entre 1880 y 1916. Su líder más importante fue Julio A. Roca quien fuera dos veces presidente de país; entre los literatos que colaboraron con la función pública están: Miguel Cané (Juvenilia, 1882) y Eduardo Wilde (Tiempo perdido, 1878) Fuente: C. Altamirano, y B. Sarlo, “Ensayos argentinos: De Sarmiento a la vanguardia”: *La Argentina del centenario: campo intelectual, vida literaria y temas*

sus antecesores, los hombres de “la generación del 80” no se destacaron tanto ni por su retórica ni radicalismo ideológico como por su preocupación en mantener su estatus social y la buena rentabilidad de sus negocios. Hijos de padres influyentes y adinerados, los hombres de esta generación tomaron la dirección política del país con el convencimiento de que era natural que la élite a la que pertenecían fuera la encargada de transformar a la Argentina en un país civilizado, a la altura de los más modernos del mundo. De gustos y costumbres aristocráticas, buscaban diferenciarse del resto de la sociedad por su refinamiento de estilo europeo y por su profundo desprecio de las clases populares. Consecuentemente, en su acción de gobierno se hicieron edificar suntuosos palacios para las principales instituciones gubernamentales, se descuidó la educación pública, en la que tanto había insistido Sarmiento, se extendió el sistema ferroviario para que los trenes fueran directamente desde la estancia al puerto, y también, con fondos públicos, se fundaron muchas instituciones más relacionadas con las prácticas culturales de la élite gobernante que con las necesidades administrativas de la Nación.¹⁸⁷

En cuanto al significado de la intervención política que debían llevar adelante, como toda idea concebida dentro del ámbito de la modernidad, tenían la convicción generalizada de que esta debía contar con los medios para generar una transformación substancial del sustrato social. Para esto, era preciso concebir una forma de representar la sociedad que vislumbraban como sujeto histórico de la transcendencia de la nación bajo la figura de una imagen capaz de encarnar la voluntad colectiva, ecuación necesaria para ligar el plano racional de las ideas a su instrumentación real en lo social. Este proceso fue llevado a cabo

ideológicos, Buenos Aires, Ariel, 1997.

¹⁸⁷ Se calcula que no eran más de 400 familias las que concentraban más del 85% de las riquezas del país. Entre los palacios construidos los más importantes y onerosos son: El Palacio del Congreso, El palacio de Justicia, El Palacio Sarmiento, El Palacio de las Aguas, Biblioteca Nacional, El Teatro Colón, etc. Ver: Félix Luna, *La Época de Roca*. Buenos Aires: Planeta, 1998.

en un principio, como lo veremos más adelante, por Mitre, quien al escribir la historia de los héroes de la independencia construyó una imagen de ellos en la que debían verse reflejados los miembros de la nación, negativizando, por el mismo acto, todo sustrato cultural ajeno a una concepción racionalista de la realidad. Si bien estas ideas conductoras de corte marcadamente positivista estaban muy lejos del consenso sabían que su acción política debía depender de la filosofía política que los inspiraba para crear en un territorio al que consideraban propenso a la práctica de culturas “bárbaras” una visión de mundo acorde con la moralidad que los movía en su proyecto político republicano. De acuerdo a estas prerrogativas y guiados tanto por la divisa positivista de “orden” (fijación de las condiciones de paz social) y “progreso” (crecimiento económico y modernización)¹⁸⁸ como por sus propias conveniencias sectoriales, los hombres de la generación del 80 gobernaron impune e ininterrumpidamente hasta 1916. Continuando los mismos lineamientos filosóficos y políticos liberales europeizantes impulsados por sus visionarios predecesores, el PAN ejerció un gobierno altamente discrecional que se mantuvo en el poder apelando a *la máquina electoral* (fraude electoral que aprovechaba el hecho de que el voto no era ni obligatorio ni secreto), reprimiendo violentamente todo indicio de subversión al orden y dictaminando políticas segregacionistas que profundizaron el confinamiento y la miseria de los sectores más carenciados del país, de una manera que ni Maquiavelo mismo lo hubiera imaginado. Ellos mismos, haciéndose eco de las prerrogativas lanzadas por Sarmiento a Mitre en una carta enviada al término de la batalla de Pavón donde le recomendaba: “No trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país.

¹⁸⁸ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif. Ordre et progrès*, Paris, Éd. Vrin, 2002. Esta divisa figura como lema en la bandera de Brasil y desde que fue pronunciada en 1848 se transformó en el emblema del positivismo moderno.

La sangre es lo único que tienen de seres humanos.”¹⁸⁹, para eliminar la “barbarie” adoptaban políticas que convertían en carne de cañón principalmente a gauchos nómades y negros, quienes prácticamente se habían extinguido al terminar el último gobierno del Partido Autonomista Nacional (PAN), como consecuencia de la Campaña del Desierto - la exterminación de las comunidades indígenas autóctonas de la Patagonia - y de la impopular guerra contra el Paraguay.

En el plano económico llevaron adelante un modelo basado en la exportación de productos de la agricultura y la ganadería que se convirtió en la clave del extraordinario progreso económico del país. Es preciso destacar que los intelectuales de la generación del 37 veían a este tipo de transformaciones sociales como una necesidad histórica mientras que los oligarcas de la generación del 80 teniendo como parámetros las ideas de sus predecesores las acomodaban de acuerdo a su mejor conveniencia. Contrariamente a los primeros que no encontraban la forma de elaborar una forma de conciliación entre la cultura moderna de moral y contenidos abstractos y la cultura popular, la oligarquía argentina desdeñó a las clases subalternas para elevar su propia estirpe y concertar su identidad.

Para comprender la magnitud del proyecto de Estado moderno que consolidaron los hombres de la generación del 80 es necesario destacar, aunque sea someramente, la influencia capital que ejercieron sobre ellos quienes fueron los verdaderos intelectuales orgánicos que formularon las directivas fundacionales para el establecimiento ideológico de la Nación Argentina. Domingo Faustino Sarmiento es, sin lugar a dudas, el intelectual argentino de mayor proyección en el siglo XIX y es también quien logró reflejar con

¹⁸⁹ Sarmiento-Mitre, en *Arte y sentido* de Martín Fierro, Madrid, Castalia, 1970. P. 17

mayor elocuencia su impresión sobre las diferentes culturas (Uruguay, Brasil, Francia, España, Argelia, Italia, Alemania, Suiza, Inglaterra, EEUU, Canadá y Cuba) que tuvo la oportunidad de observar en sus viajes (*Viajes por Europa, África y América*, 1849). En *Facundo, Civilización y Barbarie en Las Pampas Argentinas* de 1845, obra considerada por gran parte de la crítica especializada como una de las más importantes jamás escritas en la América hispana, sienta las bases de la dicotomía ideológica que servirá de plataforma fundamental para la construcción de una nación moderna en el continente americano. Su conceptualización del problema para modernizar la América hispano-indígena expresado en términos de una asimetría entre la “civilización” y la “barbarie” se extendió por todo el continente. En su argumentación, Sarmiento produce una teoría de la influencia integral del medio y de la raza sobre las posibilidades de evolución hacia la modernidad que tiene el hombre. Propone que el desarrollo cultural de la civilización está supeditado al determinismo que impone el origen genético en confluencia con la geografía (en su intención de dejar atrás la cultura colonial incluye a los españoles junto a los negros y los indígenas en contraposición a escoceses y alemanes) destacando los rasgos distintivos de la formación del gaucho como paradigma de la barbarie en contraposición con el habitante de la ciudad, quién es naturalmente más propenso a la civilización. Sarmiento interpreta que la condición fundamental para toda actividad social y económica está íntimamente ligada a las circunstancias históricas dominantes y que mientras dominen los caudillos será imposible crear un Estado moderno.

Desde su célebre comienzo se deja en evidencia el tono y las implicaciones que va a tomar todo el resto de la obra:

¡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!¹⁹⁰

En esta frase se intuye un misterio que proyectado en la figura de Facundo encierra la clave para comprender los problemas que afectan al pueblo argentino. Esa polarización ideológica que si bien no instaura, puesto que existía ya desde la revolución de mayo de 1810, sí acrecienta, vehicula valores que sostienen prácticas sociales que promueven la consolidación de clases ligadas al comercio y la producción urbana en detrimento de las tradicionales tareas campestres, las cuales quedan relegadas al más vil servilismo. Centrando su estudio en un esquema de problemática cultural, Sarmiento eleva la figura de Facundo Quiroga al estatus de prototipo de la barbarie que como producto genuino del territorio en que creció impide extender a todo el territorio argentino la cultura (europea), la educación (moderna) y la estabilidad civil.

Pero Facundo en relación con la fisonomía de la naturaleza grandiosamente salvaje que prevalece en la inmensa extensión de la República Argentina; Facundo, expresión fiel de una manera de ser de un pueblo, de sus preocupaciones e instintos; Facundo, en fin, siendo lo que fue, no por un accidente de su carácter, sino por antecedentes inevitables y ajenos de su voluntad, es el personaje histórico más singular, más notable, que puede presentarse a la contemplación de los hombres que comprenden que un caudillo que encabeza un gran movimiento social no es más que el espejo en que se reflejan en dimensiones colosales las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos de una nación en una época dada de su historia.¹⁹¹

Resulta interesante destacar la clasificación del gaucho en rastreador, baqueano, gaucho malo y el cantor, que realiza en el capítulo II: “Originalidad y caracteres argentinos”. Si bien se avoca a esta clasificación en vías de comprender a los caudillos que

¹⁹⁰ Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1977. P. 7

¹⁹¹ Idem. P. 16

los lideran en esta descripción sintetiza los atributos fundamentales que dará algunos años más tarde Miguel Hernández al gaucho *Martín Fierro*, enfocándolo este último, para ese entonces, desde una perspectiva completamente opuesta. De esta manera no aparece como una consecuencia fortuita que a la exacerbación en la imposición de la cultura europea se le haya opuesto la figura del gaucho como arquetipo de la identidad argentina.

En muchos aspectos el *Facundo* es un antecedente a *Os Sertões*, no solamente porque, como es sabido, Da Cunha había leído y citado en reiteradas ocasiones en sus textos a ese libro sarmientino sino, por sobre todo, por su particular análisis de la realidad social que muchas veces cuestiona severamente la propia ideología política del autor. Además, porque posee, al igual que el texto del escritor argentino, una extraordinaria calidad literaria, tanta que a veces se sobrepone a los términos de la tesis que se había propuesto en un principio para incursionar en la delgada y conflictiva frontera entre la crítica de un fenómeno histórico y la ficcionalización literaria del mismo. Ambos se centran en una figura emblemática para producir una explicación de la situación social del país: para Sarmiento es Facundo mientras que para Da Cunha es el Conselheiro. Además, los dos, afiliados a las mismas ideas positivistas, apelan a explicaciones sociológicas, antropológicas e históricas, las cuales, unidas a una retórica literaria, pretenden convencer al público de la veracidad de sus postulados. Estos rasgos distintivos de la modernidad están tan arraigados en sus modos usuales de concebir la realidad y la historia que parecen carecer por igual de toda posibilidad de cuestionarlos.

Juan Bautista Alberdi, en Argentina, es el encargado de darle el estatus de ley a la civilización moderna como concepción del mundo. Consecuentemente, por el hecho mismo de que la cultura moderna toma fuerza de ley la cultura popular se vuelve cuando no

proscripta por lo menos desamparada por el orden institucional debido a la índole consuetudinaria de sus códigos. Su formulación de los términos de este proyecto de nación no tiene ambigüedades. Alberdi en su memorable carta “Gobernar es poblar” (1879) advierte que la única forma posible de emprender un proceso de civilización y progreso en el país es a través de la inmigración de “pobladores de la Europa civilizada”:

Poblar es civilizar cuando se puebla con gente civilizada, es decir, con pobladores de la Europa civilizada. Por eso he dicho en la Constitución que el gobierno debe fomentar la inmigración europea. Pero poblar no es civilizar, sino embrutecer, cuando se puebla con chinos y con indios de Asia y con negros de África. Poblar es apestar, corromper, degenerar, envenenar un país, cuando en vez de poblarlo con la flor de la población trabajadora de Europa, se le puebla con la basura de la Europa atrasada o menos culta. Porque hay Europa y Europa, conviene no olvidarlo; y se puede estar dentro del texto liberal de la Constitución, que ordena fomentar la inmigración europea, sin dejar por eso de arruinar un país de Sud América con sólo poblarlo de inmigrados europeos.¹⁹²

Este texto que se encuentra en *Base y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, que es la base que sirvió de plataforma a la redacción de la constitución argentina de 1853, está plagado de planteamientos racistas y segregacionistas que promueven una repoblación del territorio argentino como la única posibilidad viable de progreso, puesto que suponen que los nativos no cuentan con la preparación necesaria para hacer efectiva tal constitución. Así, se le da un marco legal a la negación de toda huella de cultura autóctona o colonial, las que, a partir de la promulgación de la constitución, se convierten en manifestaciones culturales completamente desprestigiadas, cuando no ausentes, o incluso antagónicas, a los intereses de la nación. El resultado de la

¹⁹² Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. 1852. Buenos Aires, Librería Histórica, 2002.

institucionalización de estas prerrogativas no estuvo a la altura de las expectativas de sus impulsores puesto que en realidad el grueso de la inmigración que llegó al país estaba formado por “la basura de la Europa atrasada o menos culta” venida principalmente del sur de Italia y España, entre ellos una gran cantidad de anarquistas y socialistas que fueron muy activos en su oposición al gobierno de la oligarquía terrateniente que se repartió las tierras de la pampa ganada a los indios en vez de dárselas a los inmigrantes como lo habían prometido en sus grandes campañas de promoción por el viejo continente.

Bartolomé Mitre fue el artífice de la entronización de los héroes de la independencia en las figuras de José de San Martín y Manuel Belgrano para consolidar el imaginario de la ‘identidad nacional’¹⁹³ El objetivo que persigue Mitre es el de articular las identidades dispersas en función de un discurso formador de una conciencia nacional ya que es consciente que se debe establecer una memoria colectiva que refleje en el pasado los precedentes de la actitud cívica que pretende y el origen de los valores que vehicula.¹⁹⁴ La historia escrita se encarga de revelar oposiciones inconciliables e irreductibles. Entre los dos eligió al primero como figura magna, debido a la proyección de su protagonismo histórico. En muchos pasajes de su biografía Mitre describe al General San Martín con atributos que van mucho más allá de la constatación historiográfica que pretende asumir:

Es una fuerza histórica que, como las fuerzas de la naturaleza, obra por sí, obedeciendo a un impulso fatal. (63) Sin exagerar su severa figura histórica, ni dar a su genio concreto un carácter místico, puede decirse con la verdad de los hechos comprobados, que pocas veces la intervención de un hombre

¹⁹³ Ver: Bartolomé Mitre: *Historia de San Martín* (3 vol.), 1887, 1888 y 1890 y la *Historia de Belgrano*, 1887.

Domingo F. Sarmiento: *Facundo o Civilización y Barbarie*, 1845 y *Conflicto y armonías de las razas en América*, 1884.

¹⁹⁴ Mitre apunta al respecto: “Las revoluciones no se consuman sino cuando las ideas, los sentimientos, las predisposiciones morales e intelectuales del hombre se convierten en conciencia individual de la gran masa y sus pasiones en fuerzas absorbentes (...)”: Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín y de la Emancipación Sudamericana*, Biblioteca de “La Nación”, 3^{ra} Ed. Buenos Aires, 1903, Vol. I. P. 40

en los destinos humanos fue más decisiva que la suya, así en la dirección de los acontecimientos, como en el desarrollo lógico de sus consecuencias. (140) San Martín salvó y americanizó la revolución de su patria. Fue el brazo y la cabeza de la hegemonía argentina en el período de su emancipación, combinó estratégica y tácticamente en el más vasto teatro de operaciones del orbe, el movimiento alternativo o simultáneo y las evoluciones combinadas de los ejércitos o naciones, marcando cada evolución con un triunfo material o la creación de una nueva república. (160)¹⁹⁵

Mitre ubica a San Martín en el panteón de los héroes que deben ser reverenciados y tenidos como parámetro de referencia para forjar identidades y para reencontrar la senda en los tiempos de extravío cuando las condiciones históricas se vuelven confusas e imprevisibles.

Bajo el imperio de estas premisas podemos observar cómo fue el Estado quien construyó y modeló a la Nación de una manera completamente impositiva, haciendo caso omiso de las singularidades culturales, diferencias sociales y demás estratificaciones jerárquicas que conformaban el acervo tradicional que se pretendía gobernar. Los hombres de la generación del ochenta, obnubilados por las bondades de la industrialización europea, trataron por todos los medios de adoptar no sólo sus gustos y costumbres sino también su estilo y su cultura valorando todo producto cultural venido del viejo continente y deplorando lo autóctono. Un buen ejemplo de esto fue la construcción de uno de los teatros líricos más grandes y fastuosos del mundo: el Teatro Colón de Buenos Aires. Asimismo, el emprendimiento del proceso de modernización urbana, impulsada principalmente como consecuencia de la epidemia de fiebre amarilla que azotó la ciudad de Buenos Aires en 1871, significaba darles a las ciudades un aspecto más europeo. El ejemplo más notorio fue la fundación de la ciudad de La Plata en 1882, construida desde sus cimientos para erigirse

¹⁹⁵ Mitre citado por León Pomer, *La construcción de los héroes: imaginario y nación*, Buenos Aires, Leviatán, 2005. P. 177-178

en el ejemplo del progreso de la Argentina como una nación moderna y pujante, a la altura de los países más avanzados del mundo. De hecho, La Plata fue la primera ciudad con alumbrado eléctrico de toda la América del Sur. Pero como ese progreso debía capitalizarse económicamente, era preciso mostrar bondades económicas que ofrecía la Argentina al mundo mercantilista, para eso procuraron exhibirse de manera despampanante en las exposiciones universales que eran, en ese entonces, las vidrieras del mundo moderno. El momento propicio que eligió la oligarquía gobernante para hacer alarde de sus logros fue la exposición de París de 1889, en la que Francia celebraba el centenario de su revolución. Coronada por la recientemente construida *Tour Eiffel*, fue la exposición más grande y concurrida de su tiempo. Se presentaba como un fastuoso inventario de todas las culturas del mundo, de sus riquezas, de los últimos adelantos científicos y tecnológicos, de las últimas tendencias artísticas y arquitectónicas y también de algunas curiosidades exóticas como el “Wild West Show” de Búfalo Bill o el “*village nègre*”, donde vivían 400 indígenas africanos. Todo ordenado de acuerdo a una categorización y valorización del conocimiento influenciadas visiblemente por las teorías de Hippolyte Taine, Auguste Comte y Emile Durkheim, que suponían la dominación hegemónica europea que eran el faro del mundo moderno. Estas teorías vehiculaban los conceptos de la superioridad intelectual europea que veían al resto del mundo solamente en función de su exotismo y de sus potencialidades comerciales. Aunque estos eventos tenían la presuposición de ser completamente liberales en realidad por medio de su poder económico y de sus dispositivos de organización del saber imponían el orden moderno y su hegemonía extendiendo por medio de sus agentes (quienes se sentían revolucionarios modernos en Latinoamérica, no eran más que “mercenarios inconscientes”, como lo declara Da Cunha, al servicio de la causa euro-

centrista) su control sobre el resto del mundo. En este contexto y para tener una idea de la fama y repercusión que tuvo la presentación de la Argentina en esta Exposición baste citar un extracto de la crónica que hacía la *Guide Bleu du Figaro et du Petit Journal*:

Desde hace algunos años, la República Argentina se ha puesto de moda. No se habla más que de Buenos Aires, de la prosperidad de Buenos-Aires, de la emigración à Buenos-Aires. En toda Europa, los gobiernos han sido forzados a ocuparse seriamente de esta emigración universal que se ha vuelto extraordinaria. Buenos Aires, o sea, la gran República Argentina, es el país del oro, de los negocios rápidos, de la fortuna conquistada rápidamente. Es sin dudas a fin de probar que esa reputación es legítima, que el país argentino ha elevado a los pies de la Tour Eiffel, un pabellón formidable. Se puede ver desde muy lejos un gran sol coronando el edificio. Es ahí. En país verdaderamente republicano, la República Argentina compite oficialmente. Ha hecho gastos superiores a los de las otras naciones americanas. Su pabellón le ha costado un millón doscientos mil francos, y el lujo desplegado atraerá en masa a los franceses y a los extranjeros.¹⁹⁶

En este cuadro de situación, Argentina había procurado diferenciarse del resto de los países de la región reclamando para los organizadores un pabellón separado del resto de los países latinoamericanos como en un principio se le había propuesto.¹⁹⁷ En este evento el gobierno argentino, lejos de asociar su identidad cultural al resto de los países de la región, decidió redefinir su cultura minimizando su herencia hispana y presentándose como un caso excepcional en la región. Básicamente se autodefinió como un país europeo lejos de Europa, asociando su identidad más a Francia y al imperio británico que a sus propias raíces hispano-americanas:

De acuerdo a los documentos oficiales de la época, Argentina se muestra como un país europeo que ha reinventado su historia y su herencia y que ahora se considera a sí mismo sin pasado cuya identidad ha sido construida

¹⁹⁶ *Guide Bleu du Figaro et du Petit Journal*, 1889. (la traducción es del autor de esta tesis)

Fuente: <http://worldfairs.free.fr/expopavillonetails.php?expo_id=6&pavillon_id=954>

¹⁹⁷ Olga Vitali, 1889: *La Argentina en la exposición mundial de París*, Buenos Aires, Todo es Historia vol. 23, P. 30-37

independientemente del resto de América Latina¹⁹⁸.

Pero esta ilusión idílica que vivía la aristocracia argentina se mantenía a fuerza de reprimir ferozmente la presión popular que se manifestaba por medio de una gran cantidad de huelgas, sublevaciones y atentados que iban en aumento en la medida que eran desoídos sus reclamos. Un siglo de estratagemas para acallar los reclamos populares era demasiado. Como corolario a toda esta situación, en los ostentosos festejos del centenario de la revolución de mayo, donde Buenos Aires se vistió con sus mejores galas, la Argentina se encontraba en estado de sitio, con el congreso nacional clausurado, la presa obrera proscripta y miles de obreros detenidos o deportados. El reconocido político y periodista francés Georges Clemenceau, que había asistido a las celebraciones declaró: “esta gente está montando una gran escenografía para vaya a saber qué tragedia o qué comedia”.¹⁹⁹ De las entrañas de esa tragedia o comedia que se montó durante cien años fue surgiendo desde su más absoluta posición de subalterno la figura capaz de encarnar la voluntad conceptual del pueblo argentino.

5.2 La poesía gauchesca, el canto de la patria

Desde el establecimiento de la modernidad como pensamiento hegemónico de la cultura escrita todos los presupuestos ideológicos que han engendrado revoluciones políticas se han vehiculado bajo la consigna de que es necesario e imperante arrancar el mal

¹⁹⁸ Álvaro Fernández Bravo, *Nationalism, Exoticism, and Latin Americanism at the 1889 Paris Universal Exposition*,

¹⁹⁹ Georges Clemenceau, *La Argentina del Centenario*, Buenos Aires, Edición de la Universidad Nacional de Quilmes, 1999, p.121.

de raíz para poder establecer un nuevo sistema que corrija el rumbo histórico de los acontecimientos, -no hace falta detallar la serie de atrocidades que este tipo de mandato ha ocasionado a lo largo de este período histórico: así lo entendieron los intelectuales positivistas que se habían impuesto la misión de hacer de las viejas colonias países “civilizados”. Esta interpretación del momento histórico va aparejada a un reordenamiento del conocimiento donde prima la demostración teórica por sobre la experiencia práctica, lo escrito sobre lo oral, lo blanco sobre lo no blanco, la generalización sobre la identidad individual, la ciencia sobre la religión, el intelecto sobre el espíritu, que responde a criterios de un maniqueísmo funcional que vehicula implícitamente una exigencia moral. La modernidad, en este sentido, produce en su teoría política una colección de enunciados performativos que se traducen en la praxis en la imposición hegemónica de la “alta cultura”, o sea, de una cultura criptada en la escritura, en las modalidades de su razonamiento y en la inteligencia de sus axiomas. A esta poderosa fuerza de dominio cultural que por fundamentarse en abstracciones universales está obligada a expandir su hegemonía a toda la humanidad se le opone a modo de inercia histórica las culturas en una relación de confrontación y resistencia. Los intelectuales orgánicos de estas culturas tradicionales, conscientes de que la única forma de contrarrestar la imposición avasallante de la modernidad es dentro de su misma lógica, intentan articular por medio de la lógica de la escritura los paradigmas de su identidad cultural proporcionándole una unidad compatible con la lógica moderna. La poesía gauchesca nace esencialmente de este intento de recuperación de la función social de los grupos subalternos en el ámbito del Estado moderno, de la relevancia de sus tradiciones y de sus aportes a la idiosincrasia colectiva nacional.

En este orden de ideas, uno de los aspectos más interesantes de la filosofía de Antonio Gramsci radica en su insistencia por conciliar la cultura moderna con la cultura popular puesto que en sus cuadernos de prisión analiza constantemente la incidencia que tiene el folklore como concepción del mundo dentro de la cultura popular de un país. Su cuaderno de prisión 27, que lleva por título: “Observaciones sobre el folklore” trata sobre este tema e insiste en que nunca las imposiciones drásticas logran desarraigar el imaginario de la cultura popular, el cual ante la opresión tiende una red de capilarizaciones que se inserta en la cultura hegemónica oficial, porque en estas: “existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y efectivos que los de la ‘moral’ oficial”:

Habría que estudiarlo [el folklore] como una “concepción del mundo y de la vida”, implícita en gran medida en determinados estratos (determinados en el tiempo y el espacio) de la sociedad, en contraposición con las concepciones del mundo “oficiales” que se han sucedido en el desarrollo histórico. (de ahí la estrecha relación entre folklore y “sentido común”, que es el folklore filosófico) Concepción del mundo no sólo no elaborada y sistemática, porque el pueblo (o sea el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que hasta ahora ha existido) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo [...]²⁰⁰

La poesía gauchesca emerge, de acuerdo a lo señalado anteriormente, de un intento de recuperación de los elementos más genuinos de la sociedad, en una reelaboración estético-literaria del cantar de los gauchos de las pampas, con las políticas de fundación de un Estado nacional. Fueron los hombres de letras, intelectuales orgánicos de la causa federal quienes traducen a la literatura escrita la voz del “gaucho cantor”, como lo define Sarmiento. Cabe destacar que entre los escritores que cultivaron este género Bartolomé Hidalgo (Cielitos y diálogos patrióticos, 1812-1822), Hilario Ascasubi (*Paulino Lucero*,

²⁰⁰ Gramsci (*Cuaderno 27 § 1*)

1872), Antonio Lussich (*Los tres gauchos orientales*, 1872) y José Hernández (*El gaucho Martín Fierro*, 1972 y *La vuelta de Martín Fierro*, 1879) no fueron en ningún caso escritores contaminados con la lectura de la “alta” cultura europea, por el contrario la forma y la materia prima de sus poemas fue el fruto de la detenida observación de la vida de los gauchos. Por lo mismo suelen cometer “errores” de estilo (incongruencias de tiempo, narrador o interlocutor, confusiones pronominales, repeticiones por falta del uso de sinónimos, etc.), imperdonables para sus colegas iniciados en las estéticas que estaban de moda en ese momento. Sin embargo estos escritores no toman a la escritura como una lucha estética (característica netamente moderna) sino como una lucha ideológica contra toda cultura extranjerizante que vehicula valores de buen gusto en una relación que denigra a la cultura del gaucho criollo. Los cuatro en el prólogo a sus obras y a sus reediciones insistieron en su preocupación sobre la importancia patrimonial del gaucho para la cultura nacional así como su gradual extinción a manos del avance civilizatorio. La lengua con la que se expresan estos poetas gauchescos es la que denomina Gramsci como lenguaje provincial-dialectal-folklórico²⁰¹ relativo a una profunda sustancia cultural indiferente a los cultores de la “alta” cultura, situación que este filósofo italiano critica en su teoría del poder hegemónico de era moderna.

En contraposición con lo civilizado, que se mueve al ritmo de abstracciones y adelantos tecnológicos, lo gauchesco es una manera de existir en el mundo que es el resultado de una larga experiencia de vida en simbiosis con la geografía y las costumbres de un hábitat particular, la pampa. Ezequiel Martínez Estrada observa esta particularidad:

[...] lo gauchesco es una posición total de la psique: un estilo, un contenido,

²⁰¹ Gramsci (*Cuaderno 23 § 7*)

un uso del lenguaje, una cualidad étnica, un cariz geográfico y temporal, un mundo. [...] Es una cualidad histórica tanto como psicológica, es decir; una cualidad humana general tanto como particular. En los trastornos del proceso de formación de la vida entera del país – en lo ético, económico, religioso, conductista, pragmático- es una “toma” vivencial, un modo de ser las gentes; y eso queda firme a través de las vicisitudes de los cambios políticos, de las técnicas industriales, del aprovechamiento de los productos naturales y de cultivo, de la enseñanza y de la obra de gobierno. Es lo que queda cuando todo cambia. Lo gauchesco es tan cierto hoy como hace cien años, pero reviste distintas apariencias, se ha introducido en las fisuras y masas permeables de la vida altamente civilizada, de la cultura adquirida por voluntad y no por acción mecánica, inconsciente, del vivir.²⁰²

Salvando las distancias y los contextos esta descripción podría enmarcarse dentro de lo que Gramsci define como la cultura popular.

Al hablar de poesía gauchesca estamos hablando de un género literario que como tal define una forma de percibir el mundo materializada en una estética que la distingue de otras formas de las cuales provoca una escisión. Esto significa no solamente captar la realidad de un tiempo histórico determinado por medio de otro sistema de reglas y otros modos de representación sino, por sobre todo, la incorporación de un nuevo sistema de valores cuyo objetivo es modificar la perspectiva que se tiene sobre un objeto. En el caso de la poesía gauchesca, su fundador, Bartolomé Hidalgo, recupera para la literatura el idioma de los gauchos con el firme propósito de transformarlo en la bandera de la causa federalista, para sensibilizar al público que lo pudiera leer o escuchar, enarbolando las inquietudes políticas formuladas por José Gervasio Artigas. Hidalgo recupera el lenguaje de un grupo subalterno de enorme representatividad en la economía y en las luchas por la independencia del antiguo virreinato del Río de la Plata sabiendo que es esencial por su genuinidad para la cultura y la identidad colectiva de un país libre de ataduras extranjeras. En este sentido,

²⁰² Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro, ensayo de interpretación de la vida argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2005. P. 251 - 252

Hidalgo viene a ser “el poeta en tiempos de penuria” del que habla Holderlin y que explica Heidegger de la siguiente forma:

Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. [...] Es por eso por lo que los «poetas en tiempos de penuria» deben decir expresa y poéticamente la esencia de la poesía. Donde ocurre esto se puede presumir una poesía que se acomoda al destino de la era. Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de estos poetas [...]²⁰³

Hidalgo y los poetas que siguieron su senda invocan a los dioses del Olimpo de la Patria, aquellos que por naturaleza habitan el suelo de la pampa y guían sus acciones de acuerdo a la sabiduría proverbial que les da la experiencia. Aquella sabiduría proverbial que vehiculan Sócrates y Jesús, esos dos pilares de la cultura occidental que aunque nunca escribieron hicieron derramar mucha tinta sobre sus sombras. Después de todo: “Sólo en el mundo de lo popular hay una gramática universal del saber”, sugiere Josefina Ludmer acerca de su lectura del prólogo: *Cuatro palabras de conversación con los lectores* de José Hernández a la edición de la segunda parte del *Martín Fierro*²⁰⁴. Invocan a los gauchos en busca de dar forma a aquello que no cambia, aquello que permanece a pesar de todo, esa esencia vital que determina un carácter, una forma de asumir y sentir el mundo. Su poesía así “se acomoda al destino de la era”. El resto depende de quien pueda y quiera entender el mensaje.

El género se constituye cuando de lo individual se desprende una voz que se encauza en un proyecto global que identifica la palabra del gaucho a un proyecto de nación, así lo entiende Josefina Ludmer al afirmar: “La alianza entre los universales de la patria de

²⁰³ Heidegger (2001) p. 327

²⁰⁴ Josefina Ludmer, *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988. P. 55

la literatura gauchesca y los cantos que ocuparon el espacio de la patria funda el género”.²⁰⁵ De ninguna manera este género literario está dirigido a su prototipo inspirador: el gaucho, a quien no le interesa ni remotamente que un “letrado” le venga a contar su propia vida, como suele observar Jorge Luis Borges en algunos de sus cuentos.²⁰⁶ También indica que el lenguaje usado en la poesía de los gauchos y la poesía gauchesca es fundamentalmente diferente debido a la intención de ambas. Mientras los primeros apelan a un lenguaje general, acorde con la importancia de lo que narran – no son conscientes de su ignorancia léxica en relación a la norma de quienes han recibido una educación escolar -, “los poetas gauchescos cultivan un lenguaje deliberadamente popular”.²⁰⁷ Además, las imitaciones nunca son perfectas y cuando el imitado es el receptor del mensaje, la imitación suele fracasar rotundamente, sobre todo entre las clases populares porque además de poseer características lingüísticas “imitables” guardan intrínsecamente una red de codificaciones del discurso que son invisibles para quienes no comparten el mismo acervo cultural. Por eso Ángel Rama exagera un poco su sistematización al apelar al esquema jakobsoniano para afirmar que el gaucho es “el aparente emisor del mensaje, el contexto o referente sobre el que se cuenta y canta y el destinatario del producto”²⁰⁸ puesto que siguiendo la observación de Jorge Luis Borges los poetas gauchescos y los gauchos cantores obran de maneras completamente distintas. Además Rama afirma que los gauchescos eligieron un público, lo que parece bastante evidente, sin embargo, no se trata ni del mismo público en todos los casos ni siquiera en el caso de José Hernández al que cita autorizándose de sus

²⁰⁵ Idem. P. 44

²⁰⁶ El ejemplo más evidente está, tal vez, en “*El Evangelio según Marcos*” (1970) donde Espinoza pretende leer Don Segundo Sombra a los Gutres pero ante el total desinterés de ellos decide terminar con esa lectura.

²⁰⁷ Jorge Luis Borges, “Obras Completas I”: *El escritor argentino y la tradición*, Buenos Aires, Emecé, 1998. P. 268

²⁰⁸ Ángel Rama, “La invención de un público” en *Poesía Gauchesca*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, Vol. 29, 1977. P. XIII

afirmaciones. En el caso de Hidalgo se dirigía a los habitantes de las ciudades, Montevideo principalmente, y a los integrantes de la tropa para concientizarlos de la causa de Artigas. Estanislao Del Campo pretendía divertir a sus amigos y a la gente de su clase social y Hernández pretendía concientizar a la gente de la gran ciudad sobre el exterminio del que era víctima el gaucho, a quien consideraba el producto más genuino de la Nación Argentina. Hernández luego ajustará su mira al constatar el éxito que había tenido su obra pero ni aún así se dirigía directamente al gaucho cantor que era representado en su obra. Sistemáticamente, uso de la voz del gaucho en literatura para los escritores gauchescos es un arma que se vuelve efectiva en la medida en que se autoriza de su referente para promulgar valores relativos a la patria en un sistema que considera al gaucho como el único producto cultural genuino de ese territorio que pretende haberse emancipado de Europa. Aunque la crítica no es unánime, Carlos Alberto Leumann, uno de los estudiosos que pone en evidencia esta particularidad, apunta que el origen del gaucho data del siglo XVIII, cuando ante las exigencias de la corona española algunos criollos pobres se refugian fuera del alcance de las leyes monárquicas huyendo de la vida citadina y volviéndose nómadas; viviendo con lo justo y necesario de los animales cimarrones que encuentran en su camino y no se acercan a los poblados o a las estancias sino en caso de extrema necesidad.²⁰⁹ Muchos estudiosos han observado al gaucho y lo han referido desde parámetros sociológicos, antropológicos e históricos; sin embargo, posiblemente la mejor manera de presentarlo sea a través de uno de los observadores más elocuentes de su tiempo, que fue testigo directo de su existencia y, puesto que se trata de describir “la voz del gaucho”, resulta interesante observar lo que dice Sarmiento sobre el *gaucho cantor*:

²⁰⁹ Carlos Alberto Leumann, *La literatura gauchesca y la poesía gaucha*, Buenos Aires, Raigal, 1953

El *cantor* anda de pago en pago, “de tapera (casa humilde) en galpón” cantando sus héroes de la pampa, perseguidos por la justicia, los llantos de la viuda a quien los indios robaron sus hijos en un malón.[...] El *cantor* está haciendo, candorosamente, el mismo trabajo de crónica, costumbres, historia, biografía, que el bardo de la Edad Media, y sus versos serían recogidos más tarde como los documentos y datos en que habría de apoyarse el historiador futuro, si a su lado no estuviese otra sociedad culta, con superior inteligencia de los acontecimientos, que la que el infeliz despliega en sus rapsodias ingenuas. El *cantor* no tiene residencia fija: su morada está donde la noche lo sorprende; su fortuna, en sus versos y en su voz. Dondequiera que el cielito enreda sus parejas sin tasa, dondequiera que se apura una copa de vino, el cantor tiene su lugar preferente, su parte escogida en el festín. El gaucho argentino no bebe, si la música y los versos no lo excitan, y cada pulpería tiene su guitarra para poner en manos del cantor, a quien el grupo de caballos estacionados a la puerta, anuncia a lo lejos, dónde se necesita el concurso de su gaya ciencia.²¹⁰

Sarmiento enfatiza sobre la condición subalterna del gaucho. Trashumante, ese particular habitante de las pampas vive en una imprecisa zona lindante entre los indios y las últimas estribaciones de la civilización. El gaucho narra su experiencia real de las cosas, conocedor de la historia y las tradiciones de los suyos la traduce en canto a quienes lo conviden con un trago. Ese rapsoda fronterizo acarrea en su caballo el espíritu de su gente al tiempo que huye de la ley, como huyó desde que decidió vivir la experiencia de la vida y no trabajar para poder vivir. Lejos de emular a bardos, juglares, rapsodas, trovadores, copleros, aedos, vates, poetas o simples narradores aunque comparte el mismo oficio a él lo define existencialmente su carácter forajido, lo que le proporciona otro tipo de experiencia de vida, de moral – este último aspecto es destacado en otra parte del texto citado -. Sarmiento habla de “necesidad” y de “gaya ciencia” para definir el oficio del gaucho cantor. Treinta y siete años más tarde – a la aparición de este texto de Sarmiento - Nietzsche publicaba un libro en el que definía su “secreta sabiduría” en los mismos términos en que definió

²¹⁰ Sarmiento (1977) *Capítulo II: Originalidad y caracteres argentinos*. P. 48 - 49

Sarmiento la sabiduría del gaucho cantor: la gaya ciencia. Al cabo de su restablecimiento de una larga enfermedad, durante ese enero prodigioso de 1882, Nietzsche demolía los fundamentos de la metafísica occidental - sobre todo la moderna – invocando en su título, *La gaya scienza*, las canciones del príncipe *Vogelfrei* (forajido = fuera de la ley):

Les Chansons du prince Hors-la-loi en grande partie composés en Sicile rappellent très expressément l'idée provençale de la «gaya scienza», cette unité de troubadour, du chevalier et de l'esprit libre par laquelle cette magnifique culture ancienne des Provençaux se distingue de toutes les cultures équivoques.²¹¹

Nietzsche, en su propósito de destruir el sistema ontológico en el que se apoya la metafísica moderna destaca la ciencia, la voz y la figura de un forajido, un gaucho medieval, quien le provee, por primera vez, las “fórmulas” de “un destino para todos los tiempos”. Si bien esta empresa es genial, desde un punto de vista filosófico, no es casual, puesto que remite a la misma esfera dicotómica de “civilización versus barbarie” que plantea, en términos políticos, Sarmiento. Este - hoy reconocido - filósofo alemán ha impregnado sus escritos con las marcas de sus prolongadas enfermedades, las que le han permitido desarrollar su filosofía. Ningún otro filósofo como él se ha interesado tanto en asociar el cuerpo del hombre que filosofa con su filosofía. Él mismo confiesa al lector en el prólogo a la segunda edición de la *Gaya Scienza* que la *Gaya Scienza* es el producto del estado de júbilo “de un espíritu que ha resistido una larga y terrible presión y que es asaltado por la esperanza de salud”. Las implicaciones literarias y políticas que se desprenden de los escritos nietzscheanos en relación a nuestro tema son evidentes: el canto que surge al término de una opresión, la voz y la figura de un forajido que destruye los esquemas de la modernidad,

²¹¹ Friedrich Nietzsche, Œuvres, “Ecce homo”: *Le gai savoir « La gaya scienza »*, Paris, Flammarion, 2000. P. 1265

de la objetividad, es el triunfo de Dionisos sobre Apolo, el triunfo de una filosofía subalterna, la de la experiencia real de la vida, la liberación del espíritu de estructuras dominantes y de moralidades objetivas, es el triunfo de la filosofía de Diógenes de Sinope que predicaba que la libertad personal surge de las pocas necesidades y del desapego de las convenciones mundanas²¹². En cuanto a Gramsci, en su crítica de la literatura popular asocia – si bien de manera superficial y arbitraria - la figura del “superhombre” nietzscheano con la imagen de los héroes que seducen los gustos literarios populares.²¹³

Volviendo a Nietzsche, en el aforismo 377 titulado: “Nosotros, los sin patria”, dedica su sabiduría secreta – la *gaya scienza* – a los sin patria. En este párrafo despliega toda su incredulidad sobre las implicaciones y posibilidades futuras que puedan sustentar las teorías que apuntan a valores universales como “justicia”, “igualdad de derechos”, “sociedad libre”, “progreso”, “liberalismo”, “humanidad” e incluso “nacionalismo racial”. Nietzsche produce una teoría de la historia cuyo sujeto: “Nosotros, los sin patria”, permanece impasible a las inclemencias del progreso y el mercado porque se trata - según él - de realidades volátiles, sin transcendencia real. Su *gaya scienza* se opone violentamente a la grandilocuencia de las teorías terapéuticas que hipnotizan a la sociedad con una retórica efectiva mientras multitudes subalternas se quedan sin su medicina. En esto es muy explícito:

²¹² Michel Onfray, *Les Sagesses antiques*, contre-histoire de la philosophie, tome I, Paris, Grasset, 2006. p.133-143 – Nietzsche en el aforismo 125 titulado « El loco » de *La gaya ciencia* reporta la anécdota de Diógenes de Sinope en la que con un farol en la mano en pleno día, decía buscar al “hombre” (algunas traducciones lo refieren como “Dios”, el mismo problema de traducción ocurre en la biblia con “hijo del hombre” e “hijo de Dios”). También ver: Peter Sloterdijk, « Critique de la raison cynique »: *Diogène de Sinope, Homme-chien, philosophe, propre à rien*, Paris, Christian Bourgois éd., 2000. P. 203

²¹³ Ver : Gramsci (*Cuaderno 14 § 4, 7, 27, 28,72*) y (*Cuaderno 16 § 13*) Recordemos que el estrabismo intelectual de Gramsci con respecto a Nietzsche se debe en gran parte a que el filósofo alemán había sido vanagloriado por el aparato intelectual nazi del que fue rescatado recién en los años setenta principalmente por Michel Foucault y Gilles Deleuze. Sin embargo su asociación es correcta.

No «conservamos» nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado, no somos de ninguna manera «liberales», no trabajamos por el «progreso», no necesitamos tapar nuestros oídos frente al canto del porvenir de las sirenas del mercado -lo que ellas cantan, «iguales derechos», «sociedad libre», «ni señores ni esclavos», ¡no nos seduce!; no consideramos en absoluto como deseable que se funda sobre la tierra el reino de la justicia y la concordia (puesto que bajo todas las circunstancias se convertiría en el reino de la más profunda mediocridad niveladora y bizarra), nos alegramos de ver a todos aquellos que, como nosotros, aman el peligro, la guerra, la aventura, que no se dejan satisfacer, atrapar, reconciliar, castrar; nosotros mismos nos contamos entre los conquistadores, reflexionamos acerca de la necesidad de nuevos órdenes, así como de una nueva esclavitud -pues a cada fortalecimiento y elevación del tipo «hombre» corresponde también una nueva forma de esclavizar-²¹⁴

Estas son las mismas ideas que intuitivamente se plasman en la corriente nacionalista de la poesía gauchesca. Por supuesto, la retórica es distinta como distinto es el contexto pero ambas forman parte del “retorno de lo reprimido” porque la historia de la era moderna no tiene tiempo para pensar en conciliaciones -como lo propone Gramsci- porque lo más inmediato es *cortar por lo sano*.

Esta digresión nos conduce a notar que las fuerzas divergentes que componen una sociedad, cuando se trata de una cuestión política, siempre dejan su reflejo literario. En efecto, este se plasmó en el corpus de la poesía gauchesca donde se destacan dos variantes correspondientes a esas divergencias: una que se hace eco tanto de la genuinidad como de la subalternidad existencial del gaucho y la otra corriente, la culta, toma su figura y, a veces, su voz como elementos de un exotismo nacional. Entre estos últimos los más destacados son: *La Cautiva* (1837) de Esteban Echeverría, que es un poema de tono definitivamente romántico en el que confluyen el localismo de los temas y el idioma (no el del gaucho) y el universalismo de las ideas y la forma. *El Fausto, Impresiones del gaucho*

²¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*: Aforismo 377: «Nosotros, los sin patria », Madrid, Ediciones Akal, 2001. P. 297

Anastasio el Pollo en la representación de esta ópera (1866) de Estanislao del Campo, ridiculiza la ignorancia del gaucho en los personajes de “El Pollo” y “Laguna”. Se trata del relato (en lenguaje gauchesco) que “El Pollo” hace a su amigo “Laguna” sobre la experiencia vivió al asistir, por casualidad y curiosidad, a la representación de la ópera *Fausto* de Gounod en el antiguo Teatro Colón de Buenos Aires. En el relato, “El Pollo” no distingue entre la representación y la realidad, lo que motiva una serie de situaciones jocosas para el lector. Como suele ocurrir a menudo en la literatura, aunque esta obra fue escrita muy rápidamente (cinco días)²¹⁵ y como consecuencia de las ocurrencias con que Del Campo divertía a sus amigos durante la presentación real de la ópera, el autor debe su trascendencia a este texto.²¹⁶ El último poema importante de la tradición gauchesca es el *Santos Vega* (1885) de Rafael Obligado, poeta perteneciente a la generación del 80. Poema escrito en un idioma estándar con simbolismos de corte romántico, se presenta como una larga payada entre “Santos Vega” -famoso payador de principios del siglo XIX- que representa a las costumbres folklóricas y “Juan Sin Ropa” que representa al progreso. El desenlace del poema presenta el triunfo de “Juan Sin Ropa” sobre “Santos Vega”, quien muere en la última estrofa.

Tres momentos claves han sido fundamentales en la historia de la poesía gauchesca determinantes para que la figura de Martín Fierro se convirtiera en el espíritu de la voluntad de los argentinos como pueblo y nación. De acuerdo a lo destacado anteriormente, el primer momento fundamental es el de su creación efectiva, la publicación de los *Cielitos* de

²¹⁵ Ludmer (1988) P. 54

²¹⁶ Si bien Estanislao del Campo no tiene la voluntad de burlarse, sí utiliza “la particular fraseología del lenguaje de nuestros pobres gauchos, picaresco unas veces, sentido otras y pintoresco siempre, [para que] queden en alguna parte, para que cuando en otros tiempos se hable de ese tipo original, pueda decirse: ‘Aquí está la manera como expresaba sus sentimientos’. Carta de respuesta de Estanislao del Campo a la enviada por Juan Carlos Gómez. Estanislao Del Campo, *Fausto, impresiones del gaucho Anastasio el pollo en la representación de la ópera*. Buenos Aires, Stockcero, 2004. P. XX

Bartolomé Hidalgo. Su importancia radica más en el suceso futuro que generaron estos poemas tanto en lo político como en lo literario que en su real valor artístico. El segundo, lo encontramos en el gran éxito editorial que significaron las publicaciones de *El Martín Fierro* en su primera y segunda parte. El propio José Hernández afirma que de la primera parte se imprimieron once ediciones con un total de cuarenta y ocho mil ejemplares y que la primera impresión de la segunda parte será de veinte mil ejemplares, cifras insospechadas para la época. Esto significa que este libro alcanzó a un público que nunca antes había frecuentado la literatura argentina, por lo que se puede afirmar que fue la primera obra popular de un autor argentino. El tercer y último momento es el de la canonización del *Martín Fierro* como paradigma de la nacionalidad argentina, labor llevada a cabo por Leopoldo Lugones a lo largo de una serie de conferencias pronunciadas en el Teatro Odeón en 1913 bajo el título de *El Payador* y luego publicadas en 1916. A partir de ese momento se desarrollará todo un movimiento de crítica literaria en la que los intelectuales argentinos se volcarán sobre la cuestión del nacionalismo y sus raíces históricas. Este movimiento intelectual surge en gran medida no sólo a modo de oposición a la importancia que el gobierno oligarca había adjudicado a los festejos del centenario de la revolución de mayo como ejemplo de democracia republicana sino también debido a la profesionalización de la función específica del intelectual dentro de la sociedad.²¹⁷ Estos nuevos intelectuales que se centraron en el análisis de la “identidad nacional” ya no reunían las mismas características que los de la “generación del 37”: quienes habían sido militares, políticos, funcionarios públicos, intelectuales y periodistas, todo al mismo tiempo, ahora eran exclusivamente intelectuales y su primera gran empresa fue dedicarse a lo que se denominó la “reacción

²¹⁷ Ver: Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos, de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997

nacionalista”, cuyo objetivo era rescatar del olvido el legado nacional que la generación del 80 había querido ocultar. En ese ambiente, la repercusión al discurso de Lugones no se hizo esperar, la revista *Nosotros* lanzó una encuesta dirigida a “un distinguido núcleo de hombres de letras” sobre la importancia del *Martín Fierro*:

¿Poseemos - decía la encuesta elaborada por la revista- un poema nacional en cuya estrofa resuena la voz de la raza? El acercamiento establecido por los críticos entre los varios poemas gauchescos, recogidos oficialmente en los programas de literatura de los estudios secundarios, ¿importa acaso un enorme error de apreciación sobre el diverso valor estético de aquellos poemas? ¿Es el poema de Hernández una obra genial de las que desafían los siglos, o estamos creando por ventura una bella ficción para satisfacción de nuestro patriotismo?²¹⁸

Como lo remarcan Altamirano y Sarlo, una de las consecuencias inmediatas que tuvieron tanto las conferencias como la encuesta fue la creación de la cátedra de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras en cuyo discurso de presentación Ricardo Rojas proclamó – al igual que lo hiciera poco antes Lugones –, siguiendo una tradición que nació en la antigüedad y que emularon muchos países, que toda nación madura debía contar con su epopeya y que *El Martín Fierro* era, para los argentinos, el poema épico nacional, lo mismo que la *Chanson de Roland* para los franceses y el *Cantar de Mio Cid* para los españoles. Luego, en 1917, el mismo Rojas dedicaría a *Los gauchescos* los dos primeros tomos de su *Historia de la Literatura Argentina*.²¹⁹ En lo sucesivo se generaría una profusión ininterrumpida de crítica y análisis de la obra gauchesca y consecuentemente de la crítica de estos análisis de la que casi ningún intelectual de renombre escaparía. Crítica que, como era de esperar, en general, se vuelca menos a escudriñar las características

²¹⁸ Altamirano y Sarlo (1997) P. 137

²¹⁹ Ricardo Rojas, *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata* [1917-1922], I y II, Los gauchescos, Buenos Aires, Kraft, 1960.

filológicas de la obra que su relación con el “espíritu nacional” de los argentinos. En definitiva, en estos tres momentos gravitantes para la formación de una conciencia nacional, se llevan a cabo las directivas indicadas por Gramsci para la unión de los grupos subalternos. La constitución definitiva de estos grupos en Estado, aunque registra un par de intentos en 1916 y 1928 con la elección a presidente de Hipólito Yrigoyen, se haría efectiva en 1946 con la presidencia de Juan Domingo Perón y el enorme impulso sociopolítico que le dio a las clases subalternas su esposa Eva Duarte de Perón.

5.3 El gaucho Martín Fierro, la vuelta del subalterno

En el *Martín Fierro* se consolidan las prescripciones teóricas que Gramsci había expresado en su cuaderno de prisión 25 en cuanto a la unificación de los grupos subalternos en torno de una figura capaz de representar su voluntad colectiva con una fuerza retórica tal que, a pesar de su naturaleza conflictiva, logre volverse hegemónica. El aparato cultural nacional al destacar la figura de *Martín Fierro* como el espíritu de la argentinidad impulsó características identitarias que provenían de la esencia misma de un grupo que, en realidad, nunca conformó más que una ínfima parte de la población –me refiero al gaucho representado en el *Martín Fierro* y no al conjunto de campesinos pastores o agricultores– pero debe su reputación al hecho de haber sido considerado el más genuino representante de la argentinidad. Esta búsqueda del reflejo especular de la totalidad social más allá de las circunstancias e intereses políticos e históricos que fuerzan su convergencia en la figura del *Martín Fierro* comporta características que emergen de las propiedades miméticas del texto, esenciales a la realización de esta ilusión autoidentitaria. Ernesto Laclau lo explica

en términos absolutos:

Sólo la conciliación plena de la sustancia y el sujeto, del ser y el conocer, puede anular la distancia existente entre lo racional y lo real; pero, en tal caso, la representación es un momento necesario en la autoconstitución de la totalidad y esta última sólo se alcanza aboliendo la diferencia entre acción y representación. Y esta abolición sólo la puede hacer efectiva un actor histórico sin límites: una “clase universal”. Este doble movimiento, en virtud del cual el cimiento se torna sujeto a través de una clase universal que llega a abolir la “alienación” en las formas de la representación y el sujeto se vuelve cimiento aboliendo todas las limitaciones externas fijadas por el objeto, está en el núcleo de la concepción moderna de la historia y la sociedad.²²⁰

Laclau, tal vez el más lúcido heredero de Gramsci, presupone los conceptos gramscianos para proyectarlos en el análisis de la teoría política contemporánea. De sus reflexiones podemos concluir que son los “nuevos intelectuales profesionales” quienes fundamentaron y dieron vigor retórico al gaucho en la figura del *Martín Fierro*, pero ellos mismos no pertenecían a la clase dominante – la oligarquía – ni a las clases subalternas propiamente dichas, sino que formaban parte de un grupo que había logrado su emancipación intelectual gracias a la progresiva especialización del mercado laboral, por lo tanto podían permitirse la audacia de atentar contra los modelos hegemónicos. Para cuando Lugones “reclamó para el *Martín Fierro* el estatus de epopeya”²²¹, los gauchos, tal como los representaba José Hernández, ya prácticamente no existían. Por lo tanto, la enunciación producida se proyectaba sobre una abstracción que le daba a la figura carácter universal puesto que ya no se reflejaba sobre una raza en particular - los gauchos – sino sobre la argentinidad -aunque no necesariamente sobre los argentinos- con lo que se logra “abolir la ‘alienación’ en las

²²⁰ Ernesto Laclau, Politics, “Theory and Contemporary Culture”: *Power and Representation*, New York, Columbia University Press, 1993. P. 278 (traducción de Leandro Wolfson: <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Poder%20y%20representacion.pdf>)

²²¹ Jorge L. Borges, “Obras Completas en colaboración”: *El Martín Fierro*, Buenos Aires, Emecé, 1997. P. 525

formas de la representación”. Este procedimiento termina de solventarse por medio de su enseñanza en los programas de educación primaria y secundaria.

Tanto Gramsci como Laclau analizan el rol determinante que tiene el intelectual orgánico en este proceso puesto que en ellos recae la responsabilidad de volver inteligible la relación entre “la sustancia y el sujeto”. Por supuesto que ésta no es arbitraria, obligatoriamente tiene que tener un sustento histórico, político y social – que quedó manifestado anteriormente – a lo que debe agregársele las relaciones que establezcan una correspondencia directa entre:

[Historia-Política-Sociedad] ↔ [Texto: *Martín Fierro*] ↔ [Autoidentificación colectiva]

Como lo aclaramos previamente, la bibliografía sobre esta obra canónica de la literatura argentina, es abundante y, como es de imaginar, hasta la fecha – justamente este año se cumple el bicentenario de la revolución de mayo – se han estudiado todos los aspectos habidos e imaginados sobre este texto, sus aciertos y sus contradicciones. En adelante, se tratará de encontrar los nexos efectivos entre estos tres elementos de cuya unión emana la base del imaginario intrínseco de la argentinidad.

De la escueta biografía de José Hernández, “de quien ignoramos muchísimo más que de cualquier personaje anodino de su tiempo”²²², se han analizado prácticamente todos sus aspectos, su cultura, se sabe que no era afecto a la lectura ni al aprendizaje metódico, era más bien un hombre de acción, su perfil humano, en las pocas y repetidas notas bibliográficas basadas en sus escritos periodísticos, en algunas cartas y en unas pocas anécdotas, se destaca como defensor de los gauchos, con quienes convivió en su juventud. Nació en 1834, de familia patricia desheredada, se afirma que fue más un hombre que

²²² Martínez Estrada (2005) p. 15

expresaba sus ideas intuitivamente, a través de sus escritos periodísticos, que un intelectual a la manera de sus contemporáneos. Su hermano Rafael asegura que poseía una memoria prodigiosa con la que solía entretener a sus amigos en las reuniones sociales. Publicó la primera parte de su única obra trascendente en 1872 - el resto de sus escritos se publicaron en 1944 con el título de *Prosas del autor del Martín Fierro*, sólo por un interés arqueológico sobre su gran obra -. Finalmente, gracias al reconocimiento que le proveyó este libro, ocupó puestos políticos como diputado y senador por la Provincia de Buenos Aires desde donde defendió los derechos de las clases subalternas - no contaba a los inmigrantes recién llegados entre ellas -; fue mientras ocupaba este último cargo, en 1879, cuando publicó *La Vuelta del Martín Fierro*. Murió en 1886. En resumen, de su vida es preciso rescatar los elementos que lo caracterizan como un intelectual orgánico a la causa de los gauchos, es decir, que fue testigo de la vida de los gauchos en la época en que todavía había ganado salvaje en la pampa y de cómo se fue alambrando el campo hacia la Patagonia, que luchó en las encarnizadas guerras entre unitarios y federales del lado de éstos últimos, que no era un intelectual por ser indiferente a la “alta” cultura, que defendió al vaquero argentino lo mejor que pudo y que no hacía alarde de su arte²²³.

En buena medida, *El Martín Fierro*, en conceptos gramscianos, puede considerarse como una “novela filosófica” en tanto que posee la característica de:

[...] reflejar las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos, incluso de los más bajos, aunque fuese a través del cerebro de intelectuales dominados por otras preocupaciones. [...] la

²²³ Ver: Eleuterio Tiscornia, “Biblioteca de dialectología hispanoamericana”, Tomo III, *La lengua de « Martín Fierro »*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1930; José Hernández, *Martín Fierro*, Ed. De Luis Sainz de Medrano, Madrid, Ed. Cátedra, 2001; Carlos A. Leumann, *El poeta creador. Cómo hizo Hernández «La vuelta del Martín Fierro»*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945 y Varios autores, Estudios reunidos en conmemoración de « *El Gaucho Martín Fierro* », 1872 – 1972, La Plata, Universidad de La Plata, 1973; además de los libros ya citados de Martínez Estrada y Jorge L. Borges.

publicación en masa (relativa) de tal literatura, ¿coincide con determinados periodos históricos, con los síntomas de profundas transformaciones político-sociales? ¿Puede decirse que ésta es como un conjunto de “cahiers de doléance” indeterminados y genéricos, y de un tipo particular?²²⁴

El contexto de producción de la obra, descrito precedentemente, nos da una clara idea de las dimensiones de la crisis a la que responde este texto, por lo tanto la primera pregunta tiene una respuesta afirmativa, sería redundante volver sobre las mismas explicaciones. Sin embargo, es necesario explicar cómo este poema “refleja las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos subalternos” y de qué manera puede considerarse un conjunto de *cahiers de doléance* porque una vez dilucidada esta cuestión, por analogía comprenderemos los motivos de su canonización en el panteón argentino.

Este largo poema escrito en versos consta de dos partes: *El gaucho Martín Fierro* y *La Vuelta del Martín Fierro* – según sus títulos originales -. La historia es muy sencilla, la sintetizaremos de manera que se destaquen los elementos que denotan la situación social y las características del gaucho que nos presenta Hernández. La obra entera pretende ser el reflejo fiel de la vida y las costumbres de los gauchos representados por medio del canto en que Martín Fierro cuenta la historia de sus desdichas y – según el propio personaje - si lo hace, no es por exhibicionismo sino porque su naturaleza es la del gaucho cantor, de lo cual se siente profundamente orgulloso. Insiste en este detalle cada vez que tiene la oportunidad de emprender su canto.

²²⁴ Gramsci (*Cuaderno 25 § 7*)

<p>Aquí me pongo a cantar al compás de la vigüela, que al hombre que lo desvela una pena extraordinaria, como la ave solitaria, con su cantar se consuela. (1-6)</p>	<p>Cantando me he de morir, cantando me han de enterrar, y cantando he de llegar al pie del Eterno Padre: dende el vientre de mi madre vine a este mundo a cantar.(31-36)</p>
--	---

Es preciso insistir en que el personaje Martín Fierro responde a la caracterización del *gaucho cantor* que da Sarmiento en el *Facundo*, la insistencia viene a colación porque si bien se trata de géneros e intenciones totalmente divergentes el eje en que se apoyan ambos textos - el gaucho – es totalmente coincidente, lo que denota, a pesar de todo, que los rasgos generales del sujeto permanecen inalienables.

En la primera parte, Martín Fierro, un gaucho respetado por sus pares debido a su nobleza, coraje y oficio, que vive feliz en su hacienda con su esposa e hijos, es llevado a la fuerza - por culpa de un juez que le tenía recelo porque no había querido ir a votar en las últimas elecciones - para servir al ejército en un fortín en la frontera con los indios.

<p>Tuve en mi pago en un tiempo Hijos, hacienda y mujer; Pero empecé a padecer, Me echaron a la frontera, ¡y qué iba a hallar al volver! Tan sólo hallé la tapera. (289-294)</p>	<p>Yo he conocido esta tierra En que el paisano vivía Y su ranchito tenía Y sus hijos y mujer... Era una delicia el ver Cómo pasaba sus días. (133-138)</p>
--	---

Al cabo de tres años en el ejército y no habiendo recibido jamás su sueldo sino sólo maltratos de todo tipo decide desertar pero cuando vuelve a su rancho lo encuentra vacío y no consigue tener noticias de su familia, por lo que decide hacerse forajido.

<p>Volvía al cabo de tres años De tanto sufrir al ñudo. Resertor, pobre y desnudo A procurar suerte nueva: Y lo mismo que el peludo</p>	<p>Yo he sido manso primero Y seré gaucho matrero En mi triste circunstancia: Aunque es mi mal tan profundo, Nací y me he criado en estancia,</p>
---	---

enderecé pa mi cueva. (1003-08) Pero ya conozco el mundo. (1099 - 05)

Esta última experiencia dura dos años. Mientras lleva esta vida fuera de la ley mata a dos hombres sin una razón que amerite tal cometido, sólo por circunstancias de la ocasión. Una noche, en medio del campo, se vio rodeado por la policía pero se salva gracias a que uno de ellos, el sargento Cruz, se cambia de bando, deslumbrado por el coraje demostrado por Fierro en la lucha. En ese momento, Cruz toma la palabra para contar su propia historia y, luego de constatar que han llevado vidas paralelas, ambos deciden refugiarse de las persecuciones de la ley yendo a vivir entre los indios. En el final de este primer libro, Fierro rompe la guitarra y, en sus propias palabras, declara: “pa no volverme a tentar” (2275).

En la segunda parte, a pesar de haber roto la guitarra, continúa su relato, según dice, para “mostrarles que a mi historia le faltaba lo mejor”. (5-6) Primero expresa lo enajenante que fue haber vivido todo ese tiempo entre los indios para luego justificar el tener que retomar su narración:

Viene uno como dormido
cuando vuelve del desierto.
Veré si a explicarme acierto
entre gente tan bizarra,
y si al sentir la guitarra
de mi sueño me dispierto. (7-12)

Aunque rompí el estrumento
por no volverme a tentar,
tengo tanto que contar
y cosas de tal calibre,
que Dios quiera que se libre
el que me enseñó a templar. (121-126)

Después de la introducción, cuenta hasta qué punto fue duro, miserable y cruel vivir con los indios, puesto que, contrariamente a lo que habían previsto Fierro y Cruz, fueron tratados como cautivos y no como aliados. Al cabo de cinco años de vivir en las tolderías de los indios, brota una epidemia de peste en la que muere Cruz entre los brazos de su amigo, sobre el lecho de su muerte le recomienda a su hijo. Fierro llora tristemente la

muerte de Cruz pues el gaucho hace un culto de la amistad. Confiesa que “A Dios por su alma rogué, de dolor el pecho lleno, y humedeció aquel terreno el llanto que redamé” (939-42) Una vez sepultado Cruz, Fierro decide regresar aunque previamente salva a una cautiva que era atrocemente castigada por un indio al que tiene que matar. Con ella emprende una penosa vuelta pues tienen que huir con cuidado del territorio indígena. Una vez que divisan la primera estancia, Fierro se despide de su compañera de ruta resuelto a volver al pueblo, ya que, “aunque me agarre el gobierno pues infierno por infierno, prefiero el de la frontera” (1548-50) Hay que señalar que su única inquietud es con las autoridades y de ninguna manera con la sociedad, sus pares, de quienes no espera ningún tipo de reproches por las muertes en las que ha incurrido. En el camino al primer poblado se encuentra con un viejo amigo que le comunica que el juez que lo había mandado a la frontera había muerto y que ya nadie se acordaba de los crímenes que había cometido. Más tranquilo con esa noticia, decide ir a una carrera de caballos muy concurrida que tenía lugar en una estancia cercana; una vez allí, se reencuentra con sus dos hijos mayores que no lo habían reconocido sino por referencia de otros gauchos “porque venía muy aindiado y me encontraban muy viejo”. (1667-70)

Los tres, cada cual a su turno cantan sus vidas. Después de Martín Fierro, su hijo mayor hace una participación muy breve, sobre todo para describir cómo es la vida de un gaucho cuando está en prisión, donde pasó mucho tiempo por culpa de un delito que no cometió. Entre otras cosas afirma que:

Sin perfeccionar las leyes
perfeccionan el rigor.
Sospecho que el inventor
habrá sido algún maldito:
por grande que sea un delito

La justicia muy severa
Suele rayar en crueldá.
Sufre el pobre que allí está
Calenturas y delirios,
Pues no existe pior martirio

aquella pena es mayor. (1827-32)

Que esa eterna soledá. (1995-00)

El siguiente en tomar la guitarra es el hijo segundo, quien cuenta que una tía lo había recogido y lo había tratado muy bien pero que al morir su tía, que le había dejado toda su hacienda en herencia, un juez se apodera de sus bienes y le asigna un tutor, el viejo Vizcacha. Este es un hombre que subsiste valiéndose de sus mañas de bribón, aprovechando cualquier circunstancia para sacar su propio provecho. Cuando el hijo segundo termina de cantar aparece Picardía, el hijo de Cruz, que como su apelativo lo indica, ha vivido del juego y de su ingenio para sobrevivir. También cuenta cómo por no querer votar en las elecciones al candidato del juez lo enviaron a la frontera para servir en el ejército y, una vez allí, fue testigo y partícipe de cómo las autoridades se repartían, de manera desenfadada, las raciones de la tropa. Las andanzas de estos dos últimos personajes - Vizcacha y Picardía - se asocian habitualmente en la cultura popular argentina a lo que se conoce como “picardía criolla”, de las que, en la sociedad actual, muchos se jactan y otros tantos se quejan. Al instante en que termina de cantar Picardía llega al recinto un moreno, quien pide la guitarra y lo invita a Martín Fierro a disputar una payada. Entre los temas sobre los que discurren vale mencionar la respuesta que da el moreno cuando Fierro le pregunta “lo que entendés por la ley”.

La ley es tela de araña.
 en mi inorancia lo esplico:
 no la tema el hombre rico,
 nunca la tema el que mande,
 pues la ruempe el bicho grande
 y sólo enrieda a los chicos. (4235-40)

Le suelen llamar espada.
 Y el nombre le viene bien:
 los que la gobiernan ven
 a dónde han de dar el tajo:
 le cai al que se halla abajo
 y corta sin ver a quién. (4247-52)

Al final el moreno se da por vencido pues en realidad viene a vengar la muerte de su

hermano mayor, a quien Fierro había matado en la primera parte. Fierro rechaza la pelea y después se va con los muchachos a un lugar apartado donde les da unos consejos en forma de proverbios, antes de decirles que deben tomar distinto rumbo y cambiarse de nombre.

Un padre que da consejos,
 más que un padre es un amigo.
 Así, como tal les digo
 que vivan con precaución:
 naides sabe en qué rincón
 se oculta el que es su enemigo. (4595)

Los hermanos sean unidos,
 porque esa es la ley primera;
 tengan unión verdadera
 en cualquier tiempo que sea,
 porque si entre ellos pelean
 los devoran los de ajua. (4691-96)

Ludmer opina que esta última estrofa es el punto más logrado en el género gauchesco en lo que se refiere a “la definición del gaucho como hombre argentino”.²²⁵ Veremos también que tanto los consejos de Martín Fierro como los del viejo Vizcacha y otros tantos dispersos en todo el poema conforman lo que Gramsci denomina la “moral del pueblo”, o sea, “un conjunto determinado de máximas para la conducta práctica”²²⁶ que constituyen en gran medida la base de los códigos de convivencia y supervivencia de los grupos subalternos. En el último canto el autor utiliza la voz omnisciente que cierra el libro para reafirmar líricamente algunas reflexiones en defensa del gaucho, que ya había expuesto en el prólogo, destinadas a la concientización de sus futuros lectores.

Es el pobre en su orfandá
 de la fortuna el desecho,
 porque naides toma a pechos
 el defender a su raza.
 Debe el gaucho tener casa,
 escuela, iglesia y derechos. (1823)

Mas Dios ha de permitir
 que esto llegue a mejorar;
 pero se ha de recordar,
 para hacer bien el trabajo,
 que el fuego, pa calentar,
 debe ir siempre por abajo. (4835)

²²⁵ Ludmer (1988) P. 50

²²⁶ Gramsci (*Cuaderno 27 § 1*)

En el transcurso de todo el poema observamos que la situación de completa subalternidad en que viven los gauchos es extrema y que sus vidas se encuentran determinadas no sólo por los dictámenes de un gobierno central sino también por los ambiciosos caprichos de las instancias ejecutivas de la ley. Estas últimas respondían, en ese entonces, a los restos remanentes de un sistema colonial que se regía de manera individualista y arbitraria, como lo explica Sarmiento:

El juez es, naturalmente, algún famoso de tiempo atrás, a quién la edad y la familia han llamado a la vida ordenada. Por supuesto, que la justicia que administra es de todo punto arbitraria: su conciencia o sus pasiones lo guían, y sus sentencias son inapelables. [...] El juez se hace obedecer por su reputación de audacia temible, su autoridad, su juicio sin formas, su sentencia, su yo lo mando y sus castigos, inventados por él mismo.²²⁷

Los personajes que aparecen en el poema se encuentran a la merced de todo tipo de autoridad. Contra todas estas circunstancias deben luchar para sobrevivir pues quien más los castiga es el cuadro legal que supuestamente debía protegerlos. Todos los personajes que aparecen, por motivos diversos, son presa de la desidia de quienes amparados en el aparato judicial se aprovechan de ellos en su propio beneficio, independientemente del cargo que ocupen. Ese cuadro judicial es precisamente el que enmarca estos *cahiers de doléances* representados en el poema.

En este cuadro de situación pareciera que la única salida fuera recurrir a la “viveza criolla” de la que se sirven los dos pícaros del poema: Vizcacha y Picardía. Esta es una estrategia que ha llegado a convertirse en una marca registrada de la identidad argentina a lo largo de toda su historia. Es preciso señalar también que el mundo que nos muestra Hernández contiene necesariamente muchos de los rasgos de la cultura popular que cultiva

²²⁷ Sarmiento (1977) *Capítulo III: Asociación – La pulpería*. P. 60

valores por medio de los cuales sustenta su supervivencia colectiva. Valores como el coraje, la fuerza, la lealtad, el orgullo y la hombría; se podría agregar a esta lista también el saber popular - los mismos que hoy en día rigen en las favelas y en todas las villas miserias latinoamericanas - conforman la base de la codificación con la que ordenan su jerarquización social, descripta detalladamente por Sarmiento en toda su obra. Por el contrario no se tolera la cobardía, considerada el peor de los defectos junto a la traición. Esta codificación social forzosamente produce la segregación de todo aquel que no cabe dentro de esta esfera. En la estrofa citada anteriormente se pone en evidencia esta situación al aconsejar que “los hermanos sean unidos” porque “si entre ellos pelean, los devoran los de afuera”. Los de afuera son los que no comparten los mismos códigos sociales, en este sentido es interesante destacar una circunstancia lexical muy llamativa: en el lenguaje de los gauchos *Patria* se refiere a un “nosotros” colectivo y *Nación* al colectivo de “extranjero”. Es desde esta óptica que los gauchos en el poema rechazan al inmigrante. En muchos artículos periodísticos, cartas e incluso desde su banca en el senado Hernández se oponía a la inmigración alegando que esta acabaría con el gaucho y la producción ganadera asociada a su trabajo.²²⁸ Hay un pasaje en el texto en que se evidencia esta postura muy claramente. También en el primer canto de la segunda parte *Martín Fierro* aclara que su forma de cantar consiste en hacer una crítica de lo que ve y vive, aunque otros cantores prefieran sólo divertir a su audiencia, en clara referencia a Estanislao del Campo.

Todos se vuelven proyectos
de colonias y carriles,
y tirar la plata a miles
en los gringos enganchaos,

Yo he conocido cantores
que era un gusto el escuchar;
mas no quieren opinar
y se divierten cantando;

²²⁸ José Hernández, *Prosas del autor de Martín Fierro*, Selección, prólogo y notas de Enrique Herrero, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1944

mientras al pobre soldao le pelan la chaucha, ¡ah, viles! (2107)	pero yo canto opinando, que es mi modo de cantar (61)
---	--

En todos los pasajes en los que aparece un extranjero, estos son representados de manera despectiva; no así los negros, a los que si bien considera inferiores trata sin desprecio, ni los indígenas, de quienes se destaca su extremo salvajismo. Todos forman grupos subalternos fácilmente distinguibles y que padecen los mismos acosos por parte de las autoridades aunque formalmente los inmigrantes tienen ciertos privilegios de parte del poder central; por eso son vistos con recelo por los grupos autóctonos. En cada pasaje donde se encuentra a un extranjero éste es tratado despectivamente. Por ejemplo, cuando viene el ejército a llevarse a Martín Fierro, en el mismo sitio se encuentra un inglés que trata de explicarle a los soldados que no se lo pueden llevar porque él viene de Inglaterra, pero el comandante entiende “inca-la-perra”; así también un pobre inmigrante italiano que ya está en el fortín dice ser “pa-po-litano”. Ambos apelativos tienen connotaciones sexuales. En el caso del italiano, en la primera parte del poema se le dedica casi por completo el canto V para explicar que son inútiles para las tareas campestres:

Yo no sé por qué el Gobierno Nos manda aquí a la frontera Gringada que ni siquiera Se sabe atracar a un pingo. ¡Si crerá al mandar un gringo Que nos manda alguna fiera! (889)	No hacen más que dar trabajo, Pues no saben ni ensillar, No sirven ni pa carniar, Y yo he visto muchas veces Que ni voltiadas las reses Se les querían arrimar. (895-900)
---	--

Los extranjeros no conocen los códigos ni las costumbres de los gauchos, además las costumbres que traen los inmigrantes europeos a los gauchos les parecen delicadas e incluso ofensivas en algunos casos. Estos detalles no son menores si tenemos en cuenta que el ámbito social de los gauchos se guía por herméticos códigos locales forjados por la

experiencia, los hábitos y un imaginario de supersticiones.

A partir de esta descripción se conjugan los códigos de una sabiduría de la experiencia que se traduce en proverbios justificados por la experiencia y no por intuiciones intelectuales. En todo el *Martín Fierro* cada vez que se expone una afirmación de orden general va avalada de un ejemplo práctico que pretende ser una evidencia que no admite contestación. Esta evidencia se engloba en una lógica de analogías común a todo el auditorio, por lo tanto sirve de confirmación; las más famosas son las del viejo Vizcacha:

A naides tengas envidia: Es muy triste el envidiar. Cuando veas a otro ganar, A estorbarlo no te metas: Cada lechón en su teta Es el modo de mamar. (2379)	El que gana su comida Bueno es que en silencio coma. Ansina vos ni por broma querrás llamar la atención: nunca escapa el cimarrón si dispara por la loma. (2366)
---	---

La filosofía proverbial que prodiga Vizcacha dista de la de Martín Fierro en su moralidad pero ambas guardan su esencia experimental, ambos predicadores sustentan su veracidad en la experiencia vivida:

Vizcacha: El primer cuidado del hombre Es defender el pellejo. Lleváte de mi consejo, Fijáte bien en lo que hablo: El diablo sabe por diablo, Pero más sabe por viejo. (2313)	Martín Fierro: Estas cosas y otras muchas Medité en mis soledades. Sepan que no hay falsedades Ni error en estos consejos: Es de la boca del viejo De ande salen las verdades. (4775)
---	---

Los dos sostienen distintas moralidades que son dos y son la misma puesto que aunque el perfil de los personajes que las dictan sea antagónico su relación a la realidad es semejante.

El personaje Martín Fierro tiene la pretensión – de acuerdo a los propósitos del

autor - de ser el paradigma de los gauchos, la encarnación de cada uno de ellos y de todos como colectividad. Por eso, tal vez, Martín Fierro es el único personaje que figura con nombre y apellido, Cruz es identificado por su apellido, o sea que se refiere a su amigo de forma genérica porque Cruz, son todos los Cruz. Además Cruz no es sólo un apellido popular sino ante todo la cruz de Cristo, la expresión “cargar con la cruz” refiere a la pasión de Cristo, a soportar los pecados de la humanidad. El resto de los personajes son nombrados por su apelativo, sus sobrenombres (Vizcacha y Picardía), por su relación al héroe (sus dos hijos) o simplemente por el grupo al que pertenecen (los indios y los morenos). A esto debe agregársele que las coordenadas espacio-temporales en donde transcurre la acción son indeterminadas pudiendo ubicarse en cualquier lugar de la pampa y en cualquier momento en que vivió el gaucho, porque no hay mención directa de fechas ni lugares. No obstante es necesario precisar que el transcurso de la narración denota una situación de crisis en la que el gaucho padece un proceso de civilización que lo está llevando a la extinción; por lo que queda en evidencia que en el contexto de enunciación adquiere sentido el evocar las acciones políticas enmarcadas en la ideología sarmientina de exterminación del gaucho impulsadas por los gobiernos que se sucedieron a partir de la unificación del país. Esta falta de indicaciones nominales permite una proyección de lo particular en lo universal en la figura de Fierro, por ser el único individualizado por su nombre y apellido, por lo tanto todos los atributos del gaucho recaen en él, quien en consecuencia simboliza a todos los de su estirpe, su alma y el espíritu de su voluntad y sus padecimientos colectivos.

Al mismo tiempo, Martín Fierro al establecer una relación orgánica con el grupo subalterno al cual representa se erige en la figura que permite comprender a este grupo en

su conjunto y en la bandera de resistencia contra un Estado opresor. Esta operación simbólica en la que se evoca una realidad existencial subalterna que consta dentro de la lógica dominante bajo la consigna de “civilización o barbarie” tiende a generar una revalorización de los paradigmas estéticos que consideran a la cultura popular como una manifestación folklórica deleznable. Esa revalorización se logra dándole voz al gaucho porque una vez que el gaucho puede hablar en el ámbito de la cultura hegemónica, “cultura” y “letrada”, en esa voz se manifiesta una reivindicación que puede ser comprendida en el ámbito hegemónico. Por eso el gran logro de José Hernández fue el de instalar en la tribuna pública el debate sobre la situación de esos valerosos hombres de campo que sirvieron en las luchas de la independencia y que en el momento de la publicación de la obra estaban en pleno proceso de exterminio. Desgraciadamente para él y para los gauchos, a pesar del inusitado éxito de ventas que tuvo su libro, su postura iba completamente en contra de los intereses de la oligarquía gobernante, por lo que sus demandas fueron totalmente desoídas y tuvieron que esperar cuarenta años hasta el advenimiento de una intelectualidad independiente que supo leer atentamente sus reclamos, aunque ya los intereses eran otros.

Esta reivindicación cultural se expone en el texto abiertamente tanto en construcción formal del texto (ritmo, métrica y vocabulario gauchesco) como de forma explícita en algunas estrofas. Siempre que algún personaje canta hay un momento en que justifica la sabiduría que le da la experiencia con respecto a su completa ignorancia de la cultura de los libros. Los ejemplos son muchos pero veamos uno donde esta confrontación de ideas se hace más evidente:

Canta el pueblerito... y es poeta;
canta el gaucho... y ¡ay Jesús!
lo miran como avestruz,

El campo es del inorante;
el pueblo, del hombre estruido;
yo que en el campo he nacido,

su inorancia los asombra;
mas siempre sirven las sombras
para distinguir la luz. (49)

digo que mis cantos son,
para los unos..., sonidos,
y para otros..., intención. (55)

En la primera estrofa al exaltarse la imposibilidad de que el gaicho cantor pueda ser equiparado al poeta metropolitano por su supuesta ignorancia libresca destaca que si bien su sabiduría contrasta con la de los letrados no es de menor importancia si se la observa como una totalidad universal. En la estrofa siguiente se reafirma lo dicho aclarando que lo que para la gente de ciudad pueden ser sólo palabras amontonadas en una estrofa con estética y moralidad pueriles - tal y como fue considerado el *Martín Fierro* por los hombres de letras en el momento de su aparición - para sus paisanos su canto tiene una intención profunda que, ya hemos visto, proviene del testimonio vivido de la realidad y no de la experiencia de lo leído que se establece como la pretensión fehaciente de una verdad universal. El poema en ningún momento niega la importancia del conocimiento de los “puebleros” aunque siempre sitúa su “ignorancia” en una relación de complementariedad con ese saber abstracto. En este sentido esta reivindicación consiste en neutralizar la negatividad que el poder hegemónico atribuye a la cultura gauchesca. Al respecto, Martínez Estrada explica:

Todos esos materiales [el lenguaje gauchesco, el pacto de verosimilitud, la crónica, el ritmo, lo biográfico, los personajes, etc.] sufren, pues, una conversión al verso y una transvaluación formal a lo inferior y plebeyo, que en Hernández es una sublimación inversa, un primer acondicionamiento estético conforme a esa clase de composiciones, aunque sea otra cuestión fijar los valores puros. Lo poético, cuyos elementos se analizan en otra parte, constituye la tesitura, la clave, lo que ordena y dispone del resto del material. Lo poético no emana de la poesía en su forma perfecta, sino de los materiales mismos a cuya naturaleza se ajusta la aparente imperfección de la forma.²²⁹

²²⁹ Martínez Estrada (2005) P. 288

A pesar de que en esta cita prima un juicio de valor en el que se presupone una poesía universal pura cuya calidad se rige por supuestos e inamovibles valores artísticos, deja en claro que este poema gauchesco suscita valores morales y estéticos que exaltan los elementos de la identidad popular. Agrega que “el estilo del autor es la fuerza arquitectónica que ordena y equilibra esos materiales diversos”²³⁰, ese estilo que para Martínez Estrada confluye en el autor es más probable que se centre en la figura del héroe, de la manera en que lo explica Gramsci al evocar a Lazzaretti, dado que cuando se publicó la primera edición del *Martín Fierro* Hernández no gozaba de ningún tipo de prestigio ni como escritor ni como periodista debiendo su fama única y exclusivamente al éxito de su obra. Así como Gramsci se sirve de la figura histórica de Lazzaretti para ejemplificar y pensar las causas y los efectos que un malestar puede producir en los grupos subalternos rurales, de la misma forma Hernández crea a Martín Fierro para trasladar a la plaza pública el malestar existente entre los gauchos. Los paralelismos son exactos; sin embargo, el record de ventas obtenido por el libro de Hernández demuestra que más allá de sus desaciertos estéticos y literarios tan condenados por la crítica de la época había un público que experimentaba un efecto de catarsis imprevisto incluso por el propio autor, quien es un poco más consciente de esto recién con la publicación de la segunda parte.

La identificación de un público masivo con esta obra no está mediada por ningún aparato crítico regulador sino por la autoidentificación con el héroe. Para los lectores de este poema las imperfecciones literarias eran completamente invisibles; por el contrario se sentían hipnotizados por una lectura ingenua que los conducía a un ritmo folletinesco

²³⁰ Idem. P. 287

cargado de emociones a sumirse en la vida de los gauchos, en sus desventuras y en la declinación de sus sentimientos. Las mismas circunstancias y sentimientos que debía soportar la gran mayoría de la población que vivía presa de los caprichos de la oligarquía que ejercía el poder. Cuarenta años más tarde Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas le darán un marco teórico a esa autoidentificación del pueblo con el héroe y reclamarán para el *Martín Fierro* el título de “epopeya nacional”. En lo que nos concierne, esta es la obra que logra representar la esencia de un grupo subalterno, los gauchos, en la figura ejemplar de Martín Fierro, representa a toda la subalternidad en Argentina, independientemente de las circunstancias espacio-temporales, porque una vez extinguidos los gauchos sus atributos pasan a formar parte del patrimonio nacional. El paradigma de la argentinidad instaurado por el *Martín Fierro* no se detiene en una dimensión iconográfica como pueden serlo El Cid Campeador o Vasco Da Gama sino que por la eterna confrontación del héroe con la ley y las normas impuestas por la prepotencia de un grupo dominante, por su carácter melancólico y por su moralidad alternativa y por su culto de la amistad constituye el arquetipo de ese “yo” subalterno que intrínsecamente se distingue de cualquier otro yo aledaño que no padezca su misma situación, que no pertenezca a la misma fraternidad.

La legibilidad que adquiere el *Martín Fierro* en su proyección histórica y literaria son inseparables de su poder emblemático, el cual, como lo notamos anteriormente, se ve sobredimensionado con la desaparición del arquetipo en el que se inspiró debido a que al no señalar puntualmente a un individuo en particular su figura se proyecta sobre una coalición de subalternidades que se identifican con los atributos de la personificación del gaucho. Pero el alcance representativo no se detiene en los grupos subalternos que lo habían adoptado espontáneamente sino que con la operación de canonización que emprenden los

intelectuales nacionalistas su imagen logra congregarse en su seno al conjunto de la sociedad sin distinción de clases ni grupos puesto que como héroe de la “epopeya nacional” se erige como personificación de la argentinidad a partir de la cual es posible pensar el país como una unidad indivisible.

CONCLUSIÓN

Para que algo de ellos llegara hasta nosotros, fue necesario, sin embargo, que un rayo de luz, un instante al menos, viniera a iluminarlos. Una luz que venía de otro lado. Lo que los arrancó de la noche, donde ellos podrían haber quedado por siempre, es su encuentro con el poder: sin ese choque, ninguna palabra sin dudas habría estado allí para recordar su fugitivo trayecto

Michel Foucault, *La vie des hommes infâmes*

En los textos literarios que hemos analizado se construye una tipología de personajes que contienen las características de la época, de la sociedad y del lugar en que se desarrollaron culturalmente en contraposición a los dictámenes de la globalización moderna. Si los observamos desde una posición gramsciana se puede apreciar que estos personajes literarios que contienen una substancial proyección histórica nos permiten explorar los arquetipos de una conciencia de resistencia a los valores que la secularización moderna imponía como absolutos y universales. Esa conciencia guarda intrínsecamente relación directa de genuina identidad entre la tierra y los hombres que la habitan, es la parte visible y aprehensible de una reciprocidad fraguada en una experiencia que al no estar mediatizada por ninguna abstracción teórica sumerge sus raíces en las costumbres que se van cimentando en el hábito del tiempo y al amparo de la fe en instancias supra-terrenal. Este tipo de existencias surge en el ámbito retórico discursivo para justificar el llamado al establecimiento del sistema de disposiciones epistemológicas modernas que al consolidar el anverso y el reverso de una misma identidad implementa una dicotomía propedéutica,

pragmática y proficiente que estructura con un inexorable poder de persuasión la visión de la sociedad en su conjunto. De acuerdo a lo expuesto a lo largo de este trabajo de investigación todo este proceso se lleva a cabo unilateralmente dentro del marco de los paradigmas de la modernidad, por lo que estas prácticas culturales consideradas dentro del ordenamiento del saber euro-centrista como pre-modernas, se constituyen como un valor contrastante que sirve de contrapeso para concentrar todas las posibilidades negativas al sistema propuesto. Por medio de este sistema de negatividades funcionales se alimentan retóricamente los miedos a la violencia, al caos, a la desintegración social, al estancamiento económico, en resumidas cuentas, a todos los predicados que sustentan el concepto de barbarie y lo publicitan como el peor de los males oponiéndolo al concepto de civilización que, por su parte, lleva aparejados los valores de progreso económico y científico, estabilidad social y orden institucional. De esta manera la episteme moderna al establecer su hegemonía instituye en el imaginario social una dualidad donde el conocimiento con toda su carga simbólica es enunciado, descrito, caracterizado y dispuesto en una relación de oposición que define identidades: al “nosotros” colectivo de modernos se le contrapone necesariamente el “otro” que forzosamente tiene que ocupar una posición de absoluta subalternidad puesto que para que ese “otro” mantenga su poder simbólico debe ser enunciado por uno de “nosotros” y jamás por ellos mismos. Dentro de este esquema, la elaboración de teorías que nutren el poder normativo de la episteme moderna y el sistema de conceptualizaciones que lo hacen inteligible generan figuras que permiten establecer una dimensión conceptual para los grupos antagónicos al tiempo que se revaloriza el procedimiento de hegemonización que amalgama las fragmentaciones sociales más dóciles. Estas figuras que proveen de una representación abstracta a los grupos subalternos

funcionan como verdaderos personajes conceptuales, siguiendo los lineamientos postulados por Gilles Deleuze²³¹, en una relación de simpatías y antipatías que una vez propuestas por el autor van modelando su definitivo valor conceptual por intermedio de la interpretación que se lleva a cabo en la instancia de recepción del texto. Esta última operación de síntesis presupone una visión histórica en la que el pasado se constituye como una regla para el futuro donde el protagonista es el pueblo de la nación en su conjunto representado en una figura identitaria que estructura al espíritu y la memoria de la comunidad al igual que su relación con el tiempo. Este esquema de relaciones garantiza una transcendencia en la que el pasado histórico no es más que aquello que determina, sopesa, impulsa y actúa sobre el porvenir, por lo tanto el pasado es visto como el comienzo de un impulso que se proyecta sobre el futuro donde el presente es sólo el momento de observación desde donde se edifica constantemente la trama retórica de la interpretación literaria de la realidad.

De acuerdo con estas pautas, es imposible predecir el rumbo que tomará la recepción de un personaje conceptual dado que en ese proceso intervienen en una relación de complementariedad, por un lado, el poder de convocatoria que adquiere este personaje en cuanto su capacidad de representación histórica, pasada y futura, y, por el otro, la autoidentificación intrínseca que lleva al grueso de la sociedad a efectuar una toma de conciencia de grupo. Esa figura emblemática en su condición de personaje conceptual no conserva necesariamente las mismas características ni la misma representabilidad con que la concibió su autor, sino que es el producto de una elaboración crítica, de una actitud política que se encarna en ella, que es motivada por una manipulación discursiva en permanente sintonía con la idiosincrasia inmanente del imaginario social; de ahí su

²³¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Capítulo 3 : *Les personnages conceptuels*, Paris, Ed. De Minuit, 2005. P. 60

versatilidad pues se va transfigurando sensiblemente a medida que la sociedad cambia con el transcurso del tiempo. En este punto adquiere una importancia capital el intelectual orgánico pues, como hemos podido observar en el transcurso de esta tesis, es él quien une los dos extremos referenciales cuando le da un sentido conceptual a las figuras literarias. Los intelectuales orgánicos son quienes tienen la capacidad de captar con mayor profundidad la proyección conceptual de las figuras literarias, engarzando elementos, hasta ese momento aislados y dispares, para mostrar las evidencias de sus relaciones y presentarlas de manera que aparezca de forma incuestionable la autoidentificación entre una colectividad y su pretendida encarnación figurativa. Los ejemplos son muchos y muy variados, en lo que nos concierne, por lo sintético y pedagógico seguramente el más elocuente sea el de Davide Lazzaretti. Antonio Gramsci nos indica que tanto Domenico Bulferetti como Giacomo Barcellotti, entre otros, habían tratado sobre el tema de Lazzaretti y su figura histórica en Italia; sin embargo, fue el análisis elaborado por el propio Gramsci lo que le provee, a través de la secuencia de relaciones que fueron señaladas en el capítulo 2, la profundidad de un personaje conceptual, que permitió la creación de un campo de estudio dedicado a analizar la relación que mantienen los fenómenos culturales aislados que no se pliegan al orden hegemónico con los dictámenes del poder dominante que impone ese orden. A través de la figura de Lazzaretti como personaje conceptual de los grupos subalternos se vuelven inteligibles desde una perspectiva inusitada todo este tipo de relaciones culturales y sus efectos sociopolíticos y económicos. Del mismo modo y remitiéndonos a los análisis efectuados en esta tesis, son Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas quienes le dan su carácter conceptual y conciliador al personaje de Martín Fierro para poder convertirlo en la figura capaz de encarnar la argentinidad, lo mismo ocurre con

Antonio Conselheiro y la conceptualización que de su imagen literaria se promovió a partir de la *Semana de Arte Moderna* de San Pablo en 1922 y que se consolidó definitivamente en el tejido de conexiones confeccionado por los trabajos críticos de Antônio Cãndido, Alfredo Bossi y Afranio Coutinho.

De las dos principales figuras que hemos estudiado solamente la primera, Antonio Conselheiro, evoca a un personaje real, de existencia histórica concreta, mientras que el segundo, Martín Fierro, es el fruto de una idealización simbólica que intenta componer el prototipo del gaucho pampeano. Tipificado al estado puro, como una abstracción que congrega al conjunto al cual identifica, Martín Fierro se presenta como una figura genérica, transcendental y por lo tanto concreta, por esta razón adquiere el mismo perfil que un personaje histórico de la talla de José de San Martín o Manuel Belgrano, de quienes la historia conserva ante todo un retrato histórico mitológico en el que se exaltan virtudes y se ocultan defectos. Sobre una valoración actual, sin embargo, ambos personajes carecen de rostro porque ellos reflejan todos los rostros de lo que representan, ellos concentran en sus figuras paradigmáticas a toda una colectividad en su conjunto pero a nadie en particular. Los dos son más una silueta rellena con los atributos y predicados que sobre ellos han sido adosados históricamente que la representación auténtica de los personajes que le dieron origen. Son figuras que desde su subalternidad vienen del pasado para constituir una toma de conciencia en el presente. Por eso, lo que realmente tiene una incidencia substancial es que a pesar de sus disímiles fuentes de inspiración ambos han sido forjados por la conciencia crítica de escritores que ejecutaron escritos basados en la materia que le proveyó la experiencia propia de los hechos narrados, un sutil sentido de la observación, una extraordinaria sensibilidad literaria y, sobre todo, una profunda empatía por las urgencias

de los protagonistas de un drama que revistió tintes apocalípticos a nivel nacional. Como todo drama occidental los dos casos se leen a través del filtro del imaginario cristiano que, más comprometido con la realidad que con ideales abstractos, se capilariza en las entrañas de la sociedad para contrarrestar la presunción de objetividad moderna, suministrando una importante dosis de intensidad y afecto. De este modo, la dramatización literaria cala en lo más profundo del imaginario popular porque produce un efecto de empatía con los sucesos evocados, los cuales nunca son ajenos a cierta mística social que se identifica con el sufrimiento. Los protagonistas de estos dramas son fundamentalmente literarios y aunque su origen histórico sea esencial para su articulación discursiva su verdadera dimensión la alcanzan - como se ha indicado anteriormente - gracias a un pormenorizado trabajo de conceptualización y a la incesante sucesión de comentarios orales y escritos que habitan el espacio mental de quienes, de acuerdo o no, se interesan en la causa vehiculada por estos personajes conceptuales. La visión popular de estos dramas, aunque banalizada en un primer momento por el poder hegemónico, nunca llega a perder ese poder de autoidentificación que establece con respecto a la dramatización literaria puesto que por tratarse de un suceso histórico protagonizado por actores de una genuinidad nacional indiscutible se convierten en la figura estructuradora de la fe en la transcendencia nacional. La relación especular que se produce entre la dramatización literaria y la auto-referencialidad identitaria converge en la formación de un imaginario social con proyección histórica que borra las diferencias grupales para proyectar las individualidades en la senda de un destino común. Así, aunque alejado en el tiempo pero en un escenario reconocible como propio, ese drama se vuelve personal y por la vía de esta operación las nociones de injusticia, legitimidad, culpabilidad y de un “nosotros” identitario se orientan sobre una

misma ontología.

Esta dramatización literaria siempre va cargada de cuestionamientos acerca de los medios empleados para la imposición de un nuevo orden, sobre todo del positivismo moderno porque alcanza al individuo no solamente en su pertenencia a un grupo visible sino incluso en su singularidad. La sentencia de Michel Foucault citada en el epígrafe hace referencia a individuos apartados de la sociedad por un proceso de marginación institucional que apoyado en el aparato estatal relega a ciertos individuos, que no se pliegan a las estructuras hegemónicas del Estado, a vivir entre los pliegues más oscuros del tejido social. Análogamente se puede aplicar este mismo esquema a los grupos subalternos que han sido estudiados en este trabajo puesto que para ellos también fue necesario chocar contra el poder hegemónico de la modernidad para atraer sobre ellos la luz de la literatura con la transcendencia de sus virtudes explicativas. La operación de recuperación ejecutada por la literatura les dio una existencia verbal, figurativa e iconográfica con un poder interpretativo capaz de lograr su proyección sobre los planos político y social. Pero es preciso tener bien en cuenta en todo momento que fue el hecho de haber llamado la atención del poder central lo que dirigió el *spot* sobre ellos y su aniquilación lo que les dio transcendencia. Estos grupos fueron víctimas pasivas de un movimiento de modernización que nunca entendieron y si dejaron alguna marca en la historia fue porque se encontraban bloqueando el camino de los proyectos positivistas de civilización; como un animal que se cruza en la ruta y genera una sucesión de anécdotas por la espontaneidad del accidente que causa pero jamás por su propia voluntad dado que, como lo afirma Spivak, el subalterno no tiene voz propia porque esa es su condición distintiva. El subalterno necesita de “una luz que venga de otro lado” a iluminar su existencia, a relatar sus entretijos con la ley que es

la voz omnisciente del Estado moderno. Esas narraciones son posibles por el encuentro de los brazos de la justicia con el estorbo que significan los subalternos para el avance de la civilización moderna. Por esta razón Foucault formula una pregunta retórica que enmarca toda esta cuestión: “¿No es, después de todo, uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad que el destino tome la forma de la relación al poder, de la lucha con o contra este?”²³²

Antonio Gramsci, de diversas maneras, intenta analizar los términos de esta pregunta, estableciendo al mismo tiempo los parámetros metodológicos y conceptuales necesarios para comprender que la respuesta se encuentra en la relación orgánica que mantienen el Estado y la Cultura. La gran importancia epistemológica que adquieren los cuadernos de prisión para nuestro estudio radica en que al proveernos de las herramientas necesarias para el análisis cultural de este fenómeno nos permite ver claramente cómo un grupo social marginalizado a instancias de una radical negatividad concebida por el aparato estatal moderno (grupos subalternos) es exterminado por la urgencia de otros grupos por ejercer la supremacía sociocultural y económica (poder hegemónico). Dentro de este esquema se destaca la importancia que adquieren los hombres que logran codificar en la escritura las aspiraciones de la voluntad colectiva del grupo al que representan (intelectuales orgánicos) proveyendo a la causa de sus respectivos grupos la legibilidad y comprensión necesaria para generar un sentimiento de simpatía (consenso) en el seno de la opinión pública. Otro elemento importante dentro de la filosofía gramsciana que nos ha permitido abordar adecuadamente nuestra problemática ha sido el de darnos cuenta hasta qué punto dependemos de imágenes iconográficas (figuras) para pensar el colectivo de una

²³² Michel Foucault, *La vie des hommes infâmes*, « Dits et Écrits II », Paris, Quatro Gallimard, 2001. P. 241

nación en relación a su pasado, su presente y la proyección de su futuro en una unidad identitaria arraigada a un territorio geográfico.

Dijimos en la introducción que las dos fuentes de fundación de la conciencia colectiva de una comunidad eran la fe y el saber o, más precisamente, el vínculo que desarrollan la fe y el saber en el sustrato inconsciente de una sociedad. Si consideramos la fundación de la sociedad moderna se manifiesta la evidencia que la razón ha encontrado su auto-justificación en su lucha contra la religión. Pudimos observar a través de los ejemplos analizados que la secularización llevada a cabo por el advenimiento del Estado moderno en Latinoamérica había generado una crisis general que afectaba a la idea constitutiva del racionalismo positivista, el cual, al imponer su hegemonía, dejaba una constelación de elementos vacíos de sentido y de valor que recién fueron llenados por los intelectuales orgánicos nacionalistas que lograron hacer resurgir desde las más extremas marginalidades, como una suerte de “retorno de lo reprimido”, aquellos valores olvidados para consagrarlos como símbolos de la identidad nacional. Esta operación fue posible y se realizó mediante la conjunción de la literatura con los discursos de presunción objetiva o, dicho en otras palabras, mediante la crítica literaria aplicada a la política. De toda evidencia esta crítica antes que apuntar a una comprensión acabada de la riqueza y la razón de ser de esos valores reprimidos los utilizaba como estandarte para fundarse y constituirse como razón soberana.

Teniendo en cuenta a esta situación como paradigmática, hemos visto que en la relación intrínseca que existe entre la toma de conciencia respecto a la pertenencia a una colectividad, el discurso literario y la representación de un protagonista histórico se entreteje la proyección de un ideal con el cual es posible establecer una identificación subjetiva. Imbricado en ese juego de enunciados totalizantes que dan forma concreta a la

idealización se encuentra el imaginario social con toda su carga de saberes, creencias, mitificaciones, voluntarismos, ilusiones, adhesiones, oposiciones, amores y rencores. En este sentido, es en el seno del imaginario social donde se entretajan relaciones, a priori, paradójicas como producto de la persuasiva influencia que ejercen tanto la literatura como los discursos con presunción de objetividad universal porque al ser concebidos desde éticas y presuposiciones completamente distintas ambos vehiculan figuras tendientes a conciliar el espíritu de una comunidad con su realización material. En otras palabras, como lo explica Eugenio Trías:

C'est dans cet espace frontalier [para nosotros : el imaginario social] qu'à lieu, alors, la consommation symbolique: les deux parties du symbole, symbolisante et symbolisée, trouvent leur rassemblement et leur lieu de coïncidence. Le symbole, alors, se produit à la fin comme un véritable événement. Le symbole se réalise *comme symbole*, ou atteint sa téléologie immanente. Il assume donc toutes les conditions qui l'ont préparé et prédisposé, en se promouvant comme *événement symbolique*.²³³

De ahí que la lógica que impera en la psiquis moderna –el imaginario social- formada por esa amalgama de mitos y discursos que se pretenden objetivos sea naturalmente rebelde a cualquier tipo de esquemas de anticipación teórica.

Finalmente, lo que quería mostrar en esta tesis a través de un discurso bien circunscripto es que de alguna manera este cuadro de circunstancias es emblemático de nuestro mundo -psíquico- actual que aunque mucho más rico en discursos y atiborrado por una constelación de imágenes que deambulan por los medios de comunicación a un ritmo desenfrenado guardan innegables paralelismos.

²³³ Eugenio Trías, *Penser la religion. Le symbole et le sacré*, en « La religion », Paris, Seuil, 1996. P. 118

BIBLIOGRAFÍA

AINSA, Fernando, *Del espacio vivido al espacio del texto, significación histórica y literaria del “estar” en el mundo*, en Historia, Espacio e Imaginario, Jacqueline Covo (Ed.), Villeneuve d’Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 1997.

— *La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana*, Cuadernos Americanos, vol. 28, 1991.

ALBARRACÍN-SARMIENTO, Carlos, *Estructura del Martín Fierro*, Amsterdam, Benjamins, 1981.

ALBERDI, Juan Bautista, Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina - Grandes y pequeños hombres del Plata [y] Comentarios de la Constitución de la Confederación Argentina [por] Domingo Faustino Sarmiento, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1964.

ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz, *Ensayos argentinos, de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, London, Verso, 1991.

AUERBACH, Enrich, *Figura*, Paris, Belin, 2001.

AUTORES VARIOS, *José Hernández (estudios reunidos en conmemoración del centenario de El gaucho Martín Fierro) 1872-197*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1973.

BAKHTINE, Mikhail, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 2003.

BALL, B. y LUYS, J. (Dir.) *L'Encéphale: journal des maladies mentales et nerveuses*, Paris, Librairie Bailliere et Fils, 1887.

BELLO, Andrés, *Obras completas*, Vol. 1, 2ª ed. Caracas, La Casa de Bello, 1981.

— *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, Ed. crítica y estudio preliminar de Ramón Trujillo. Santa Cruz de Tenerife, Instituto Universitario Lingüístico Andrés Bello, 1981.

BEVERLEY, John, *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durhan, Duke University Press, 1999.

BENJAMIN, Walter, *El narrador*, (Apartado XIX) Madrid, Ed. Taurus, 1991.

— *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, en "Écrits français", Paris, Gallimard, 2003.

— *Le narrateur* (Le conteur : Reflexion sur l'oeuvre de Nicolas Leskov), Œuvres 3, Folio-Gallimard, 2000.

— *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1995.

BHABHA, Homi (comp.) *Narrating the Nation*, en *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

BORGES, Jorge Luis, *El escritor argentino y la tradición*, en "Obras Completas I", Buenos Aires, Emecé, 1998.

— *El Martín Fierro*, en "Obras Completas en colaboración", Buenos Aires, Emecé, 1997.

BOSI, Alfredo, *Historia Concisa de la Literatura Brasileña*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

— *Literatura e resistência*, San Pablo, Companhia das Letras, 2002.

— *A leitura de Os Sertões*, fuente:

<<http://www.culturabrasil.pro.br/zip/bosi.pdf>>

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Ed. Antonio Candido, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1986.

CANDIDO, Antonio, *Iniciacao a la literatura brasileira, resumo para principiantes*. Sao Paulo, Humanitas Publicacoes, 1999.

— *Crítica radical*, (Márgara Rusotto, Ed y trad), Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1991.

— *Literatura e sociedade; estudos de teoria e história literária*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1965.

CANÉ, Miguel, *Juvenilia*, Buenos Aires, Agebe, 2008.

CARLYLE, Thomas, *On heroes and hero worship and the heroic in history*, 1841.

The Project Gutenberg, Fuente: <<http://www.gutenberg.org/files/1091/1091-h/1091-h.htm>>

CARPENTIER, Alejo, *El reino de este mundo*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo (Editores) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*,

México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CHAUNU, Pierre, *Histoire science sociale: la durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, 2^e Éd. Paris, SEDES, 1983.

CLEMENCEAU, Georges, *La Argentina del Centenario*, Buenos Aires, Edición de la Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

COCHRAN, Terry, *La violence de l'imaginaire. Gramsci et Sorel*, *Tangence* no. 63, p. 55-73, juin 2000.

— *Twilight of the literary*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

— *La cultura contra el estado*, Madrid, Ed. Cátedra, 1996.

COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Madrid, Ed. Historia 16, col. Crónicas de América, 1985.

COMTE, Auguste, *Discours sur l'esprit positif. Ordre et progrès*, Paris, Éd. Vrim, 2002.

CORDERO, Héctor Adolfo, *Valoración de Martín Fierro*, Buenos Aires, Claridad, 1971.

CORNEJO, Polar, A., *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1982.

CORRÊA, Mariza, *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista. Editora da Universidade São Francisco, 2001.

- CORRO, Gaspar Pío del, *Facundo y Fierro; la proscripción de los héroes*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1977.
- COUTINHO, Afrânio, *A literatura no Brasil: Realismo, Naturalismo, Parsianismo*, Vol. 3, Rio de Janeiro, Ed. Sul Americana, 1969.
- *Crítica e teoria literária*, Rio de Janeiro, Ed. Universidade Federal do Ceará / PROED, 1987.
- *La tradición afortunada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- CURTIUS, Ernest Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1986.
- DA CUNHA, Euclides, *Los sertones*, Caracas, Ed. Fundación Biblioteca de Ayacucho, 1980.
- *Diário de uma expedição em Canudos e outros temas*, Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.
- *Obra completa*, San Pablo, Ed. Nova Aguilar, 1995.
- DE HERRERA, Luis Alberto, *La misión Ponsonby*, tomo II, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- DE OLIVEIRA, Franklin, *Euclides da Cunha: a espada e a letra*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1983.
- DE PAOLI, Pedro, *Vida del Brigadier General Don Juan Facundo Quiroga, víctima suprema de la impostura*, Buenos Aires, 1952.

DEL CAMPO, Estanislao, *Fausto, impresiones del gaucho Anastasio el pollo en la representación de la ópera*. Buenos Aires, Stockcero, 2004.

DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2003.

- *Qu'est-ce que l'acte de création?*, Conferencia dada en el cuadro de los martes de la fundación Femis - 17/05/1987 Fuente: <http://www.webdeleuze.com>

DELEUZE, Gilles y Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Ed. de Minuit, 2005.

- *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Ed. de Minuit, 2005.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 2002.

- *Passions de la littérature*, Paris, Galilée, 1996.
- *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques y VATTIMO, Gianni, *La religion*, Paris, Seuil, 1996.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Ed. Historia 16, col. Crónicas de América, 1984.

DIAZ, Alejandro C., *Essays on the Economic history of the Argentina Republic*, New Haven, Yale University Press, 1970.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Fuente: www.rae.es

DUSSEL, Enrique Ed., *Historia general de la Iglesia en América Latina* de,

Sígueme, Salamanca, España, 1983.

EAGLETON, Terry, *Critique et théories littéraires, une introduction*, Paris, PUF, 1994.

ECHEVERRÍA, Esteban, *El matadero y La cautiva*, (Edición de Leonor Fleming), Madrid, Cátedra, 1986.

ERCILLA Y ZÚÑIGA, Alonso de, *La Araucana*, Madrid, Cátedra, 1993.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Artículo: *Nation*, Vol. 16. 1993.

FERNANDEZ-BRAVO, Álvaro, Ambivalent Argentina: Nationalism, exoticism, and latin americanism at the 1889 Paris Universal Exposition, *Nepantla: Views from South* Vol. 2, Número 1, 2001.

FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard Quarto Vol. 2, 2001.

— *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

— *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

— *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

— *Les intellectuels et le pouvoir*, (con Gilles Deleuze), en Michel Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001.

— *La vie des hommes infâmes*, en « Dits et Écrits II », Paris, Quatro Gallimard, 2001.

FRANCO, Jean, *Antonio Conselheiro : Histoire y Fiction*, en COVO, Jacqueline (Éd.) *La construction du personnage historique, aires hispaniques et hispano-américaine*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1991.

GALEANO, Eduardo, *El libro de los abrazos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2000.

— *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006.

GÁLVEZ, Manuel, *José Hernández*, Buenos Aires, Editorial Huemul, 1964.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *Discurso de aceptación del premio nobel 1982*.

Fuente:<http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html>

DE LA VEGA, Garcilaso, *Comentarios reales*, Madrid, Editorial Castalia, 2000.

GRAMSCI, Antonio., *Quaderni del carcere*, Edición crítica del Istituto Gramsci, Dir. Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.

— *Cuadernos de la cárcel*, Edición crítica de Valentino Gerratana, México, Ed. ERA, Seis tomos, 1981-2000.

— *Cahiers de prison*, Edición crítica de Valentino Gerratana, (Ed. Robert Paris), Paris, Gallimard, cinco tomos, 1982 - 1996.

— *Prison notebooks*, Edición crítica de Valentino Gerratana, (Ed. Joseph A. Buttigieg), New York, Columbia University Press, 1992.

- *Cartas de la cárcel (1926-1937)*, México, Ed. Era, 2003.
- *Écrits politiques III (1923 – 1926, Paris)*, Gallimard, 1980.
- *Escritos políticos (1917 – 1933)*, México, Siglo XXI, 1981.
- *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo, 1967.
- *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ed. Nueva Visión, 1980.

GREEN, Marcus, *Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern*, Rethinking Marxism, Vol 14, Number 3, Fall 2002.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

GUHA, R. Y SPIVAK, G., *Selected Subaltern studies*, New York, Oxford University Press, 1988.

GUHA, Ranajit, *Subaltern Studies, writings on south Asian history and society*, Vol. I, Delhi/Oxford, Oxford University Press. 1982.

GUIDE BLEU DU FIGARO ET DU PETIT JOURNAL, 1889. Fuente :

<http://worldfairs.free.fr/expopavillondetails.php?expo_id=6&pavillon_id=954>

HALPERÍN DONGHI, Tulio, *José Hernández y sus mundos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana: Instituto Torcuato di Tella, 1985.

HEIDEGGER, Martin, *Les chemins qui ne mènent nulle part, Pourquoi des*

poètes?, Paris, Gallimard, 2001.

HERNÁNDEZ, José, *Martín Fierro*, (Ed. De Luis Sainz de Medrano), Madrid, Ed. Cátedra, 2001.

HOBBSAWM, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

HOMÉRE, *L'Iliade*, (adapt. du grec ancien par Chantal Moriousef), Paris, Gallimard, 2006.

HUGHES, John B., *Arte y sentido del Martín Fierro*, Madrid, Castalia, 1970.

HUME, David, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, 1991.

— *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 2005.

ISAACSON, José, (compilador), *Martín Fierro: cien años de crítica*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.

JITRIK, Noé, *Muerte y resurrección de Facundo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

JOHNSON, Adriana M. C., *Subalternizing Canudos*, MLN 120, New York, Ed. The John Hopkins University Press, 2005.

KATRA, William H., *The Argentine Generation of 1837: Echeverría, Alberdi, Sarmiento, Mitre*. New Jersey, Fairleigh Dickinson UP, 1996.

LACLAU, Ernesto, "Theory and Contemporary Culture": *Power and Representation*, New York, Columbia University Press, 1993.

LEUMANN, Carlos A, *El poeta creador. Cómo hizo Hernández «La vuelta del Martín Fierro»*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

— *La literatura gauchesca y la poesía gaucha*, Buenos Aires, Raigal, 1953.

LEVINE, Robert M., *Canudos in the National Context, The Americas*, Vol. 48, No. 2, Oct., 1991.

LUDMER, Josefina, *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

LUGONES, Leopoldo. *El payador*, Buenos Aires, Stockcero, 2004.

LUKACS, Georg, *La théorie du roman*, Paris, Ed. Tel Gallimard. 2001.

LUNA, Félix (editor): *Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires, Planeta, Colección Grandes Protagonistas de la Historia Argentina, 1999.

— *Los Caudillos*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 1990.

— *La Época de Roca*. Buenos Aires, Ed. Planeta, 1998.

LYNCH, John, *Las Revoluciones Hispanoamericanas*, Barcelona, Editorial Ariel S.A, tercera edición, 1983.

MORAÑA, Mabel, *El Boom del subalterno* en “Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialismo y globalización en debate”, (Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta), México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

- MADDEN, Lori, *Evolution in the Interpretations of the Canudos Movement: An Evaluation of the Social Sciences*, Luso-Brazilian Review, Vol. 28, No. 1, Messianism and Millenarianism in the Luso-Brazilian World, Summer, 1991.
- MALLON, Florencia, *Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana*, en Ileana Rodríguez, “Convergencia de tiempos/contextos latinoamericano”, Amsterdam, Rodopi, 2001.
- MÁRMOL, José, *Amalia*, (ed. Teodosio Fernández), Madrid, Cátedra, 2000.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro, ensayo de interpretación de la vida argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2005.
- MENTON, Seymour, *La nueva novela histórica de la América Latina 1979 – 1992*, México, FCE, 1993.
- ONFRAY, Michel, *Les Sagesses antiques, contre-histoire de la philosophie, tome I*, Paris, Grasset, 2006.
- MIGNOLO, Walter, *El pensamiento descolonial*, Fuente:
<<http://waltermignolo.com/2006/11/19/el-pensamiento-descolonial/>>
- MITRE, Bartolomé, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana* (3 vol.), Buenos Aires, Biblioteca de “La Nación”, 1903.
- *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*, Buenos Aires, Ed. Estrada, 1947.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo y La gaya ciencia*, en *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2000.

NINA RODRIGUES, Raimundo, *As coletividades anormaes*, Rio de Janeiro, Etnografia Brasileira, 1939.

— *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), Salvador, Livraria Progresso, 1957.

— *O alienado no Direito Civil Brasileiro* (1901). Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1933.

— *Os africanos no Brasil* (1932), São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.

— *O animismo fetichista dos negros baianos* (1900), (Prefacio y notas de Arthur Ramos), Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira S.A., 1935.

O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América, Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Segunda Edición aumentada y corregida, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

ONFRAY, Michel, *Les Sagesses antiques, contre-histoire de la philosophie*, tomo I, Paris, Grasset, 2006.

OVIEDO, José Miguel, *Vargas Llosa en Canudos: versión clásica de un clásico*, en Prólogo de “La guerra del fin del mundo”, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.

PAYA, Carlos y CÁRDENAS, Eduardo, *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 1978.

POMER, León, *La construcción de los héroes: imaginario y nación*, Buenos Aires, Leviatán, 2005.

RAMA, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Ed. Del Norte, Hanover, 1984.

— *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, Ed. El andariego, 2007.

— *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2006.

RAMOS, Arthur, (Ed.) *Colectividades anormales*, coletânea de artigos,. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira S. A., 1939. Fuente:
<http://www.sbhm.org.br/index.asp?p=medicos_view&codigo=200>

RIVERA, Jorge B. (ed.), *Poesía gauchesca*, prólogo Ángel Rama, Biblioteca Ayacucho, vol. 29, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

ROCHA VIVAS, Miguel, *El héroe de nuestra imagen, Visión del héroe en las literaturas indígenas de América*, Bogotá, Ed. Universidad de los Andes, 2004.

RODRIGUEZ, Ileana, *Convergencia de tiempos: estudios subalternos, contextos latinoamericanos: Estado, Cultura, Subalternidad*, Amsterdam, Rodopi, 2002.

— *The Latin American Subaltern Studies Reader*. (editora), Durham, Duke University Press, 2001.

ROJAS, Ricardo, *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata [1917-1922], I y II, Los gauchescos*,

Buenos Aires, Kraft, 1960.

SARMIENTO, Domingo F., *Facundo*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1977.

— *Polémicas literarias*, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, Subsecretaria de Cultura, 2001.

— *Viajes por Europa, África y América, 1845-1847 y diario de gastos*, (edición crítica, Javier Fernández), Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1993.

SCHNAPPER, Dominique, *Le sens de l'ethnico-religieux*, Paris, Archives de Sciences sociales des religions 81, 1993.

SHWARZ, Roberto, *Cultura e política*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e terra, 2001.

SHWARZ, Roberto y GLEDSON, John, *Misplaced Ideas: essays on Brazilian culture*, London, Verso, 1996.

SCVARTZMAN (dir.), "Historia crítica de la literatura argentina": Vol. II: *La lucha de los lenguajes*, Buenos Aires, Emecé, 2003.

SETTI, Ricardo A., "*Diálogo con Vargas Llosa*", San José de Costa Rica, Editorial Kosmos, 1988.

SHUMWAY, Nicolás, *La invención de la Argentina: Historia de una idea*, Buenos Aires, EMECE, 2002.

SLOTERDIJK, Peter, *La compétition des bonnes nouvelles*, Mille et une nuits, 2002.

— *Sobre la mejora de la buena nueva*, Ed. Siruela. 2005.

— *Colère et Temps*, Paris, Hachette, 2009.

SPIVAK, Gayatri, *¿Puede hablar el subalterno?* (Trad. Santiago Giraldo) Revista colombiana de Antropología, Vol. 39, enero-diciembre 2003.

— *In other worlds*, New York, Routledge, 2006.

— *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, en *Subaltern Studies IV: Writing and South Asian History and Society*, (editor Guha), Delhi, Oxford University Press, 1985.

— *Can the subaltern speak? Marxism and the Interpretation of Culture* (edición de Cary Nelson and Lawrence Grossberg), Urbana, University of Illinois Press, 1988.

— *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

TISCORNIA, Eleuterio, "Biblioteca de dialectología hispanoamericana", Tomo III, *La lengua de « Martín Fierro »*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1930.

TREVIÑO, Héctor Jaime: *"Historia de México"*, Monterrey, Ediciones Castillo, 1997.

VASCONCELOS, José: *"Breve historia de México"*, México, Editorial Trillas, 1998.

VALERA, Blas, *Las costumbres antiguas de Perú y La historia de los Incas*, (Los pequeños y grandes libros de historia americana, serie 1, vol. 1) Lima, Francisco Loayza, (c. 1609) 1945.

VARGAS LLOSA, Mario, *La guerra del fin del mundo*, Barcelona, Seix Barral, 1981.

— *García Márquez: historia de un deicidio*, Seix Barral, 1971.

— *Entre Sartre y Camus*, Río Piedras, Ed. Huracán, 1981.

— *La orgía perpetua: Flaubert y "Madame Bovary"*, Barcelona, Seix Barral, 1989.

VITALI, Olga, *1889: La Argentina en la exposición mundial de París*, Buenos Aires, Todo es Historia vol. 23, 1987.

WILDE, Eduardo, *Tiempo perdido*, (prólogo de Domingo Sarmiento), Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1931.