



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO



LA GENEALOGÍA FILOLÓGICA: REGIONALISMO LITERARIO
Y COMUNIDADES IMAGINADAS EN BRASIL Y CHILE

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autor: Pablo Concha Ferreccio

Profesor guía: Grínor Rojo de la Rosa

Santiago de Chile, noviembre de 2015

RESUMEN:

Esta tesis aborda el problema de la nación en las novelas regionalistas *A bagaceira* (José Américo de Almeida, 1928) y *Zurzulita* (Mariano Latorre, 1920). Proponemos que estos textos se inscriben en un marco comprensivo mayor que hemos llamado *archivo nacional*, un dispositivo de poder que establece y gobierna la memoria y el origen de una entidad o institución, en este caso, el Estado-nación. Este archivo fue primeramente fundado por Silvio Romero en Brasil y Rodolfo Lenz en Chile, representantes de la corriente filológico-folclórica que desde el último tercio del siglo XIX pensó “lo propio” a partir de los conceptos *raza* y *lengua*. Nuestra tesis es que las novelas *A bagaceira* y *Zurzulita* problematizan críticamente la idea de nación heredada, al demostrar la imposibilidad de aquella y, por tanto, exponer el lugar de un nuevo sujeto nacional. De este modo, se pretende devolver la complejidad textual y el interés cultural de escritos muchas veces desdeñados por la historia de la literatura latinoamericana. Después de revisar el nacimiento de la filología y los estudios folclóricos en Alemania, se aborda la obra folclórica de Romero y Lenz para deslindar su comprensión del sujeto nacional y la nación; en un segundo momento, consideramos las novelas de Almeida y Latorre desde su enunciación y entramado textual.

A la memoria de mi nonno,
Mario Ferreccio,
por la lección pendiente
hoy saldada.

A la memoria de mi abuela,
Sara Mireya Díaz,
lectora de los criollistas.

Agradecimientos

La escritura de esta tesis no fue fácil. En el largo periodo que me tomó acabarla sucedieron una serie de eventos inesperados que fueron cambiando su fisonomía e imponiendo decisiones que no tenía contempladas en un inicio. Sin embargo, la sensación de plenitud que sobreviene en ciertos momentos de la escritura, así como la postrera finalización del trabajo dejan un saldo positivo. Antes que todo, agradezco a mi familia: a mis padres, Orietta y Oscar, y a mi hermana Ariela, por creer en mis capacidades y darme ánimo en todo momento; a Miguel, mi segundo padre, quien me dio un empujón decisivo a inicios de 2015 y sin cuyo auxilio esta tesis tal vez no se hubiera escrito; a mi nonna, Eliana Pesce, ejemplo de vida; a Facundo, mi sobrino, bálsamo de amor.

Quiero agradecer al profesor Grínor Rojo, por su interés en el tema, sugerencias bibliográficas, ayuda con la estructura del texto, y también por su apoyo en las prórrogas. Es probable que no lo recuerde, pero debo a la generosidad de Ignacio Álvarez la idea de abordar el criollismo chileno. Agradezco también a Diana Castaño, quien trajo desde Colombia material bibliográfico para nutrir un capítulo sobre *La vorágine* que luego desestimé. La amable acogida que el profesor Victor Hugo Adler me dispensó en Brasil, así como las conversaciones sobre regionalismo brasileño, son regalos que aún guardo. Estoy en deuda, por extensión, con la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), institución que apoyó aquella breve pero clave pasantía de estudios en marzo de 2014. Debo muchos aprendizajes a los profesores del CECLA de la Universidad de Chile: Leonel Delgado, Horst Nitschack, José Luis Martínez y Claudia Zapata. Gracias a Marieta Alarcón, por sus oportunas gestiones administrando el centro, y a CONICYT, por becarme para cursar el Magíster en Estudios Latinoamericanos durante el periodo 2011-2012.

Como todo camino humano, el del pensamiento solo vale la pena si se recorre con buena compañía. Lo que aquí expongo se debe, en buena parte, a las conversaciones mantenidas con muchos amigos interesados en filología, regionalismo o temas (unos más, otros menos) afines: Osvaldo Carvajal, Jorge Manzi, Constanza Vargas, Constanza Martínez, Javiera Manzi, Juan Esteban Plaza, Antonio Díaz, Gaspar García, Carmen Ruiz, Cristián Opazo, Pablo Chiuminatto, Álvaro Sánchez, Enzo Cáceres, Marcela Rivera, Ignacia Ilabaca, Cristián Pacheco, Martín Bohte, Alejandro Fielbaum y Raúl Rodríguez Freire. María José Yaksic merece una mención especial, pues (como colega) mejoró la legibilidad del texto y (como amiga) me devolvió la confianza en mi propuesta, cuando la puse en duda.

Por último (pues siempre la guinda se deja para el final), agradezco a Loreto Caviedes su apoyo, comprensión, “aguante” (no hay palabra que lo exprese mejor), compañía e inmenso amor hacia mi persona. En conjunto con la dupla de Aceituna y Benito, nuestros gatos, los tres me aseguraron las mejores condiciones posibles para la escritura de esta tesis.

“*De un examen de doctorado.* – «¿Cuál es la misión de las universidades?»
Hacer de la persona una máquina. – «¿Cuál es el medio para ello?» –
La persona tiene que aprender a aburrirse. – «¿Cómo se consigue eso?» –
Con el concepto del deber. – «¿Quién es su modelo en esto?» –
El licenciado en letras: éste enseña a *ser un empollón*.¹ –
«¿Quién es la persona perfecta?» – El funcionario estatal. –
«¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema
del funcionario estatal?» – La de Kant: el funcionario estatal
como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal
como fenómeno”
(Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* 111).

ANTIGÜEDADES
Son siempre de fabricación moderna

(Flaubert 508).

“La literatura es la impugnación de la filología
(de la cual es, sin embargo, la figura gemela):
remite el lenguaje de la gramática
al poder desnudo de hablar
y ahí encuentra el ser salvaje
e imperioso de las palabras”

(Foucault 293).

¹ En la traducción de Pedro González Blanco, se lee: “El filólogo, que enseña a trabajar sin descanso”.

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
El/los regionalismo(s) en el banquillo	2
Regionalismo, Estado-nación y filología	5
El archivo de la nación	7
Regreso al regionalismo	10
CAPÍTULO 1	
EL TRÁFICO POSITIVISTA ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XIX	12
La filología y los estudios folclóricos en Europa	13
Los folcloristas latinoamericanos	21
Silvio Romero: nacionalidad, raza y folclor	22
Rodolfo Lenz y el descubrimiento del pueblo chileno	28
CAPÍTULO 2	
JOSÉ AMÉRICO DE ALMEIDA <i>E A SAUDADE NACIONAL</i>	41
José Américo de Almeida entre el modernismo y el regionalismo brasileños	42
<i>A bagaceira</i> : situación y propuesta	45
Un singular <i>menino de engenho</i>	47
<i>Lendo (n) o mato</i>	51
Un estadista decimonónico	56
<i>Tempo da seca/ tempo do progresso</i>	60
CAPÍTULO 3	
“ANDA CIELITO Y DILE, MI VIDA QUE SOY DE CHILE”:	
MARIANO LATORRE Y LA REFUNDACIÓN NACIONAL	67
Circunstancia de Mariano Latorre y el criollismo	68
<i>Cuentos del Maule, Cuna de cóndores</i> y el/los proyecto(s) literario(s)	72
<i>Zurzulita</i> (sencillo relato de una fundación)	80
El dominio de la mirada	83
CONCLUSIONES	94
BIBLIOGRAFÍA	100

INTRODUCCIÓN

El/los regionalismo(s) en el banquillo

Pocas corrientes literarias han generado tanta pasión como el regionalismo latinoamericano. Independientemente de los argumentos desplegados por entusiastas adherentes o fervorosos detractores, es justo afirmar que la cambiante fortuna crítica de este movimiento se debe sobre todo a la óptica ideológica desde la cual se lo aborda –y, muchas veces, se lo enjuicia–; de ahí que su valor relativo obedece a los avatares por los que ha atravesado la crítica literaria y sus modelos de lectura desde hace ya más de un siglo. A riesgo de ser algo esquemáticos, podemos distinguir tres fases de esta crítica: la inaugural corresponde a la primera mitad del siglo XX, en que las producciones que tienen por guía la clave terrígena –sean éstas indigenistas o criollistas– se consolidan como un bloque dominante en el campo literario de la región; la segunda, que cubre desde mediados de los años cincuenta hasta la década setenta, se caracteriza por el intento de superar la clave identitaria precedente, con los esperables ataques al conjunto como premoderno y anacrónico, frente a la modernización literaria que muchos vieron en el *boom*; la tercera arranca en la década del ochenta y nos alcanza hasta el presente: en ella siguen arreciando las críticas lapidarias, fundamentalmente contra su núcleo esencialista y nacionalista, pero ahora contrapesadas por estudios que intentan apreciaciones más ecuanímes de los textos literarios, lo que les devuelve su valor y complejidad².

Antes de continuar, debemos distinguir los dos tipos de regionalismos que en ocasiones –y acaso sin plena conciencia de ello– son yuxtapuestos por los estudiosos. Friedhelm Schmidt-Wielle ha despejado el asunto al proponer que habría una “literatura regional tradicional”, costumbrista y decimonónica, por un lado, y un “regionalismo clásico”, animado por pretensiones comprensivas de largo alcance y de decidida voluntad alegórica, por otro (120-123). Como es sabido, la historiografía literaria tempranamente construyó un canon de este regionalismo, compuesto por *La Vorágine* (José Eustasio

² Entre muchas otras, ciertas obras capitales dan cuenta de la dispar valoración crítica que comentamos: para la primera fase, el clásico de Arturo Torres-Ríoeco *The Epic of Latin American Literature* (1942) y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui; para la segunda, la *Historia de la Novela hispanoamericana* (1972) de Cedomil Goić –o también Rama, que en *La Novela en América Latina: Panoramas 1920-1980* la marginó de los procesos transculturadores–; para la tercera, el libro de Carlos Alonso *The Spanish American regional Novel* (1990).

Rivera, 1924), *Don Segundo Sombra* (Ricardo Güiraldes, 1926) y *Doña Bárbara* (Rómulo Gallegos, 1929): las llamadas “novelas ejemplares de América” (Marinello). Sin duda, este ceñido corpus, en tanto que canon, ayudó a consagrar en la primera fase crítica un *tipo* genérico y una interpretación que justificaban su valor literario. Son estos justamente los factores que la segunda fase crítica vino a cuestionar. La explicación es simple: los presupuestos identitarios del regionalismo privilegiaban una comunidad imaginada y un modo de representación igualmente fijos y homogeneizantes, que polarizaron las posiciones en el campo –de ahí, por ejemplo, la disputa entre José María Arguedas y Julio Cortázar–. En la tercera fase crítica, muchas veces ese modelo identitario es mirado con condescendencia, producto de lo cual se condena al regionalismo al patio de atrás de la historia de la literatura continental.

Como se observa, el interés que suscita el regionalismo se explica por el supuesto identitario y el valor político que le es congénito. Desde comienzos de siglo, América Latina resiente su dependencia colonial, mientras en su interior el orden oligárquico del siglo XIX es impugnado enérgicamente por las clases populares y por unas cultivadas capas medias en vías de consolidación, las que comienzan a disputar el poder y a adquirir cada vez mayor presencia en el aparato estatal (Kaplan; Halperín Donghi; Romero). En la línea de lo anterior, pero desde un plano cultural, surge también un enérgico discurso antiimperialista y americanista que se reforzará después de la Primera Guerra Mundial (Achúgar). Desde este contexto marcado por la madurez del orden neocolonial, entonces, es posible entender la emergencia de la escritura regionalista en dos direcciones: por un lado, hacia afuera, en tanto respuesta a la condición subordinada del continente en el orden mundial (con el paulatino traslado de la hegemonía económica desde Gran Bretaña a Estados Unidos); por otro, hacia adentro, como invectiva ideológica contra el ordenamiento social que la oligarquía sostiene desde la fundación de las repúblicas³.

La literatura regionalista de nuestro continente ha sido tratada separando dos áreas: Brasil e Hispanoamérica, por lo que aún hoy se echa en falta una visión *latinoamericana* del

³ Una reciente investigación de Jennifer French argumenta que el regionalismo se puede entender como una literatura colonial que responde a la gravitación británica (y no a la estadounidense) en América Latina. Ver French, Jennifer. *Nature, Neo-Colonialism and the Spanish American Regional Writers*. Hanover: Dartmouth College Press, 2005.

fenómeno. Al respecto, la valoración del criollismo en Chile ha sido sobre todo negativa, mientras que la del regionalismo nordestino de Brasil actualmente goza de buena salud, y se inscribió en la historiografía literaria de aquella nación entre vótores⁴. Muy probablemente, esto se deba a una cuestión ideológica, expresada en los caminos que tomó uno y otro regionalismo: en el caso del brasileño, destaca su raigambre progresista, reforzada por una afinidad directa con las ideologías de izquierda (e.g. el comunismo de Graciliano Ramos o de Jorge Amado), frente al carácter conservador que adquirió el criollismo chileno, *vis a vis* la narrativa de la Generación del 38.

Sobre el criollismo, Horacio Legrás ha escrito que: “La institución histórica que [...] busca naturalizar es el estado-nación moderno y su aparato representacional, del cual la literatura y en especial la criollista, resulta un componente esencial” (2). De modo que el privilegio de un análisis externo de las obras –de las condiciones de producción y los discursos extraliterarios que tanto autores como críticos realizan sobre ellas– enfatiza su dimensión instrumental, ligada al nacimiento de los estados populistas en la región. Desde un punto de vista político, también hay consenso en resaltar su carácter reformista, en cuanto que escritos de denuncia social que auguran un nuevo orden nacional⁵. Ahora bien, pensamos que dar excesiva importancia al Estado-nación para explicar el surgimiento y luego la inscripción canónica de las novelas implica dejar en segundo plano lo que las mismas novelas, en cuanto que textos literarios, pueden decir acerca del vínculo entre Estado y nación, esto es, la manera más general en que imaginan una comunidad. Si, por una parte, no tomamos ambos términos como formando una entidad unitaria y estable⁶ y, por otra, confiamos en el carácter productivo, problematizador –y no pasivo o meramente instrumental–, de la literatura, es lícito preguntar por el modo en que esa relación se piensa al interior de o desde los textos mismos. Como corolario de este estado del arte

⁴ En Brasil hubo varios proyectos regionalistas, de diverso origen e ideología: el movimiento verdeamarelo, de cuño fascista, desarrollado en São Paulo; el de Rio Grande do Sul, de base étnica; y el nordestino. Este último nace ya con la fundación de la Escola de Recife en el siglo XIX, que proponía una matriz identitaria con el positivismo como piedra de toque.

⁵ Tanto Anna Housková como Doris Sommer y Patrick Barr-Melej coinciden en la afirmación de este núcleo reformista. Sommer, por ejemplo, se detiene en el carácter programático de *Doña Bárbara*, que sirvió para el advenimiento del populismo triunfante de Rómulo Gallegos en Venezuela (351-354).

⁶ Como enseña Ernest Gellner, “naciones y estado no son una *misma* contingencia” (19).

—someramente revisado—, surge nuestro interés por indagar en el tratamiento que los textos regionalistas dan a la cuestión nacional.

Regionalismo, Estado-nación y filología

Para ello, tomamos el hilo discursivo que emparenta directamente a estas novelas con las preocupaciones filológicas del siglo XIX en América Latina. Como señala Carlos Alonso, “the discipline of *philology* provides the essential concepts and relationships that legitimizes and control the writing of these novels” (64, énfasis en el original). Alonso sostiene el carácter moderno de estos textos mediante el enfrentamiento de las dos escrituras que los constituyen: una es heredada del método filológico, que intenta llevar al papel una esencia autóctona expresada en la oralidad; la otra es de carácter crítico, pues comenta sobre los problemas y, en última instancia, la imposibilidad de tal empresa. En esta autoconsciencia de los textos regionalistas, que cancela la transparencia e ingenuidad que hasta hoy se les endilga, residiría su valor productivo (64-66, 73-76).

Alonso caracteriza brevemente los principios filológicos sobre los que se basan las novelas. Ellos parten del supuesto romántico de que la esencia espiritual de una comunidad se hallaría en sus manifestaciones culturales, entre las cuales la lengua ostenta un lugar privilegiado al vehiculizar una visión de mundo específica. Por nuestra parte, debemos relevar la función que la filología cumplió al interior de la ciudad letrada latinoamericana. Como ya se ha estudiado, esa disciplina desempeñó un papel fundamental en la construcción de nación durante el siglo XIX, al proveer, entre otras cosas, criterios de civilidad y de identidad lingüística tanto nacional como americana⁷. Más aún, producto del interés por *lo propio* y el mundo autóctono⁸, la filología, bajo el alero del positivismo⁹, se cruzó con los estudios folclóricos hacia finales de aquel periodo. Esto da pie para pensar

⁷ Esto es lo que propone, por ejemplo, Julio Ramos en torno al pensamiento de Andrés Bello sobre la relación entre lengua y Estado nacional, en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, pp. 35-49, y en *Paradojas de la letra*, pp. 3-21.

⁸ Del latín “*autochton*, -*ōnis*, y éste del gr. *αὐτόχθων*; ‘indígena’, compuesto de *χθών* ‘tierra’, y *αὐτός* ‘mismo’” (Corominas 415).

⁹ Charles Hale ha descrito el auge y consolidación del positivismo en América Latina desde 1870 a 1930. Bernardo Subercaseaux ha hecho lo propio para el caso chileno, focalizado en la cultura, mientras que Lilia Moritz Schwarcz se ha referido a esta situación en Brasil.

que los textos regionalistas no solo polemizarían con el proceder disciplinar o los fundamentos epistemológicos de la filología, sino además con el carácter programático que adquiere una vez que la consideramos de manera situada, es decir, en tanto pieza clave de los procesos modernizadores locales que tuvieron al estado-nación como horizonte político.

A la luz de lo anterior, nuestro propósito es ofrecer una lectura de dos novelas de la tierra a partir de su genealogía común con la disciplina filológica y su idea de comunidad nacional. Nuestra perspectiva entiende los textos regionalistas como producciones de lo que se puede llamar el *archivo nacional*, un archivo que intenta fundar una literatura propia y auténtica de aquellos países y que, desde esa perspectiva, es antecedido por las obras de filólogos y/o folcloristas que se abocaron a imaginar una comunidad nacional. Este primer momento del archivo lo enuncian las obras de Rodolfo Lenz en Chile y de Silvio Romero en Brasil. En un segundo momento, desde la literatura, destacamos a Mariano Latorre, fundador del criollismo chileno, con su novela *Zurzulita* (1920), y a José Américo de Almeida, iniciador del *romance nordestino de 30* con *A bagaceira*¹⁰ (1928). La ecuanimidad que mencionamos al inicio de este trabajo nos ubica lejos de cualquier tipo de apología al regionalismo, pero también nos distancia de posiciones que descartan su aporte con una facilidad infundada. Buscamos ir, al mismo tiempo, más allá y más acá de aquellos juicios, esto es, intentar una comprensión más acabada del fenómeno regionalista y, además, ahondar en su crítica. Nuestra tesis es que *Zurzulita* y *A bagaceira* polemizan críticamente con la idea de comunidad nacional y de Estado-nación que sostuvieron los folcloristas. Desde esta lectura, aun cuando ambos textos se inscriben en el archivo nacional, también muestran sus grietas y límites, y por tanto no pueden ser tomados como

¹⁰ *A bagaceira* entró pronto en el canon nacional y todavía es objeto de lecturas críticas. En la vereda chilena, por su parte, el olvido de *Zurzulita* es patente: nuestra revisión bibliográfica evidencia la escasez de textos críticos actuales sobre ella, con tres excepciones: Araya, Juan Gabriel. “Novela de la Tierra: Consideraciones ecocríticas sobre *Zurzulita* de Mariano Latorre”. *Anales de Literatura chilena* 15 (2011): 49-60; Schoennenbeck, Sebastián. “Paisaje, nación y representación del sujeto popular. Visiones de un Chile imaginado”. *Aisthesis* 53 (2013): 73-94; y Gallardo, Andrés. “Dos formas de recuperación de la oralidad en la narrativa chilena”. *Anales de literatura chilena* 15 (2011): 13-27. En cuanto a terminología, *Zurzulita* se inserta en el movimiento criollista, y responde al tipo mundonovista, que Goic entiende como una sensibilidad generacional inserta en la tendencia naturalista (13, 202). Si tomamos el modelo que Anna Housková ha propuesto para las “novelas ejemplares” (dentro de las cuales considera a *Zurzulita*), observaremos los múltiples puntos de contacto que las emparentan con *A bagaceira*. Lo anterior, sumado al coincidente momento histórico-político (resumido más arriba) por el que pasan ambas naciones, habilita su consideración conjunta.

serviles a la ideología positivista que es, a la vez, su suelo epistemológico y condición de posibilidad.

El archivo de la nación

Es posible comprender la articulación entre discurso filológico y novelas regionalistas desde la noción de archivo, según la entiende Jacques Derrida. Para el filósofo argelino, el archivo designa un conjunto de materiales de naturaleza diversa que se rige por un principio topo-nomológico: refiere a un comienzo físico (lugar) y ontológico (el origen) e, igualmente, a un mandato o ley. El archivo debe su sentido al *arkheîon* griego: “en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los *arcontes*, los que mandaban” (10). Estos arcontes cuentan con un *poder de consignación*, en virtud del cual guardan la memoria oficial, seleccionan los signos que la constituyen, los reúnen, identifican e interpretan (10-11). De esta manera, el archivo es un dispositivo de poder albergado en un soporte de inscripción exterior a la memoria “orgánica”, el que entonces asegura su pervivencia y busca estabilizar sus condiciones de legibilidad¹¹. Sin embargo, esta misma exterioridad es la condición de su potencial ruina, pues en tanto asegura su repetición y memorización, se asocia con la pulsión de muerte freudiana (19-21). Por último, cabe acotar que la dinámica de inscripción del archivo se basa en una violencia archivadora que reduce la heterogeneidad de los materiales que lo constituyen. Por esta razón, Derrida considera necesario deconstruir los criterios de constitución y de acceso al archivo; en una palabra, cuestionar sus límites (12). Los tres elementos que destacamos: (1) la relación con el origen, (2) la condición exterior y su concomitante deriva destructiva y (3) la necesidad de deconstruirlo resultan clave para entender los tratamientos que folcloristas y literatos dedicaron al archivo.

Por otra parte, hablamos de archivo nacional porque entendemos que la filología, los estudios folclóricos y la literatura regionalista colaboraron –de diferente modo– en la postulación de un origen para la comunidad nacional. Raúl Rodríguez Freire se refiere, de

¹¹ Aclaremos que es este presupuesto –el de una memoria orgánica independiente de soporte protético alguno– el que discute Derrida. En tal sentido, antecedente obligado de *Mal de Archivo* es el ensayo “Freud y la escena de la escritura”, contenido en *La escritura y la diferencia* (1989).

manera más general, a un *archivo terrícola*, al que los intelectuales y escritores apelarían para encumbrar un concepto de identidad o memoria propia y exclusiva de este continente¹² (83-84). En su versión moderna, nuestros autores pueden ser pensados como arcontes, como agentes que guardan y normalizan una lectura de lo que esas naciones son. En el tránsito del siglo XIX al XX, el filólogo alemán vecindado en Chile Rodolfo Lenz y el filósofo brasileño Silvio Romero fundaron el estudio sistemático del folclor chileno y brasileño, respectivamente, y sus obras constituyen uno de los mayores aportes bibliográficos en la materia al día de hoy. En sus publicaciones, iniciadas a finales del siglo XIX¹³, dieron a conocer las canciones, poesías y narraciones que se hallaban en boca del pueblo basándose en teorías raciales (darwinismo social y etnografía) y en un enfoque comparatista de la lengua, método que marca el nacimiento de la filología moderna (Foucault, *Las palabras y las cosas*). La particularidad de estos archivos es que postulan el origen de la nación a partir de la figura etnosociológica del mestizo. Así, intentan articular una comunidad cultural que reconocen híbrida, pero dentro de la cual destacan uno u otro elemento constitutivo antes desconsiderado por la historia: para Lenz, es el autóctono; para Romero, el africano.

En sintonía con los contextos intelectuales de la élite y de las capas medias del periodo, comenzamos la discusión relativa a la nación con el nacionalismo, entendido como un principio o “una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos” (Gellner 14), y cuya emergencia requiere previamente

¹² Un importante libro que trabaja con la noción de archivo, aunque del modo como lo entendió Michel Foucault, es *Mito y Archivo*, de Roberto González Echevarría. Sin embargo, no compartimos el ánimo totalizador ni los supuestos ideológicos que animan su proyecto: no pensamos el archivo como un dispositivo capaz de explicar la particularidad de la literatura latinoamericana desde su completa ancilaridad respecto de ciertos “discursos maestros”. La literatura bien puede citar esos discursos, pero no pensarse desde ellos; justamente, nuestra voluntad es insistir en la capacidad de la literatura para horadarlos. En este sentido, aun cuando Alonso reconoce su deuda para con el crítico cubano, avanza hacia la deconstrucción de las novelas de la tierra, y no hacia su canonización en tanto archivo. Para una crítica acabada al modelo de González Echevarría, véase el primer capítulo del libro de Raúl Rodríguez Freire: *Sin retorno. Variaciones sobre archivo y narrativa latinoamericana*. Adrogué: La Cebra, 2015.

¹³ El primer libro de Romero acerca de literatura brasileña es *A literatura brasileira e a crítica moderna*, de 1880, mientras que el interés por el folclor comienza con la edición de *Cantos populares do Brasil*, de 1883, seguido dos años más tarde de *Contos populares do Brasil*. Ambos fueron publicados en Lisboa, Portugal, con un estudio introductorio y notas comparativas de Teófilo Braga. Por su parte, las primeras publicaciones de Lenz al respecto son “Chilenische Studien [Estudios chilenos]” (1891-1892) y “Ensayos filológicos americanos” (1894).

de la existencia de un estado o del deseo de uno¹⁴ (Gellner 17; Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo* 18). A su vez, dentro de la acepción moderna de la nación se debaten la dominante versión contractualista, cuya ligazón con el derecho desemboca en un “nacionalismo legal”, y otra que continúa la senda premoderna con mayor decisión: el nacionalismo étnico u organicista (Rojo, *Globalización e identidades nacionales* 50-64). Nuestros autores se inscriben dentro de este último, pero es justo decir que anhelan, a través de la identificación con él, la fundación de un contrato en el contexto del Estado. Como veremos, las ideas nacionalistas, tomadas del pensamiento alemán por los folcloristas, basan su cohesión en el criterio etnolingüístico. Hobsbawm llamó a este lazo social “protonacional”¹⁵, pues aunque por sí solo no sería suficiente para fundar la idea de nación moderna, sí puede ser movilizado para la constitución de aquella (*Naciones y nacionalismo* 55, 86). En este sentido, el archivo nacional es una herramienta útil para la invención de tradiciones, empresa ideológica que busca consolidar la identificación de los sujetos con la nación moderna (Hobsbawm, *La invención de la tradición* 8-9).

Siguiendo a Benedict Anderson, entendemos la nación como una “comunidad imaginada”, esto es, como un artefacto cultural de una clase particular (21): “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (23). Imaginar la nación en América Latina es una tarea que se arrogó en principio la élite, actor social que monopolizaba el poder político y económico, y cuyo epíteto más adecuado acaso sea el de oligarquía: gobierno de unos pocos. Como indica Rojo, este sector social de la clase dominante no tuvo solo esos dos poderes, sino también el poder sobre la representación simbólica de la sociedad, es decir, el control sobre su imaginario (*Las novelas de la oligarquía chilena* 13-15). De ahí que en las sociedades americanas, así como en tantas otras marcadas también por un carácter poscolonial, “la comunidad imaginada no es simplemente una “idea abstracta”, sino más bien un medio normativo y, a menudo, violento

¹⁴ Hobsbawm irá más lejos, al afirmar que la nación es “una entidad social sólo en la medida en que se refiere a cierta clase de estado territorial moderno, el «estado-nación», y de nada sirve hablar de nación y de nacionalidad excepto en la medida en que ambas se refieren a él” (*Naciones y nacionalismo desde 1780* 18).

¹⁵ El inglés piensa estos lazos como relaciones de pertenencia previas a la existencia moderna de las naciones, y a su través advierte criterios de protonacionalismo: etnia, lengua, religión y la realeza, en tanto entidad política duradera. Véase el capítulo “Protonacionalismo popular”, en su *Naciones y nacionalismo desde 1780*, pp. 54-88.

cuyo objetivo es producir homogeneidad” (Rosman 19). Al respecto, Anderson sostiene que la vivencia de la nación acontece en un tiempo homogéneo y vacío, es decir, siempre igual, siempre disponible. En última instancia, la experiencia nacional es posible gracias al “capitalismo impreso”, medio técnico que explica el surgimiento de dos formas de la imaginación moderna capaces de representar la comunidad imaginada: la novela y el periódico (entendido este como otra forma de la novela). Tales dispositivos implicarían a los sujetos –y, por extensión, a la sociedad toda– en una vivencia anónima y simultánea, atada por el tiempo del calendario que marca el inexorable paso de los días (Anderson 46-47).

Ahora bien, nuestros textos lidian con lo autóctono en un terreno poscolonial (y neocolonial). De ahí la crítica de Partha Chatterjee a la propuesta esbozada más arriba: en las zonas poscoloniales la temporalidad efectiva del capitalismo no es ni homogénea ni vacía, sino densa y heterogénea (Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo* 62-63, 115). Esta crítica nos permite fijar la atención en los modos por los que las representaciones de las novelas de la tierra hacen frente a lo heterogéneo y, en consecuencia, preguntarnos por los límites de su deseada homogeneidad. Tal reparo, asimismo, advierte sobre la relación problemática entre nación, entendida como comunidad imaginada que provee una identidad común a un conjunto de individuos identificados con ella; y Estado: “conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden” (Gellner 17)¹⁶.

Regreso al regionalismo

El archivo con que trabajan los folcloristas supone una selección de materiales que pretende sancionar una esencia originaria y auténtica de la nación. Para que esto suceda, los arcontes del archivo deben estabilizar sus condiciones de lectura e interpretaciones, por lo que es lícito pensar que los textos literarios, por su mismo estatuto artístico, por su autonomía relativa, ponen en tela de juicio aquella hermenéutica identitaria. Se podría objetar que *Zurzulita* se plantea desde la metodología folclorista de recolección de datos, mientras que

¹⁶ En *The nation and its fragments* (1993), por ejemplo, Chatterjee sostiene que el estado, ente material y externo, en manos del poder colonial, no se correspondió con la nación, entendida soberanamente desde la vivencia espiritual e interna de sus miembros. Esta nación era igualmente moderna, pero no en el sentido occidental (6).

A bagaceira es un híbrido de novela y ensayo sociológico; en otras palabras, que las novelas arrastran las marcas de la filiación institucional desde la que fueron concebidas. Sin embargo, al mismo tiempo, se desmarcan de aquel afán científicista al problematizar la comunidad nacional mediante la introducción de la cuestión del sujeto en el universo textual. Los narradores de ambas novelas presentan la misma estructura –ante todo, focalización interna fija–, y mantienen una compleja relación con la mirada del protagonista, cuyas reflexiones muchas veces acompañan. De ahí nuestro interés en la enunciación¹⁷ de las novelas y sus estrategias para efectuar, desde la escritura, un cuestionamiento sobre la idea de nación y de sujeto nacional previos. Como veremos, estas visiones sobre las comunidades nacionales hacen suya la sospecha hacia el ideal del *Volk*, y en esa dirección intentan resolver la crisis del sujeto nacional mediante operaciones de cierre ideológico. ¿De qué manera lo hacen? ¿Qué imagen de comunidad resulta de aquel esfuerzo?

Esta tesis se divide en tres capítulos. En el primero, se intenta una reconstrucción del discurso filológico –sobre todo, alemán– en relación con lo nacional, desde los avatares que la filología vivió durante el siglo XIX y su postrera cercanía con los estudios folclóricos. En seguida, se revisa las apropiaciones de este discurso por parte de Silvio Romero y Rodolfo Lenz. Debido a la extensa obra de cada uno, escogemos textos en que se refieren a los temas del sujeto nacional y el folclor. Los capítulos segundo y tercero están dedicados al estudio de *A bagaceira* y *Zurzulita*. En ellos, se comienza identificando la posición que los escritores, en tanto productores, ocupan en el campo literario de su época. En este plano, es importante aclarar la relación de Almeida con el modernismo brasileño y con la tradición de pensamiento nordestina; en el caso de Latorre, se revisa también dos libros de cuentos previos a *Zurzulita*, para contribuir a una comprensión más global de su primera etapa narrativa. Luego, analizamos los problemas narrativos de las novelas y la manera en que su escritura, desde la enunciación, se hace cargo de la pregunta por la nación.

¹⁷ Emile Benveniste define la enunciación como el acto individual por el cual el sujeto se apropia de la materialidad de la lengua, configurando sus coordenadas espacio-temporales y definiendo su *yo* en relación con un *otro*. Este lugar de enunciación se puede trazar desde los indicios lingüísticos utilizados por el sujeto para inscribirse en su discurso. Ello supone que el sujeto se constituye en y por el lenguaje, mediante un acto intersubjetivo (83-85).

CAPÍTULO 1

EL TRÁFICO POSITIVISTA ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XIX

La filología y los estudios folclóricos en Europa

“no olvidéis que todo ese mundo encantado estuvo en otro tiempo enterrado, sepultado bajo enormes prejuicios; no olvidéis que la sangre y el sudor y la aplicación constante de numerosos adeptos de nuestra ciencia fueron necesarios para sacar a la superficie aquel mundo sumergido” (Nietzsche, “Homero y la filología clásica” 40-41).

La filología y los estudios folclóricos fueron las dos disciplinas que en el siglo XIX se propusieron la búsqueda, el establecimiento y el estudio de lo original o lo auténtico de una cultura. En aquella época, a pesar de presentar diferentes metodologías y centrarse en distintos objetos de estudio, ambos campos se encuentran influenciados fuertemente por el discurso positivista, que consolidó unos presupuestos sobre la raza y la nación que se arrastraban desde siglos anteriores. En la historia de esta sedimentación discursiva también están involucradas las condiciones bajo las cuales Europa se enfrentó al “descubrimiento” de América y Oriente, así como los modos en que conceptualizó y se posicionó frente a su diferencia. Como explica Regina Bendix, “anthropology, philology, and disciplines devoted to national literatures and cultural histories emerged and evolved concurrently with political and economic interests in cultural, ethnic, and racial traits, occasioned by Western exploration, by the encounter with heretofore unknown peoples and the subsequent desire to colonize them” (6).

Aquí nos interesa revisar el común nacimiento de la filología moderna y los estudios folclóricos en Alemania, por ser la tradición que determinó su articulación latinoamericana. Los textos de Rodolfo Lenz y Silvio Romero no pueden entenderse fuera de esa genealogía germanista, pero, como se verá, tampoco pueden ser reducidos a exponentes “transparentes” de un cuerpo de ideas del todo acabado antes de su apropiación en nuestro continente. Antes que rastrear las múltiples deudas de sus pensamientos con los exponentes metropolitanos, lo que Silviano Santiago consideró leer la “copia” *desde* la influencia que un original habría tenido sobre aquel, nos interesa advertir la diferencia que particulariza la así llamada copia (“El entre-lugar del discurso latinoamericano” 68).

Si bien escapa a nuestras intenciones hacer una historia de la filología, se impone una nota sobre sus inicios, ya que es entonces que se establece el espíritu y los presupuestos que guiarán el oficio de la crítica textual a lo largo del siglo XIX y hasta el día de hoy. La filología hunde sus raíces en los últimos siglos previos a la era cristiana, cuando los gramáticos alejandrinos se propusieron volver accesible el texto homérico a los lectores instruidos del siglo III a. C. Esto se logró mediante la introducción de una serie de ayudas al lector, labor que tuvo como fruto principal la preparación de ediciones normalizadas de los textos antiguos a partir de ciertos criterios o principios de tratamiento textual¹⁸. Desde sus comienzos, la filología estuvo regida por un afán pedagógico cuyo fin último era asegurar la transmisión de la cultura anterior a través del fijamiento de versiones legítimas, que recuperaran el sentido original de los textos del pasado.

En términos históricos, fue gracias a esta operación restaurativa que se pudo formar el concepto de una cultura clásica, de validez universal, en la era cristiana:

El valor fundamental de la filología, todos los tópicos del valor «formativo» de los clásicos, que aún se andan esgrimiendo por ahí, emanan de este hecho histórico: durante más de un milenio la humanidad pagana se educó en la literatura clásica, y cuando llegó el cristianismo a conquistar totalmente el mundo antiguo, en el siglo IV, en el V, la educación cristiana se conforma con no sustituir del todo las letras paganas” (Tovar 15).

En este sentido, se puede decir que la labor filológica supone un pasado perdido que se debe recobrar, y su historia no es otra cosa que el denodado intento por avanzar en los mecanismos técnicos que permitan satisfacer ese objetivo. Por esta razón, por ejemplo, lo que se entendió como “cultura griega” durante la mayor parte de la era cristiana fue algo muy diferente a lo que, al menos desde fines del siglo XVIII, pasó a designar dicho concepto. Como explica el historiador Martin Bernal, hasta ese entonces, la sabiduría griega se reconocía como fruto de la colonización de egipcios y fenicios, quienes se mezclaron con los europeos nativos. Este modelo histórico, que concebía la griega como

¹⁸ Entre los aportes de estos primeros filólogos se cuentan la actualización del alfabeto jónico, el mejoramiento de la puntuación, la creación de un sistema de acentuación, la introducción de comentarios estéticos a las obras y la creación de mecanismos hermenéuticos que permitieran recuperar el sentido original de los textos (Reynolds y Wilson 21-27).

una civilización medio-oriental, fue sepultado por el “modelo ario” en el siglo XIX, que buscó negar la influencia “foránea” en la cultura griega y defender un origen “puro” de la “civilización occidental” (29-30).

Ahora bien, la ideología racista que sustenta aquella posición tiene su origen en los debates acerca del origen del lenguaje humano, terreno en que la filología se acerca a los estudios bíblicos y a la teología. El intento por dar con el lenguaje que podrían haber hablado Dios o Adán y Eva en el paraíso, cuyo génesis se equiparó al de la humanidad misma, fue paralelo al empeño por descubrir el territorio del Antiguo Testamento. En esta búsqueda del origen de la comunidad europea o, dicho de otro modo, de los archivos de la humanidad, la filología desempeñó un papel fundamental. Ya desde el siglo XVI la idea de un ancestro común de las lenguas europeas dio lugar a la noción de un prototipo abstracto, cuyo pariente más remoto se consideraba el hebreo. Así, por ejemplo, Robert Lowth (1710-1788) se abocó a un análisis literario de la Biblia hebrea, entendida como poesía sublime. El cura inglés, que no rompió con la ortodoxia del Protestantismo, creía que una adecuada exégesis de las imágenes poéticas garantizaría el acceso al mensaje divino (Olender 27-30). Muy pronto, la atención en el lenguaje se asoció a la idea de nación, y autores como E. B. de Condillac (1714-1780) o J. G. Herder (1744-1803) sostuvieron que la lengua expresaba el carácter y la cultura del pueblo que la empleaba, y el último la consideró como la herramienta de asociación política por excelencia. A pesar de idealizar también las culturas egipcia o india, Herder seguía tomando a los hebreos por el *Volk* fundamental, concepto que reunía múltiples dimensiones (social, política, cultural, religiosa y nacional) en torno a un lenguaje común. A la cabeza del movimiento *Sturm und Drang*, Herder “es el padre de las ideas, estrechamente relacionadas entre sí, de nacionalismo, historicismo y *Volkgeist* [espíritu del pueblo]” (Berlin 191), precursor directo del romanticismo alemán¹⁹.

Ya hacia fines del siglo XVIII el imperio del hebreo comienza a ser reemplazado por el del sánscrito, debido a la atención que el antiguo lenguaje de los Vedas había producido

¹⁹ El *Sturm und Drang* fue un movimiento intelectual y artístico que surgió en el seno de la cultura burguesa alemana a mediados de sgl. XVIII, como respuesta al ideal racionalista y científico de la Ilustración. En el pensamiento de Herder, sin embargo, la exaltación del irracionalismo, la fe, la metafísica y la emoción esconde un fondo conservador que está dado por la influencia que las ciencias naturales tuvieron, por ejemplo, en su idea de la historia como metáfora de la vida vegetal. Esta concepción “contiene ya los fundamentos de la teoría de la decadencia de las civilizaciones de Spengler” (Hauser 136).

en los románticos y del parentesco que se defendió entre aquel y las principales lenguas europeas. La fundamentación del sánscrito como el archivo más remoto de la humanidad provocó el auge del comparativismo lingüístico; así, Franz Bopp en 1816 afinó la hipótesis de una lengua madre de las lenguas derivadas del sánscrito, el griego y el latín: el indoeuropeo, también llamado ario o indogermánico (Olender 11; Bernal 32). Las ciencias naturales, cuyo discurso influenciaba fuertemente la reflexión de las ciencias humanas, ayudó a cimentar la metodología que haría plausible tal hipótesis. La búsqueda del lenguaje que permitiría el acceso a la divinidad fue reemplazada por la postulación de familias de lenguas, cuyo origen onmiabarcador quedó a merced de criterios científicos. La filología, entonces, adquirió el estatuto de ciencia y se distanció de la Iglesia; sin embargo, la idea del continuo progreso del espíritu a través de la historia (que se puede tomar también como la concepción hegeliana de la autorrealización del espíritu) se mantuvo intacta, para vestirse con nuevos ropajes²⁰. Como lo expuso el orientalista francés James Darmesteter (1849-1894): “The Vedas became the sacred book of the religious origins of the race, the Aryan Bible” (cit. en Olender 9). En oposición al ario, que se alzaba como heredero del mundo helénico, se identificó un conjunto de lenguas (entre las que se contaban el arameo, el árabe y el hebreo) como semíticas. A su vez, se excluyó a los semitas de lo que se consideraba como progreso universal, y a los descendientes de quienes las hablaban (12).

De esta manera, el estreno de una metodología más científica en el campo filológico y en el histórico no significó una caída del romanticismo o de la idea de una historia providencial. No obstante, el campo de las ciencias humanas se había reconfigurado, producto del declive de lo que Michel Foucault llamó la “*episteme* clásica” (199 y sigs.). El estudio del lenguaje desde una perspectiva representacional mostró su obsolescencia, y pasó a examinárselo (al lenguaje) ahora en su materia constitutiva, en su organización y variación internas. En tanto objeto, la lengua exhibió un nuevo estatuto en el conjunto de los hechos humanos y en relación con la naturaleza y el hombre; el lenguaje ya no era canal de comunicación con la divinidad, hecho natural, sino capital fundador de la conciencia

²⁰ En palabras de Olender, “the first secular science accepted by the Church was undoubtedly philology. Philology was a science born of endless debate. Heir to a rich legacy, to the treasures of the classical tradition and biblical exegesis, it soon revealed its importance: matters of dogma turned on philological issues, on grammatical details” (15).

humana. Como explica el francés: “El lenguaje «se enraiza» no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad. Y es posible, entonces, que haya nacido del querer y de la fuerza, más que de esta memoria que duplica la representación. Se habla porque se actúa, no porque al reconocer se conozca. Al igual que la acción, el lenguaje expresa una voluntad profunda” (285). Así lo entendieron, por ejemplo, los hermanos Grimm y Wilhelm von Humboldt. El mismo Bopp fue influenciado por un ensayo de Humboldt de 1812, en que utilizaba metáforas orgánicas y afirmaba la necesidad de estudiar las diferencias entre las naciones a partir de sus lenguas (Bendix 56).

Deudor del romanticismo, de la anatomía comparativa de Goethe (con quien mantuvo una relación cercana) y de la lectura de la obra del filólogo español Lorenzo Hervás y Panduro, que proponía ya el comparativismo entre las lenguas²¹, Humboldt publicó en 1836 *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*²². En este ensayo, presentaba su teoría del lenguaje, entendido como medio del pensamiento humano y síntesis integral del espíritu de una comunidad: “El lenguaje es, puede decirse, la manifestación externa del espíritu de los pueblos. La lengua de estos es su espíritu, y su espíritu es su lengua: nunca los pensaremos suficientemente idénticos” (Humboldt 60). Así, el carácter nacional deriva y es expresión de la lengua, lo que involucra la construcción de “una filosofía del lenguaje concebida antropológicamente” (Menze 36). El lenguaje, en tanto actividad o energía (*energeia*) –esto es, opuesto al concepto de obra (*ergon*)–, es la puerta de entrada, por antonomasia, a la formación de aquel carácter nacional que determina las acciones de individuos y comunidades. A pesar de que la raza, para Humboldt, no constituye una variante válida en la determinación de una nación, el alemán de todos modos distingue entre lenguas más perfectas que otras; las más imperfectas son, por supuesto, las semíticas. Esto se debe a que

²¹ La voluminosa obra de este erudito español es mencionada con frecuencia por Wilhelm von Humboldt: Hervás y Panduro le facilitó muchos materiales de estudio, y el alemán conocía varios de sus esfuerzos teóricos. La crítica del siglo XX ha tenido problemas para establecer la relación que ambos sostuvieron y la autoría que les cabría en la acuñación de ciertos conceptos con que caracterizaron a las lenguas. Klaus Zimmermann despeja este asunto al analizar en detalle cada una de las nociones en disputa y considerar las limitadas condiciones de circulación que la obra del español tuvo en el siglo XIX.

²² Al menos en Europa, es importante destacar que la filología ya estaba comprometida con premisas provenientes de las ciencias naturales, pues las obras de Bopp y Humboldt son anteriores a la publicación de *El origen de las especies* (1859), de Charles Darwin. Sin duda, las tesis de esta obra fueron ampliamente difundidas y tuvieron un impacto considerable en Latinoamérica, como veremos en el siguiente acápite.

la noción de “carácter” es, justamente, aquella que permite clasificar las lenguas (Zimmerman 274).

En el marco del nacimiento de la moderna o nueva filología, con su construcción de una protolengua de archivo, y cautiva del ánimo romántico que auscultaba el mundo helenístico con nuevas herramientas, el descubrimiento del auténtico pueblo de las naciones se canalizó en unos incipientes estudios folclóricos. En este sentido, el folclor siempre ha sido un territorio interdisciplinario, y en el caso alemán se pueden distinguir dos campos: el del *Volkskunde*, que “se mantuvo alineado institucionalmente con el estudio de la filología, la historia cultural y la literatura”, y el *Völkerkunde* (antropología), que estrechó lazos con las ciencias naturales (Bendix 96). Es en este contexto que los hermanos Grimm se abocaron al rescate y estudio de la literatura popular alemana, fundando la germanística, y paralelamente surgieron también la eslavística y la romanística.

Un rasgo importante de la empresa comparativista fue el privilegio que otorgó a la fonética. Si bien Humboldt ya había destacado esta dimensión como una de las principales en el estudio de la lengua²³, sería August Schleicher (1821-1868) quien postularía una “ley fonética”, base para caracterizar los dialectos desde su manifestación viva en boca de los hablantes. Schleicher llevó los supuestos científicos mucho más lejos, al tratar el lenguaje como un organismo y elaborar una gramática comparada, en su *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* (1861), diferente a la de Bopp (Tovar 92-94). Más adelante, y ya bajo la influencia omnicompreensiva del positivismo, Rudolf Meringer (1859-1931) y Wilhelm Meyer-Lübke (1861-1936) destacaron en el estudio del folclor. Por último: “Another new discipline, *Völkerpsychologie*, advanced by Wilhelm Wundt, became a temporary home for folcloristic interests, and from it, through the efforts of Karl Weinhold, emerged the new German association for *Volkskunde* in 1891” (Bendix 107).

²³ “Justamente lo más elevado y sutil [...] sólo en el hablar trabado se lo puede percibir o intuir (lo que prueba nuevamente que el lenguaje propiamente dicho está en el acto real de producirlo). Toda investigación que aspire a penetrar la esencia viva del lenguaje deberá tomar ese hablar trabado por lo primero y verdadero. Su dislocación en palabras y reglas no es más que el torpe producto inerte de la descomposición científica” (Humboldt 65).

En consecuencia, el filólogo se convirtió en el intérprete privilegiado de la vida secreta o del espíritu de la comunidad nacional. En una conferencia leída en la Universidad de Basilea en 1869, un joven Nietzsche aún comprometido e ilusionado con la filología destacó que uno de sus logros fue “el descubrimiento y dignificación del «alma popular»” (*Homero y la filología clásica* 34), la pretensión de reconstruir un pasado perdido en base a los textos o a la literatura popular de un ente colectivo. Entendidas como ciencias anticuarías o arqueológicas, la filología y los estudios folclóricos, sin embargo, soslayaron la dimensión histórica de las civilizaciones que quisieron exhumar, y mediante sus mecanismos de laboratorio –como los llamó Said²⁴– intentaron darse las condiciones de su legitimidad²⁵. Michel de Certeau afirmó que el folclor –y la filología, agregamos nosotros– efectúa una asimilación cultural que museifica y normaliza, mediante la tipificación, la cultura popular²⁶. El supuesto del origen perdido, del que arranca el rescate de lo propio, está en la misma base de la práctica investigativa de los estudiosos. La concepción de lo popular como lo verdadero, lo natural, lo espontáneo, no hace sino esconder al oficio su premisa fundante (54). Las palabras que dedicara al nacimiento de los estudios folclóricos franceses también son aplicables al contexto aquí tratado, aunque la amenaza que se intentaba exorcizar era allí la de la cultura oriental. En palabras del francés:

“Estos estudios sobre la cultura popular se dan por objeto *su* propio origen. Persiguen en la superficie de los textos, delante de sí, lo que en

²⁴ En su clásico *Orientalismo* (1979), y a partir del análisis de la obra de Ernest Renan, Edward Said sostiene que la nueva filología debe entenderse como una ciencia moral, guiada por demostraciones científicas puramente abstractas, que habilitó el nacimiento de la teoría racial, la opresión económica y el etnocentrismo. Así, los conceptos de raza, mente, cultura y nación se convierten en “formulaciones de invenerado” que justifican la dominación de Occidente sobre Oriente, o que más bien, lo inventan (203-204).

²⁵ Según Rodríguez Adrados, el frío cientificismo al que llegó la filología de la época fue una de las principales razones por las que Nietzsche se alejó de ella. El punto de quiebre comienza con la publicación de *El Origen de la Tragedia*, que fue atacada por Ulrich von Wilamowitz, uno de los filólogos maestros de la época (67, 94-95).

²⁶ Según indica Corominas, “folclor” proviene etimológicamente de *folklor*, “compuesto de *folk* ‘gente, vulgo’ y *lore* ‘erudición’, ‘conjunto de hechos y creencias’ (de la misma raíz que *learn* ‘aprender’)” (295). Algunos diccionarios no consignan dos acepciones de la raíz “lore”, sino dos definiciones de folklore que se toman como complementarias. Así, en el diccionario de Alemany Bolufer, de 1917: “Conjunto de leyendas y tradiciones populares. Conocimiento, o estudio de las leyendas y tradiciones populares” (786); y en el de Rodríguez-Navas y Carrasco, de 1918: “Conjunto, conocimiento, estudio de leyendas, tradiciones y manifestaciones del arte popular que describe, caracteriza y da sello peculiar a una región o país.—Voz inglesa; de *folk*, pueblo y *lore*, ciencia” (821). Este dato etimológico da cuenta de hasta qué punto se puede hablar de una cultura popular, pues la palabra misma ya supone el conocimiento de lo que intenta designar: el objeto y el saber sobre ese objeto se encuentran implicados en ella.

realidad es su condición de posibilidad: la eliminación de una amenaza popular. No es sino suprimiendo este objeto de interés que toma la figura de un origen perdido: la ficción de una realidad que debe encontrarse guarda el trazo de la acción política que la organizó. La literatura científica hace funcionar como una representación mítica el gesto que está en su nacimiento” (59).

En esta época, las categorías de raza y nación ya se utilizaban como sinónimos: “El nacionalismo lingüístico y el étnico se reforzaban mutuamente de esta manera” (Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo* 118). Hacia 1890, las dos ramas de las cuales había nacido la “ciencia racial” se habían vuelto indistinguibles: la literatura romántica, la filología y la historiografía, por una parte, según las cuales una raza era “una nacionalidad o un pueblo desarrollándose a lo largo del tiempo, distinguiéndose de otros por la lengua, la religión o la geografía” (Hale 27); y la antropología, por otra, que tomaba pruebas empíricas y físicas para evaluar la (in)capacidad genética de las razas de civilizarse. Esta discusión se retrotraía al enfrentamiento entre monogenismo y poligenismo: mientras el primero defendía el nacimiento de una sola raza de la cual todas las demás derivarían (como lo hacía Darwin, posición que encontraba eco en el origen único del lenguaje divino), el segundo postulaba la coexistencia originaria de varias razas diferentes, más cercana a la idea de familias lingüísticas de los comparatistas. Según la primera, toda mezcla significaba una degeneración de la raza; para la segunda, existía una desigualdad racial originaria.

El nacimiento de disciplinas derivadas de la antropología física (la medicina legal, la antropometría, la craneología y la frenología) fue decisivo en el intento por levantar argumentos en favor del poligenismo (Schwarcz 74). En este sentido, la psicología fue clave en el desarrollo del darwinismo social (psicología social de un pueblo) de Herbert Spencer (1820-1903). Este científicismo biomédico tomaba la premisa positivista de August Comte (1798-1857), pero le añadía una dimensión antropológica: “El sistema de Comte proponía el progreso de la humanidad (en un sentido casi dieciochesco) como el progreso de la raza blanca europea. Su analogía de la sociedad en la ley de los tres estados era la mente humana, mientras que la analogía de Spencer en la ley de la evolución era toda de la naturaleza” (Hale 26).

Los folcloristas latinoamericanos

El gran fondo filosófico que sirve de plataforma a estas teorías y discusiones en América Latina es el del positivismo y el cientificismo biomédico, periodo que va de 1870 a 1930. Charles Hale destaca que en este esfuerzo por reorganizar las sociedades americanas se da una alianza clave entre el liberalismo, que provee un ideario político; el autoritarismo, como forma de gobierno deseable; y el positivismo, en tanto filosofía factualista y antimetafísica cuyas premisas pretenden la máxima fidelidad para con su objeto de estudio²⁷. La influencia de este último alcanza su cumbre entre 1890 y 1916, cuando por medio de la analogía entre sociedad y naturaleza, la noción de *raza* adquiere relevancia. En el continente, se recurre sobre todo al darwinismo social de Spencer para caracterizar las identidades que los letrados construyen con el fin de fortalecer los estados nacionales de la región. De este modo, el pensamiento “situado” de Spencer ofreció a los americanos la posibilidad de pensar las características de sus propias comunidades dentro del concierto mundial (27).

La discusión racial en América Latina no consistió en una copia simple de posiciones europeas, sino que estas posiciones fueron apropiadas y relacionadas de manera heterodoxa y en razón de su utilidad para discutir el futuro desarrollo de las naciones americanas. El problema es que, ya fuera en su versión poligenista o monogenista, aquellas teorías podían servir tanto a la condena de la población americana como a su proyección positiva. La psicología, como lo vimos en el apartado anterior, también hizo parte de esta discusión. “El racismo inherente al poligenismo resultó compatible en la práctica con el darwinismo social, la supervivencia de los pueblos (o las razas) con la mejor capacidad de adaptarse en la lucha por la vida”. Así, “gran parte del pensamiento racista latinoamericano adquirió la forma de una investigación de la psicología social” (Hale 27). Uno de los autores más influyentes de este campo fue Gustave Le Bon (1841-1931), poligenista que reprobaba toda mezcla racial desde una perspectiva determinista: “nuestros mismos actos conscientes derivan de un substratum, encierran innumerables residuos de antepasados que

²⁷ “Existía un conflicto teórico entre el liberalismo clásico o doctrinario y los nuevos conceptos (a los que, a menudo, con poco rigor, se daba el nombre de «positivismo»), pero era un conflicto que podía sumergirse en una era de consenso” (Hale 3).

constituyen el alma de la raza” (16). Nicolás Palacios, en Chile, quiso operativizar sus tesis en función de una exaltación nacional, para lo cual afirmó que la sangre araucana y la goda, constituyentes del mestizo chileno, eran puras y afines, lo que garantizaba su eugenesia. No fue el único que improvisó una salida para “salvar” la raza nacional. Desde comienzos de siglo XX, y sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, ante una Europa que se desangraba, los intelectuales latinoamericanos utilizaron la teoría racial para augurar un futuro social promisorio.

Como veremos, las obras de Rodolfo Lenz y Silvio Romero toman estas teorías en su variante germánica, pero las movilizan de maneras distintas, de acuerdo a sus propias condiciones de producción y desarrollo alcanzado por el campo intelectual local. De este modo, la vuelta sobre lo propio y lo nacional en Brasil y Chile presentan puntos de convergencia y de divergencia.

Silvio Romero: nacionalidad, raza y folclor

“Poesia para mim é água em que se refresca a alma
e esses versinhos que por aí andam, muito medidos,
podem ser água, mas de chafariz, para banhos mornos em bacia,
com sabonete inglês e esponja. Eu, para mim, quero águas fartas,
rio que corra, ou mar que estronde. Bacia é para gente mimosa,
e eu sou caboclo, filho da natureza, criado ao sol!”
(Romero cit. en Cascudo 18).

Silvio Romero destaca como una de las principales figuras del pensamiento social brasileño en general, y de la literatura y la filosofía en particular. Su obra se abocó, como sucedía por vez primera en aquel país, a pensar la realidad nacional de una manera moderna, para lo cual decretó la obsolescencia de las corrientes religiosas, metafísicas y monárquicas precedentes. Según Monica Pimenta Velloso, la búsqueda de un *ethos* brasileño significó un giro en la comprensión del objeto de estudio: “O povo brasileiro deixava de ser visto de modo abstrato e romantizado, apresentando-se como tema de ordem reflexiva. [...] Mesmo de forma precária e contraditória, reconhecia-se a perspectiva da multiplicidade” (42). Si bien se sirvió del instrumental positivista y su énfasis en la observación atenta y análisis de

lo social para dar con un diagnóstico de la situación brasileña, y aun cuando también criticó la corriente del positivismo ortodoxo, Romero permaneció cautivo de las premisas positivistas (Paim 26, 30). Esto explica las muchas ocasiones en que su pensamiento es ambiguo respecto a la cuestión racial, y revela, en perspectiva, las limitaciones de sus estudios sociales (Skidmore 48-53). A pesar de lo anterior, su obra fue ampliamente difundida y marcó un norte para las generaciones venideras²⁸.

En Brasil, un primer signo de la búsqueda por “lo propio” había sido la representación de la naturaleza en la literatura y la exaltación de la figura del indio, en lo que ha sido llamado indianismo romántico. La tierra y su elemento natural (lo *autóctono*) se oponían a la invasión del hombre blanco y también del negro. Como ha señalado Horst Nitschack, la literatura brasileña encuentra su fundación en esta figura, en la novela *O guaraní* (1857) de José de Alencar. Sin embargo, al decir de José Murilo de Carvalho, la Guerra contra el Paraguay (1865-1870) “fue el factor más importante de la creación de identidad nacional desde la Independencia hasta 1930” (“Brasil. Naciones imaginadas” 513). No solo el emperador, los políticos y la prensa contribuyeron a la creación de este sentimiento de unidad; también jugó un papel fundamental la poesía popular, dedicada a exaltar episodios del combate. En estos escritos, se puede advertir el tránsito de la fidelidad popular desde el Imperio hacia la nación o patria, que se concretará políticamente casi veinte años más tarde, en 1889 (514). En la naciente república (conocida como *República Velha*), se volverá urgente responder a la pregunta por la “brasilidad”, y la élite iniciará la creación de los símbolos que fomenten la pertenencia a una identidad nacional liberada de la dinastía portuguesa y cercana a los ideales de libertad y progreso técnico identificados con Estados Unidos.

Romero perteneció a la generación de 1870, conjunto de hombres liberales y progresistas cuyo objetivo era “condenar a sociedade «fossilizada» do Império e pregar as grandes reformas redentoras: «a abolição», «a república», «a democracia». O enjagamento se torna a condição ética do homem de letras” (Sevcenko 97). En un contexto político de transformaciones y un contexto intelectual europeizante, la academia portuguesa fue la que

²⁸ En *Sílvio Romero, hermenêutica do brasil* (2005), Alberto Luz Schneider ha analizado el impacto de las ideas romerianas en el pensamiento de Mario de Andrade y Gilberto Freyre.

ostentó mayor gravitancia sobre los estudiosos brasileños, a través de la llegada regular de publicaciones impresas; material de origen español, francés y alemán lograba menos impacto en las discusiones (Naro 413-415). Junto a Tobias Barreto, Romero fue la cabeza del movimiento intelectual nacido en la nordestina Facultad de Derecho de Recife, llamado la Escola do Recife, pero con difusión central en Rio de Janeiro, donde tempranamente —en 1880— el filósofo se instaló a cargo de la Cátedra de Filosofía del Colegio Pedro II²⁹. Romero y Barreto eran germanistas, y su concepción del derecho respondía a “uma noção “científica”, em que a disciplina surge aliada à biologia evolutiva, às ciencias naturais e à una antropología física e determinista” (Schwarcz 196). Esta perspectiva es la que aplicaron al análisis de lo social en sus múltiples formas.

Romero se consideraba a sí mismo un darwinista social, pero también prestaba atención a las ideas de determinismo geográfico, cuyo principal exponente fue Henry Buckle³⁰. Así, por ejemplo, en el que es tal vez su texto más leído, *História da literatura brasileira* (1888), hace un repaso de las zonas geográficas de Brasil, para establecer los rasgos de la población local a partir de las características del medio. La cualidad que prima en el país es la humedad y el calor, a los que achaca “um certo abatimento intellectual, uma superficialidade inquieta, uma irritabilidade, um nervosismo, um hepatismo que se revela nas letras” (53). Acto seguido, cita al higienista francés Michel Lévy, quien relaciona directamente las condiciones climáticas y la dieta, por una parte, y el funcionamiento de órganos y miembros y la configuración anímica de los habitantes de una zona en particular, por otra. Así explica el carácter lascivo, la renuencia al trabajo y el cansancio de los indígenas brasileños. Remata de esta manera: “Temos uma população mórbida, de vida curta, achacada e pesarosa em sua mor parte. E que relação tem isto com a literatura brasileira? Toda. É o que explica a precocidade de nossos talentos, sua extenuação pronta, a facilidade que temos em aprender e a superficialidade de nossas faculdades inventivas”

²⁹ En Brasil, durante el siglo XIX, el estudio de las humanidades no se dio en la universidad, sino en el Colegio Pedro II, institución de educación superior de Rio de Janeiro. Recién en la década de 1930 se fundaron facultades de filosofía para las pesquisas humanísticas. Los estudios sobre el lenguaje estaban marcados por su influencia portuguesa (Naro 413-415).

³⁰ “Desde Buckle e Gervinus, começou-se a estudar a acção dos diferentes meios sobre os diversos povos; desde Taine e Renan, admitiu-se, além disso, o influxo divergente das raças nas creações religiosas e artisticas” (Romero, *História da literatura brasileira* 63).

(56). Sin embargo, para Romero, el clima habría contribuido también positivamente a la integración nacional, a través del hálito sentimental del lirismo brasileño, la musicalidad y elocuencia del lenguaje: el clima entonces guardaba un potencial transformador de las razas (59). En este sentido, la necesidad de diferenciarse y de rechazar el legado portugués es explícita en muchas ocasiones: “O Brazil não é, não pôde mais ser uma cópia de um paiz mediocre e desorientado, como Portugal” (60).

Una de las principales reflexiones de la obra de Romero se refiere a la composición racial de Brasil. Esta se basa en la fusión de los elementos indígena (tupí-guaraní), africano (negro) y portugués (ario). El autor dirá que, aun cuando la raza brasileña no se halla plenamente constituida y diferenciada de otras, “tem elementos para accentuar-se com força e tomar um ascendente original nos tempos futuros” (66)”. La clave de este porvenir reside en el tipo de mestizo que esta mezcla eugenésica ha permitido:

O mestiço é o producto physiologico, ethnico e histórico do Brazil: é a forma nova de nossa diferenciação nacional. // Nossa phchiologia popular é um producto desse estado inicial. Não quer dizer que constituiremos uma nação de mulatos; pois que a forma branca vae prevalecendo e prevalecerá; quer dizer apenas que o europeu alliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuino brasileiro, aquelle que não se confunde mais com o portuguez e sobre quem repousa o nosso futuro (91).

A su vez, la potenciación del mestizo depende del declive del elemento indígena, considerado el más débil y menos desarrollado, y de la fusión entre el elemento negro y el ario, para lo cual debe iniciarse una campaña intensa de colonización alemana en todos los puntos del país, con el objetivo último de “blanquear” a la población nacional. En este esquema, el negro se dignifica, pero solo con un carácter utilitario: es fuerte y se adapta bien a las condiciones del medio geográfico local. El negro, entonces, es la plataforma que permitirá la progresiva hegemonía racial del elemento blanco (90, 92).

En relación con lo anterior, la necesidad de afirmar una cualidad fundante de la brasileidad explica el interés de Romero por las manifestaciones culturales propias del pueblo brasileño. De acuerdo a Alberto Luiz Schneider, “Sívio Romero considerava o critério da «diferenciação nacional» o mais importante valor de um texto literário. Logo, a

cultura, em geral, e a literatura, em particular, deveriam ser lidas como a manifestação letrada da mestiçagem no seu mais amplo sentido” (36). De ahí que el filósofo se abocara tempranamente a la recolección de manifestaciones folclóricas brasileñas, preocupación que mantuvo durante toda su producción, y de la que desatacan *Cantos populares do Brasil* (1883) y *Contos populares do Brasil* (1885), ambos con una segunda y definitiva edición en 1897³¹; y *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (1888). En este sentido, Romero puede ser considerado el primer “culturalista” de Brasil, a pesar de que su trabajo sobre el folclor no tuviera continuadores inmediatos. Acerca de la poesía popular, en los *Contos...* declara que el elemento portugués es “o agente mais robusto de nossa vida espiritual” (6), el creador más fuerte de las tres razas, pero que el agente transformador es el mestizo (5). De esta manera, intenta defender cierta democracia en la fragua del folclor brasileño: “Não há aqui, pois, em rigor, vencidos e vencedores; o mestiço congraçou as raças e a vitória é assim das três” (7).

Romero sigue a Heymann Steinthal –“o celebre philologo e psychologista” (*Estudos* 15) que recibiera la influencia de Wilhelm von Humboldt– en su comprensión del folclor como una producción del pueblo, específicamente, de las “populações ruraes e incultas”: “A poesia popular é uma poesia da natureza, *Naturdichtung*, na expressão do nobre escriptor; floresce entre a gente inculta, *Nation culturlos*” (16). Al tanto de las discusiones del comparativismo psicológico y folclórico, el brasileño es consciente de que el folclor no respeta barreras nacionales y de que, en cambio, responde a una “geografía” propia (*Cantos* 23); en esta línea de pensamiento, rechaza la teoría de la *inerrancia popular* que formulara Jacob Grimm, para en cambio afirmar: “reconhecemos no povo a força de produzir e o direito de transformar a sua poesia e os seus contos” (67). Con todo, esta agencia o capacidad productiva es limitada por un enfoque biologicista del lenguaje: “este processo

³¹ Las primeras ediciones de estos textos fueron publicadas con estudios preliminares y notas comparativas del académico portugués Teófilo Braga. Sin embargo, Romero lo acusó de apropiarse de tesis suyas y de cometer un sinnúmero de yerros y modificaciones editoriales al texto original (*Cantos* 299-306), por lo que decidió reeditar los volúmenes reemplazando aquellos aportes por introducciones propias. Roberto Ventura analizó este *impasse* en *Estilo tropical. História cultural e polémicas literárias no Brasil (1870-1914)*, pp. 84-87, libro dedicado casi enteramente a la figura de Silvio Romero como polemista.

de *transformação* [...] não passa de uma applicação das leis da sciencia biológica aos phenomenos sociaes” (68)³².

En esos términos, asimismo, Romero abrazaba la línea romántica alemana y se diferenciaba de la local, que tomaba las corrientes literarias europeas como norte para fundar la nación. Ejemplo de ello es la polémica con José de Alencar: el crítico censura el tratamiento irrespetuoso sobre los materiales folclóricos del escritor, quien los adorna con retórica (Schneider 66-67). En sus textos sobre folclor, el filósofo brasileño destaca el hecho de haber tomado de manera objetiva esos materiales, directamente de los labios de los pobladores. Así, de los *romances de vaqueiros*, los *reisados* y *cheganças*, dice: “Quase todos os versos desta espécie coligimos da boca de ariscas e faceiras mulatas” (*Contos* 7). Al igual que Julio Vicuña Cifuentes en Chile, Romero reconoce el origen heterogéneo de los documentos folclóricos del Brasil³³. En último término, sin embargo, vuelve a los postulados de la ciencia natural para explicar la novedad y especificidad de un folclor que se quiere nacional; para hablar, en otras palabras, y con todos sus inconvenientes, de la diferencia cultural brasileña. Por estas razones, en el pensamiento de Romero se da una singular mezcla de romanticismo y evolucionismo: “Silvio Romero se apresentava como um apreciador da cultura alemã, o que pode sugerir certa intimidade frente a tradição romântica. A própria retórica do autor, quando trata da nacionalidade, tende a fundir expressões e conceitos caros tanto à tradição romântica quanto às tendências científicas” (Schneider 54).

Durante su última etapa productiva, que Antonio Paim ubica entre 1888 y 1914 (año de la muerte del autor), Romero habría estrenado su *culturalismo sociológico* (el término es de Paim), en que adhirió a los postulados de la Escuela de Le Play (78, 134-144). En ese marco, el autor añadió el capítulo *O Brasil social e os elementos que o plasmaram* a la tercera edición de su *História da literatura Brasileira* (1907). En él, distinguía entre dos

³² “Sabe-se que as leis do transformismo de Lamarck e da theoria da selecção de Darwin hão tido uma brilhante applicação quasi em todos os ramos dos conhecimentos humanos. Na esphera da morphologia levadas por Háckel, na psychología e sciencia social conduzidas por Spencer, na philologia por Schleicher, devem também ellas no terreno dos estudos mythologicos e especialmente no da poesia popular ter a mais completa verificação” (68).

³³ En *Qué es el folclor y para qué sirve*, el chileno afirma que “los orígenes de una civilización son siempre heterogéneos, por más homogénea que parezca su composición actual” (7).

nociones de raza: una antropológica, en que la voluntad del pueblo aparece determinada por el naturalismo, y otra sociológica, en virtud de la cual la sociedad, en tanto organismo dotado de una agencia consciente respecto de su devenir, actúa sobre su propia constitución histórica. A pesar de ello, afirmó que “a questão etnográfica é a base fundamental de toda a história, de toda a política, de toda a estrutura social, de toda a vida estética e moral das nações” (s. p.). La consideración de los aspectos sociales desde la égida racial, entonces, oculta su dinámica propia fuera del determinismo biológico; nuevamente, Romero pensó que la sociedad brasileña debía, en un futuro remoto, alcanzar una unidad en base a la figura mestiza y al blanqueamiento. Estas ideas se vinculan con las de *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, en que el autor destacaba la existencia organizada de un Estado, pero no de una nación, de un pueblo. Justamente, aquel pueblo “*amorpho e dissolvido*” encontraba relativa cohesión en la “*comunhão da língua*” (357). De ahí que podamos afirmar que esa comunidad de/en la lengua fue la base que el filósofo encontró como material primitivo en torno al cual habría de desarrollarse una comunidad futura. La constitución de un archivo nacional desde pautas científicas tenía, entonces, relación directa con un ideal no solo antropológico sino también político.

Rodolfo Lenz y el descubrimiento del pueblo chileno

“Escribo para aquellas personas eruditas que desean saber
cómo habla el pueblo chileno, i en particular,
cuántas cosas tuvieron que aprender los orgullosos castellanos
de los pobres indios a quienes tanto despreciaban”
(Lenz, *Diccionario* 40-41).

“Se necesitaría otra Guerra del Pacífico
para que se volviera a levantar estatuas del roto chileno
como incorporación de la fuerza y del valor del pueblo”
(Lenz cit. en Schütz 535).

Rodolfo Lenz es reconocido como uno de los filólogos más importantes de Hispanoamérica en la vuelta de siglo. Doctorado en Bonn en 1886, con una tesis sobre fonética, fue contratado por el gobierno chileno en 1889 para integrar el plantel que estrenaría el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, establecimiento de educación

superior proyectado y fundado ese mismo año por el mayor exponente del positivismo ortodoxo en materia educativa en Chile, Valentín Letelier³⁴ (Hale 16; Escudero 449-450). Lenz da inicio a los estudios folclóricos y etnológicos en general en nuestro país, y es el responsable de la modernización de los métodos de enseñanza de la lengua y la literatura en la educación nacional primaria y secundaria (Poblete 232-263). En tercer lugar, sus estudios sobre la fonética del español son los que tienen mayor alcance al día de hoy. Mario Ferreccio lo consideró como “uno de los fundadores centrales de la Filología Románica” (13), y señaló que su llegada al país significó “la instalación súbita y desaprensiva de la ciencia lingüística no sólo en Chile, sino en Hispanoamérica” (11)³⁵. En todas sus investigaciones, Rodolfo Lenz fue guiado por una preocupación patriótica, es decir, por el convencimiento de que todo avance en materia educativa e investigativa debía contribuir al conocimiento y desarrollo del “alma nacional” chilena. En este sentido, su labor como pedagogo y folclorista debe entenderse en el marco de una modernización general que se pretendió durante la época del republicanismo laico y científicista de finales del siglo XIX. Lo que nos interesa aquí es dar cuenta de los estudios del filólogo alemán sobre la poesía popular chilena y la literatura oral mapuche; a través de ellos podremos describir la idea que se hizo de lo nacional desde la comprensión de la lengua como el vehículo privilegiado para auscultar la psicología de un pueblo.

Una década antes de la llegada de Lenz, la Guerra del Pacífico (1879-1883) funcionará como combustible identitario criollo, y permitirá también levantar una figura del pueblo como héroe nacional. Mientras que en Brasil la guerra permitió cambiar la situación del negro, al llevar finalmente a la abolición de la esclavitud (1888), en Chile se destacó la actuación del hombre popular en el combate armado, el roto³⁶. Si bien esta figura remonta

³⁴ Junto a Lenz, fueron contratados los profesores alemanes Juan Enrique Schneider, Federico Johow, Juan Steffen, Augusto Tafelmacher, Alfredo Beutell y Federico Hanssen.

³⁵ Por la variedad de ámbitos en que aportó, estudiosos de diversas disciplinas han enfatizado ya la labor etnológica, ya la filológica. Para Ferreccio: “La variada gama de sus producciones [...] son, en verdad, la manifestación de una muy específica unidad teórica y práctica de su excluyente profesión de lingüista (10)”, atribuible al influjo del pandialectologismo que desde mitad del siglo XIX reinaba en Europa.

³⁶ Como explica Raïssa Kordić, “la palabra roto, en el uso actual despectivo chileno, tiene origen en el ámbito militar y significa “derrotado”: los soldados que pertenecían a un cuerpo militar que había sido desbaratado y quedado sin caudillo eran los rotos, los ciudadanos a la deriva, sin manutención”, y se encuentra ya en la obra de Melchor Jufre de Águila, *Compendio Historial del Descubrimiento, Conquista y Guerra del Reyno de Chile* (1630).

su origen a la conquista, es después del conflicto bélico que su utilización se extenderá por la población con un marcado matiz nacionalista (Subercaseaux, *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile*). Como escribe Lenz hacia fin de siglo: “Se necesitaría otra Guerra del Pacífico para que se volviera a levantar estatuas del roto chileno como incorporación de la fuerza y del valor del pueblo” (cit. en Schütz 535). Con esta guerra, se definía una identidad nacional mediante una doble delimitación: territorial y racial: el roto es mestizo, mezcla de mapuche con español. Algunas décadas más tarde, el roto como símbolo identitario encontrará su lugar de representación predilecto en la literatura criollista, henchida del mismo ánimo paternalista hacia el pueblo que en el siglo XIX. Este nacionalismo, dentro del cual ya está Lenz, mostrará sus diferencias con el republicano en el ideario y en la procedencia social de sus adherentes, que ahora vienen de unas capas medias ilustradas (Vicuña 39).

Conforme a su preocupación filológica, Rodolfo Lenz analizó la conformación del alma nacional desconsiderando los factores climáticos, geográficos y de la naturaleza de los territorios en relación con el desarrollo de la lengua; en su lugar, propuso una explicación basada en datos históricos y, sobre todo, en la influencia étnica. Desde muy temprano defendió la tesis de que la raza chilena era superior a las del resto del continente debido a que el proceso de mezcla racial entre españoles y araucanos había sido más acabado en Chile que en otras partes del continente, producto de lo cual el indígena resultó “absorbido i asimilado casi por completo” (“Ensayos filológicos americanos” 131). La eugenesia atribuida a la raza es patente: “El desarrollo de la nacionalidad chilena de nuestros días ha sido paulatino i parejo i, de consiguiente, sano” (“Sobre la poesía popular” 518-519). A su vez, este proceso de homegenización racial era concomitante al de homogenización lingüística, con lo cual se podía hablar de una nación unitaria; en Chile se observaba “una nacionalidad con una lengua” (*Diccionario* 42). Ahora bien, esta no era la lengua literaria ni la empleada por la “gente cultivada”, sino la que ciertos estudiosos de la época llamaban “la jerigonza corrompida de la plebe” (“Ensayos filológicos” 123).

En un comienzo, las investigaciones y premisas metodológicas de Lenz no tuvieron buena acogida en el contexto local, debido al ánimo preceptista que dominaba: “El ambiente intelectual de Chile, saturado de intereses gramaticales, no era [...] favorable al

estudio de las hablas rurales y plebeyas” (“El español en Chile” 81). En carta a Julio Saavedra Molina: “El peligro no está en los jenios poéticos que ignoran el latín, pero sí, sienten en su alma la fuerza natural del lenguaje nacional, sino que está en los falsos profetas, los concedores a medias, que quieren enmendarle la plana a la lengua patria” (“Sobre el estudio de idiomas” 124)³⁷. De ahí la publicación de sus estudios primero en Alemania, de donde el alemán recogía su aprobación. Asimismo, como señala Alfonso Escudero, desde su llegada a Chile, académicos nacionales atacaron reiteradamente lo que consideraron una “nordomanía” (nombre con que sus detractores bautizaron el mismo fenómeno en Brasil). Esta campaña antialemana fue llevada en 1895 por Carlos Palacios Zapata y Rafael Egaña a través del periódico *El Porvenir*; luego, en 1899, Eduardo de la Barra, una vez regresado de su exilio en Argentina, publicó *El embrujamiento alemán* (1899).

“Entre otras cosas, se decía que los alemanes tenían acaparados los puestos claves de los establecimientos de instrucción pública; y que los profesores alemanes contratados para el Pedagógico habían sido capaces de formar discípulos chilenos, o no lo habían sido. Si los habían formado, ya era tiempo de que los discípulos los reemplazaran; si no los habían formado, eran incapaces y debían irse” (Escudero 470).

El mismo Lenz consigna estos ataques, al testimoniar que “literatos de fama como Eduardo de la Barra se burlaron de la «lengua huasa» que yo había *inventado* (!)” (“Un grupo de Consejas Chilenas” 25).

Ante ese público, Lenz defiende la necesidad de estudiar la lengua popular en sus manifestaciones orales y escritas acudiendo a la metáfora botánica desarrollada por Schleicher. Mientras los literatos son afines a los jardineros, pues estudian el desarrollo de un organismo cuidado, seleccionado y normado según las reglas del “correcto uso gramatical”, el lingüista corresponde a la figura del naturalista botánico, que atiende al devenir de la lengua viva, regida por el proceso a que se someten todos los elementos de la

³⁷ En otro lugar de la misma carta, se lee: “Yo creo que no es nunca el pueblo el que corrompe la lengua, aunque introduzca vocablos vulgares para enriquecer el vocabulario académico (lo mismo hizo Víctor Hugo en Francia). Cambios que entran desde abajo, son siempre conformes al jenio de la lengua. Verdadera corrupción puede sólo venir cuando los que se creen con el derecho de gobernar la lengua, quieren imponerle sus caprichos como «reglas de la gramática»” (123-124).

naturaleza, y cuya investigación, por tanto, es de más provecho para la ciencia que la del literato (“Ensayos filológicos” 123-125). Lenz considera, entonces, el estudio del lenguaje en el marco de las ciencias naturales, “puesto que se ocupan en indagar la naturaleza i el desarrollo de la lengua como mera espresion sico-fisiológica del hombre en jeneral” (125). Este modelo, aplicado a las diferentes realidades étnicas, implica que: “El espíritu nacional se manifiesta mil veces mas por aquella literatura que solo se trasmite de boca en boca” (354). Así, persistir en el estudio de esa lengua que crece a la intemperie se vuelve “un deber patriótico” (132). Lamentablemente, concluye y denuncia, “en Chile parece faltar por completo entre la jente ilustrada ese amor i cariño al pueblo bajo, el cual, sin embargo [...] es la base eterna de la fuerza nacional” (358).

En concordancia con la preocupación con el habla vulgar, Lenz consideró la fonética como la dimensión que comandaba la evolución total de una lengua particular. En este sentido, ya en sus *Estudios chilenos*³⁸ (1891-1892) levanta la que se llamó su “tesis indigenista”, formulada como sigue: “el español de Chile (es decir, la pronunciación del pueblo bajo) es, principalmente, español con sonidos araucanos”³⁹ (249). Una serie de hallazgos fonéticos y la elaboración de una metodología estricta para la transcripción fonética fueron desarrollados durante toda su obra, y encuentran en los *Estudios Araucanos* (1895-1897) y en el *Programa de la Sociedad de Folklore Chileno* (1909), tal vez, su versión más acabada. Para el lingüista, era fundamental documentar del modo más objetivo y fiel posible la pronunciación de la lengua hablada. La predilección del habla por sobre la

³⁸ Los *Chilenische Studien* fueron publicados originalmente en la revista *Phonetische Studien* en 1891-1892. Raimundo Lida y Amado Alonso los pusieron a disposición del público hispanohablante en 1940, al incluir su traducción en el volumen *El español en Chile*, editado por el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires.

³⁹ Esta tesis encontró resistencias en Menéndez Pidal y Cuervo, y Américo Castro la rechazó enteramente (Alonso, “La interpretación araucana” 281-282). Amado Alonso hace una serie de correcciones relativas a las suposiciones demográficas de Lenz, la formación de la lengua en Chile como homogénea y la transmisión del idioma, así como acerca de la evolución y sustitución de grupos fonéticos. Asimismo, señala que Lenz aplicó la teoría de la influencia étnica de manera desmedida, y que los fenómenos que atribuyó exclusivamente al castellano de Chile también lo son de otras zonas americanas. Con todo, reconoce que la mayor parte de las correcciones “son de información”, y le reserva un lugar de honor en la historia de la fonética española debido a sus prolijas descripciones y múltiples descubrimientos fonéticos, entre los cuales destaca el fenómeno del rehilamiento. Por último, valora especialmente los estudios sobre el español popular de Chile (“Rodolfo Lenz y la dialectología hispanoamericana” 273, 277-278). Sobre estos asuntos, véase además Schütz, Günther. “Correspondencia de Rufino José Cuervo con Rodolfo Lenz”. *Epistolario de Rufino José Cuervo con filólogos de Alemania, Austria y Suiza, Vol. I*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1976. 499-559.

escritura no es obstáculo para que Lenz estudie también las manifestaciones escritas de la poesía vulgar. Sin embargo, en “Sobre la poesía popular impresa de Santiago de Chile: contribución al folklore chileno”⁴⁰ (1895), explica Lenz que la poesía popular seria, cultivada por varones, no es transmitida por poetas ni tampoco es popular (617), y la denuesta en múltiples pasajes, enfatizando que está plagada de “cúmulo de absurdos” (614) y afectada de “retumbancia vana” (545):

La poesía propiamente popular de estrofas cortas, las tomadas en cuartetas i quintillas, los versos de cueca que cantan las mujeres, encierran a veces verdaderas joyas de lindos pensamientos espresados en palabras sencillas, pero sentidas. Su originalidad, sin embargo, es escasa; iguales ideas i sentimientos se hallan en la lírica de todas las naciones. En cambio, la poesía seria, como dejeneración vulgar de la lírica cortesana de antaño, sin valor estético como está, tiene bastante interés histórico i etnológico para justificar la publicación de tales documentos (542-543).

Con todo, como se lee en la cita, se trata de una manifestación popular que es digna de ser rescatada, toda vez que se inscribe en la vida auténtica del pueblo, esto es, como parte de su folclore.

En sus “Ensayos filológicos americanos”, Lenz entiende el folclor como “una rama particular de la filología” (356), y para definirlo cita un discurso de la escritora Emilia Pardo Bazán, presidenta de la Sociedad de Folklore Gallego, pronunciado en 1884. En él, la autora hace referencia a la maquinaria civilizatoria que depreda la tradición popular, y por este motivo llama al rescate de todos los documentos que puedan dar cuenta de aquella, con el fin “de archivarlos, evitar su total desaparición, conservar su memoria i formar con ellos, por decirlo así, un museo universal donde puedan estudiar los doctos la historia completa del pasado” (Pardo Bazán cit. en Lenz 375). Quince años después, Lenz funda la Sociedad de Folklore Chileno⁴¹, y considera el folclor como una rama no de la filología, sino de la

⁴⁰ La primera parte de este estudio fue publicada en un libro de homenaje al profesor Alfred Töbler, en Alemania en 1895, con el título “Ueber die gedruckte Volkspoesie von Santiago de Chile. Ein Beitrag zur chilenischen Volkskunde”. En 1919 se publicó íntegro en los *Anales de la Universidad de Chile*.

⁴¹ Fue la primera institución de su tipo en América Latina, y gozó del reconocimiento de la intelectualidad nacional, a pesar de los ataques ya mencionados. Sus cofundadores fueron: Enrique Blanchard-Chessi, Agustín Cannobio, Eliodoro Flores, Maximiano Flores, Ricardo Latcham, Ramón Laval, Antonio Orrego Barros, Julio Vicuña Cifuentes y Francisco Zapata Lillo. La institución pasó a formar parte de la Sociedad

etnología, encargada de estudiar “las leyes de la formación de la humanidad con el objeto de presentar un cuadro de su vida psíquica” (*Programa 5*), según la formulación de Adolf Bastian. La etnología es “el punto culminante de todas las ciencias” (5), y se aprovecha de los hallazgos de las demás para su objetivo: estudiar “lo que piensan los pueblos como colectividad” (5). En esta línea, llega a afirmar que lo que los hombres piensan y sienten “varía un poco según la raza i el medio ambiente” (5).

La entrada al marco de la antropología (un relativo desplazamiento disciplinar, si se quiere) es acompañada del influjo de la teoría de la psicología étnica de Wilhelm Wundt⁴², así como de los postulados de Raimund Kaindl, en su *El folklore, su importancia, sus fines y su método* (1903). Como explica Dannemann, Lenz concibe “el lenguaje como integrador estructural de la conducta cultural con los hábitos sociales y con las actitudes psíquicas, así como también un medio metódico para alcanzar a entender esta integración” (“Tres buscadores de la chilenidad” 64). El alemán cita *in extenso* a Kaindl para reiterar el afán museificador y totalizador que persiguen los estudios folclóricos: además de “formar museos” con los “preciosos restos” del alma popular, se debe intentar construir una imagen lo más completa posible de la tradición. Al respecto, es elocuente que Kaindl insista en la existencia de vacíos en lo que llama el “sublime edificio”: “En su debido lugar, [cualquier material] puede rellenar un vacío en el sublime edificio, puede ser una piedra útil para la construcción”; y más adelante: “Para obtener el fundamento en que se levantará la filosofía del porvenir, hai que recojer todas las manifestaciones de la idea étnica, hai que recojerlas sin dejar vacíos” (cit. en Lenz, *Programa 11*). El filólogo alemán, por su parte, reitera la primacía de lo popular entendido como la mezcla racial: “Hai que estudiar el saber popular de todas las razas i de todos los restos de pueblos en América; pero ante todo lo propiamente criollo” (11). En sintonía con las ideas de Derrida y de Certeau, citadas en la primera parte de este capítulo, diremos que aquellos vacíos no son, pues, algo dado de antemano, algo que exista antes de la labor de archivación, sino que son producidos por la

Chilena de Historia y Geografía en 1913, con el nombre de Sección Folklore (Dannemann, “Tres buscadores de la chilenidad” 58; Dannemann, “Rodolfo Lenz, etnólogo y estudioso del folklore” 82).

⁴² Ferreccio señala que en los *Estudios araucanos* (1895-1897) Lenz toma por guía el trabajo de Georg von der Gabelentz, pero que en *La oración y sus partes* (1916) se rige por la teoría de Wundt (9). El Programa de la Sociedad de Folklore Chileno es de 1909, lo que da cuenta de que Lenz lo había leído antes de lo que supone el filólogo chileno. Wundt también es citado en “Un grupo de Consejas Chilenas” (1912).

misma archivación; es decir, es justamente la producción del vacío, de la pérdida y de los “preciosos restos” la que permite a la ciencia folclórica fundarse a sí misma⁴³.

Por último, el material folklórico a favor del que Lenz parece decantarse es el de las narraciones orales. Este género ocupa su atención en “Un grupo de Consejas Chilenas” (1912), volumen en que analiza comparativamente relatos de fantasía (o consejas) de la tradición occidental. Allí nos dice que algo nuevo se inventa cuando el relator olvida una parte del cuento, y entonces debe añadir un fragmento que haga sentido con su desarrollo y lógica interna: así se desarrolla “el libre juego de la imaginación popular” (20). Es esta imaginación la que Lenz persigue mediante el cotejo de las versiones chilenas de los relatos con las europeas y de otras partes de Latinoamérica. La producción lingüística que se busca intencionar con el informante es la misma que Lenz aplicara en la enseñanza escolar: ambas están basadas en gatillar un proceso imaginativo en el hablante. Acerca del provecho del educando, Lenz escribe que con esa metodología se procura “a la vez al niño un buen ejercicio i al folklore interesantes materiales” (19)⁴⁴. La analogía se extiende aun más, hasta identificar la evolución psicológica del hombre del pueblo con la del niño: “Lo que corresponde al estado de desarrollo síquico del hombre primitivo o inculto, en la nacion civilizada corresponde al alma del niño” (18). Aunque el filólogo alemán estaba lejos de considerar la producción literaria del *Volk* chileno como “pura”, pues notó que su poesía popular no era otra cosa que “una literatura de alta alcurnia que ha caído al barro” (“Sobre la poesía” 617), no por ello dejó de creer en su inocencia bautismal, que lo llevó a caer en su infantilización, concomitante a la premisa de la autenticidad del alma nacional. Al mismo tiempo, ello nos alerta respecto de los vasos comunicantes –o, debieramos decir, con

⁴³ Esto es lo que quiere decir Derrida al afirmar que: “la estructura técnica del archivo *archivante* determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento” (24).

⁴⁴ Juan Poblete analiza críticamente el dispositivo moderno de composición escolar escrita, en tanto método que asegura un control mayor sobre el educando, por cuanto funciona como representación auténtica de su subjetividad: “El cuaderno funciona aquí como una superficie externa en donde la subjetividad personal puede “manifestarse” de maneras diversas. Es, por un lado, el espacio en que el yo del alumno se escribe a sí mismo. Por otro, deviene una suerte de re-presentación material de esa interioridad. En tanto tal, el cuaderno de composición tiene la inapreciable ventaja de ser al mismo tiempo el lugar de la expresión libre de aquella subjetividad y el espacio en que ésta se hace controlable, estudiabile, disciplinable” (258).

Ferreccio, la íntima unidad de sus esfuerzos— existentes entre los campos de estudio del alemán⁴⁵.

* * *

Silvio Romero y Rodolfo Lenz desarrollaron pesquisas folclóricas guiados por una preocupación republicana y por el anhelo de modernizar las bases ideológicas y afectivas de la nación. Ahora bien, un enfoque crítico de estos proyectos debe hacerse cargo también de que “terms like “folk”, “authentic” and “traditional” are socially constructed categories that have something to do with the reproduction of race, class, and gender hierarchies and the policing of the boundaries of modernism” (Kelley 1402). Las propuestas de cada uno se deben leer, entonces, desde su alto grado de compromiso con un proyecto civilizador que mantuvo una relación conflictiva con la diferencia. Es en esa coyuntura política que se encontraron los pensadores: a la vez parte de la élite e impugnadores de la misma; a la vez reproductores de la visión dominante sobre lo popular, pero lo suficientemente complejos como para dejar un legado que, tal vez contra su propia voluntad, contiene ricas y divergentes posibilidades interpretativas. En este sentido, Romero y Lenz se apropiaron de diferente forma del ideario positivista finisecular, de acuerdo a la también diferente constitución de los campos culturales en que actuaron y a las características de sus recorridos intelectuales⁴⁶. Ello explica la serie de coincidencias y divergencias en la aproximación a un mismo objeto de estudio —la cultura popular o el folclor— desde supuestos teórico-metodológicos afines, basados en las ciencias naturales o, en último término, la antropología.

⁴⁵ Otro vaso comunicante se abre en *Estudios araucanos*. Lenz estudia la cultura araucana con un fin folclórico, pero redirige sus observaciones al ámbito de la enseñanza de las lenguas en Chile en particular, con miras a fomentar la unidad (homogenización) en general: “¿Cómo podemos esperar que millares de indios aprendan el castellano, si no hai casi ningun chileno que quiera aprender el araucano para servir después de maestro? Por esto, el estudio del araucano tiene una importancia práctica para la República i vale la pena fomentarlo por todos los medios” (xv).

⁴⁶ Los autores no intercambiaron correspondencia, pero Lenz conoció el trabajo de Romero, pues cita la primera edición de sus *Contos Populares do Brazil* (1885) en el Apéndice a las partes VI, VII y VIII de los *Estudios araucanos* y también en “Un grupo de Consejas Chilenas”, con el objetivo de comparar versiones de los cuentos recogidos. El brasileño, por su lado, tenía contacto con el alemán Oskar Nobiling, profesor del Liceo del Estado de São Paulo cuyos ensayos han sido reunidos y publicados en conjunto recientemente. Ver Nobiling, Oskar. *As cantigas de D. Joan Garcia de Guilhade e estudos dispersos*. Niterói: Eduff, edição organizada por Yara Frateschi Vieira, 2007.

Para comenzar, sería justo decir que la formación de ambos es muy disímil: mientras Romero se forma como filósofo del derecho en la Escola de Recife, Lenz es un lingüista y se ubica sobre todo en la reflexión sistemática sobre la lengua humana. De ahí la mayor comprensión, descripción y análisis del folclor realizado por el alemán, frente a lo que se podría considerar una recolección comentada de Romero. El brasileño responde, más bien, a un hombre de ciencia (Schwarcz 201), ligado al *Völkerkunde*, mientras que Lenz es sobre todo un humanista y se encuentra más cerca del *Volkskunde*: la preocupación por diferentes problemáticas de la nación en Romero da cuenta del modelo de pensador decimonónico, con un rango de acción mucho mayor. Frente a ese amplio abanico de pesquisas, Lenz se aboca a tareas de especialista, las que son igualmente significativas no tanto por la amplitud del espectro, cuanto por la exhaustividad de su tratamiento y la profundidad de sus alcances. Este grado de especialización, a su vez, le permite muchas veces ser más moderado en la interpretación de la teoría racial, así como desconsiderar elementos que Romero toma como fundamentales para la comprensión de lo social (clima y geografía)⁴⁷: “todo eso son teorías y nada más; faltan absolutamente las pruebas” (“Ensayos filológicos” 116).

Lo anterior es producto de la diferencia respecto al papel concreto que la antropología (en su variante etnográfica en Romero y etnológica en Lenz) jugó en ambos pensadores, así como la interpretación desigual que les mereció. Lenz llega a la antropología desde la filología, y por ello sus tesis no son modificadas en lo sustantivo con el paso del tiempo. Asimismo, se basa en Wundt para llegar a la hipótesis poligenética de las narraciones populares. Romero llega a la misma conclusión por diferente vía, como se observó. Estos mismos supuestos los hicieron tomar el concepto de raza de manera algo distinta: Romero investigó todo el sistema familiar, social, cultural y religioso de los tupí-guaraní, los portugueses y los africanos llegados a Brasil, para dar con una imagen lo más completa posible del problema de la anhelada fusión racial. Esta fusión se daría,

⁴⁷ Incluso cuando Lenz abraza la etnología como ciencia al interior de la cual desarrolla su investigación, y llega a afirmar que el clima influye en los modos de pensar del hombre, esto no tiene asidero metodológico alguno, y luego de su mención en el *Programa de la Sociedad de Folklore Chileno* no es retomado. En vano se buscará en su obra descripciones de las montañas chilenas o argumentos climatológicas como las de Romero.

idealmente, a través del blanqueamiento y ulterior desaparición de los elementos inferiores. Lenz trató el término raza de manera mucho más general, e hizo hincapié sobre todo en la psicología que creyó derivar de los datos lingüísticos que fue analizando, es decir, de una reflexión sobre el lenguaje. Por otro lado, él pensó que Chile sí gozaba de aquella unidad etnolingüística que para Romero era todavía un proyecto en curso: el *Volk* primordial y total de la nación fue para uno realidad y para el otro utopía, ambas igualmente cuestionables desde sus supuestos evolutivos. Con todo, hay razones para pensar que este supuesto era más fuerte en uno que en otro; Lenz cita la obra de Franz Boas en 1912, para afirmar que “hasta hoy no hai ninguna prueba científica de que la raza blanca sea de suyo superior a alguna de las demas” (*Un grupo* 10). Ambos autores fueron presa también de la mirada espontaneista sobre el pueblo, y bien se les pueden endilgar las mismas críticas que De Certeau reservó para los folcloristas de Europa.

En este sentido, desde hoy se puede apreciar un exceso en las ideas de Lenz y Romero. Por ejemplo, el alemán llegó a afirmar que: “si en alguna parte de América habia i hai las condiciones exigidas para la formación de una nueva lengua, debe ser en Chile” (“Ensayos filológicos” 131). Ahora bien, al leer ese tipo de declaraciones se debe tomar en cuenta el contexto de enunciación: en este caso, la contienda contra los antiguos profesores de castellano “puristas”. En carta del 28 de julio de 1901 a Rufino José Cuervo, Lenz le explica el sentido estratégico de extremar ciertas posiciones: “Si exajero en algunos puntos, es para conseguir algo” (cit. en Schütz 551). Lo mismo se podría pensar de las declaraciones de Romero en la prensa; su obra se inserta en un contexto de renovación intelectual y cívica total, y así se explica el arrebató que demostró al defender sus tesis frente a Araripe Júnior o Machado de Assis⁴⁸. Estas exageraciones, que corresponden al entusiasmo de la época, a veces son afirmadas de manera sincera; tómesese por ejemplo la tesis indigenista de Lenz o las ideas higienistas de Romero. Indudablemente, la ideología positivista y su seductora promesa de verdad, aplicada a una *terra incognita*, se prestaba para ese tipo de juicios apresurados.

⁴⁸ Roberto Ventura apunta que Romero no entendió la literatura de Machado de Assis debido no tanto a las limitaciones del método etnográfico, sino sobre todo por el desplazamiento al subjetivismo impresionista que sufrió esa posición en su práctica crítica (98-101). Esta paradoja da buena cuenta de la problemática relación –¿o infidelidad?– de Romero con el positivismo.

En cuanto a sus volúmenes sobre folclor, Romero y Lenz entendieron el *Volk* del mismo modo, pero el diagnóstico varió con respecto al lugar que la clase alta reservaba a lo popular, así como al estadio de desarrollo a que ese pueblo había llegado en cada comarca. Para Lenz, en Chile se había constituido ya un Estado sólido, pero faltaba la fundación de una nación, y los letrados no reconocían el contenido folclórico como potencial contenido de ella. Lenz pensó que ya existía un pueblo auténtico, homogéneo y unitario, y quiso encontrar la modulación genuinamente chilena de la tradición occidental en las narraciones populares y en la articulación del habla vulgar. De este modo, su crítica a la élite no fue tanto para proponer un proyecto alternativo, como para ampliar el proyecto de la élite a otros sectores de la sociedad que pretendían (supuestamente) tener un lugar en él. Así lo expresa a propósito del significado de los versos a lo humano que abundan en la poesía popular: “no creo equivocarme si digo que prueban que este pueblo bajo, anhela por tener participación en la cultura de las clases superiores” (Lenz, “Sobre la poesía” 618). En sentido contrario, es clave entender la importancia que Lenz da al folclor criollo y a la imaginación popular, en tanto reducto último del alma nacional. Esto implica valorar no el devenir de una poesía culta vulgarizada (como en la poesía provenzal que toma por modelo en “Sobre la poesía...”), sino la capacidad productiva de los hablantes. La relación de la alta con la baja cultura no es lo que tiene en mente el “último Lenz”, sino la psicología que caracteriza a un pueblo, lo que aquel tiene de auténtico. Es significativo que esa capacidad imaginativa haya sido lo que el filólogo, al mismo tiempo, favoreciera (del lado del folclor) y quisiera disciplinar (desde la pedagogía). De este modo, el deber cívico de producir ciudadanos encuentra un punto de intersección clave con la empresa museificadora del folclor, en una complicidad solo a primera vista llamativa.

Por su parte, Romero veía en Brasil un Estado y una nación en proceso de formación; más aún, recién estrenada la República, que suponía una renovación del aparato estatal, era urgente “inventar una tradición” que la acompañara. Romero reservó para la lengua el espacio de una comunidad por venir, espacio relativamente homogéneo, que acaso pensara como buena herramienta para combatir la radical heterogeneidad que vio en la constitución racial local. Sin duda, la coherencia interna del folclor brasileño no fue algo efectivo para Romero: a pesar de la relativa unidad de clima, la variedad de territorios y la

diversidad étnica del país se probaron como un escollo insuperado en su interpretación. Esto también se advierte en su reflexión sobre el modo de gobierno del país: al comienzo unitarista, en su última etapa decantó por un punto medio entre unitarismo y federalismo (*O Brasil Social*). Cuando habla de folclor, Romero lo redirige a su tesis sobre la superioridad blanca y la tarea transformadora del mestizo como sujeto nacional, síntesis de las razas. Esta idea sirve bien a su propósito de, a un tiempo, dignificar y dar un lugar en la historia al negro, por un lado, y rescatar el mundo perdido del indígena, por otro. De alguna manera, es lógico que la empresa folclórica sea concomitante al interés por borrar, en un futuro, los elementos inferiores de la mezcla mestiza, para avanzar a un progresivo blanqueamiento, pues el folclor justamente se alimenta de los residuos de un pasado muerto o en vías de estarlo. En este punto, lo que a primera vista parece paradójal, no lo es. La homogénea comunidad por venir puede proyectarse desde la homogeneidad del folclor, cuyo ejercicio implica, de suyo, la muerte (en este caso, la absorción) de la comunidad actual. De ahí que el folclor, más que visto en sí mismo, lo sea a partir de las características que Romero asigna a las razas *a priori*; en otras palabras, la muerte de la comunidad actual está determinada de antemano por la proyección de la jerarquía racial en la comunidad anhelada, que justifica la empresa folclórica. Podemos afirmar que la categoría eje para la comprensión de lo que es el folclor y para el análisis de sus documentos varía en uno y otro autor: Romero piensa, por así decirlo, *desde la raza hacia la lengua*; Lenz, *de la lengua a la raza*. Como se ha mostrado, esto tuvo consecuencias para la elaboración de un archivo nacional y la función y potencialidad políticas que cada uno vio en él.

A pesar de producir su literatura en los marcos establecidos por el mismo archivo que los folcloristas, podemos decir “la literatura es la impugnación de la filología” (*Las palabras* 293) y, en este caso, también del folclor. Así, los escritores regionalistas pudieron plantearse preguntas que lo agrietaron o problematizaron de manera significativa. ¿Es ello lo que pretendieron? ¿Qué relación tenían con el positivismo? ¿De qué modo las características de los campos en que se desarrollaron determinó (siempre de manera relativa) sus producciones?

CAPÍTULO 2

JOSÉ AMÉRICO DE ALMEIDA E A SAUDADE NACIONAL

José Américo de Almeida entre el modernismo y el regionalismo brasileños

Para la crítica, la relación entre el regionalismo y el modernismo brasileños es motivo de discusión hasta el día de hoy. Es sabido que con la Semana de Arte de Moderno de 1922 la vanguardia modernista rompió con el academicismo y el preciosismo anteriores, lo que significó una verdadera bocanada de aire fresco para la creación artística. Dicho hito constituye una liberación del “purismo gramatical”, que tomaba artificialmente la literatura portuguesa como modelo, para en su lugar abrir paso al habla coloquial en la escritura (Cândido, “A revolução de 1930 e a cultura” 186), así como también el interés por el hombre común y por el subalterno (Pereira cit. en Bueno 63-65). Con un fuerte compromiso hacia la experimentación formal, una confianza nueva en las figuras primitivas de Brasil y el deseo de crear una lengua auténticamente nacional, el modernismo fue, ante todo, un movimiento de ruptura marcado por su agresividad, pero carente de una propuesta clara y definida (Bueno 63-66). De ahí que su importancia sea la de haber expresado la reacción, el síntoma cáustico del agotamiento del arte decimonónico o, más bien, de una manera ya obsoleta de comprender la producción estética.

La rebeldía paulista encontró eco en el Brasil todo, al punto que algunos han interpretado el actuar y la producción de José Américo de Almeida en esa línea vanguardista. Al decir de Nelson Lustoza Cabral, ya con su primera novela, *Reflexões de uma cabra* (1922), Almeida se habría instalado “no comando da vanguarda do movimento modernista, largando na Paraíba o seu grito de rebeldia: o primeiro no gênero, neste país, contra o romantismo chorão” (14). Si bien es cierto que la obra del autor quiebra con la novelística previa, lo hace solo parcialmente. Es efectivo, sin embargo, que Almeida participó en medios de prensa locales aportando una visión crítica y que vio en el movimiento modernista el vector de un cambio que juzgaba como necesario. En carta del 8 de octubre de 1924 a Joaquim Inojosa⁴⁹, escribe:

Não sou infenso ao espírito novo. Compreendo a necessidade de subordinar a arte às outras formas de vida que as conquistas do progresso vão impondo. Penso, porém [sin embargo], que para ampliar essa

⁴⁹ Joaquim Inojosa fue el principal divulgador del modernismo en el nordeste de Brasil y amigo cercano de Almeida.

tendencia não é preciso destruir o patrimônio da inteligência cosmopolita. É arriscado conjurar, de uma vez, as fórmulas consagradas. Daí as demasias das reações que resultam ridículas (21).

Como vemos, esta es una posición bastante menos airada de la que Cabral le atribuye. Almeida dice apoyar el rumbo que ha tomado el arte nuevo, pero discrepa del espíritu avasallador de la máquina paulista; más aún, es dable pensar que, al referirse al “patrimonio da inteligência cosmopolita”, haga referencia al espíritu destructor de las vanguardias en general. La cita deja ver un juicio más moderado, el que interpretamos como un llamado a la cautela. Su entusiasmo y concomitante distancia respecto del modernismo también se lee en una carta del año siguiente, año en que comienza la escritura de *A bagaceira*:

Já estou enfarado de literatura pela literatura. A inteligência só serve como reguladora de energias. Estamos em tempo de passar do sonho à ação. E, ainda, utilizando os padrões do progresso material e cultural de outros povos, devemos construir obra nossa, isto é, atender às exigencias de nosso ambiente físico e social, como condição de conformidade e de permanência dessas conquistas (23).

El deber de “construir obra nossa”, es decir, una obra nacional, es una inquietud que el modernismo estaba expresando, pero que no satisfacía ni satisfaría, según Almeida. La razón es que el movimiento entendía por “nossa” algo bastante distinto a lo que imaginaba el paraibano. Para este, la literatura debía tender un puente hacia la realidad (“exigencias de nosso ambiente físico e social”) y salir de su embelesamiento consigo misma, de los excesos modernistas (“do sonho à ação”). Décadas más tarde ampliaría sobre esta idea: “O modernismo fôra demolidor e desunira-se antes de realizar o tipo de literatura idealizado, menos intelectual e mais objetivamente brasileiro” (“Discurso de Posse”). En este sentido, Almeida valoró el papel del modernismo y compartió sus críticas y el llamado a una integración nacionalista, pero se diferenció de aquel no solo en cuanto a lo que consideraba como propio, sino también con respecto a la manera de representarlo. Es decir, ese movimiento preparó el medio literario y sugirió temáticas para que la novela regionalista del 30 se desarrollara y lograra buena acogida entre los lectores (Bueno 66). Ahora bien, aunque la contribución de Almeida y el regionalismo nordestino no se explican sin esa liberación previa, no corresponden a ese proyecto en términos ideológicos ni estéticos.

Para entender la posición de Almeida en el tinglado intelectual de la época, es fundamental considerar el intenso clima de actividad cultural que se vivía en Recife, de la mano del renovado regionalismo que desde la década del veinte impulsa Gilberto Freyre⁵⁰ en la capital pernambucana. Con todo, antes del regreso de Freyre, Almeida ya estaba comprometido con un interés regional, y había publicado el estudio *A Paraíba e seus problemas* en 1923, estudio en el que analizaba pormenorizadamente la situación socioeconómica y cultural de aquel estado. Proveniente de una familia vinculada a la decaída oligarquía rural tradicional, se dedicó a los estudios y, posteriormente, a trazar uno de los destinos habituales para los hijos varones de cualquier familia de élite de la época⁵¹: la carrera política. En cuanto a su formación, Almeida había estudiado leyes en la Facultad de Derecho de Recife entre 1904 y 1908, es decir, durante la última fase de desarrollo de la Escola de Recife. A comienzos del nuevo siglo, la escuela era liderada por Silvio Romero, quien entonces introducía las bases de su culturalismo sociológico, eslabón que se vincula con la reflexión aportada por Freyre y otros culturalistas más adelante, como lo hemos advertido (Paim 78, 134-141). Como cualquier intelectual en el Brasil de la época, Almeida también tenía contacto con instituciones tales como el Instituto Histórico y Geográfico Brasileiro, fundado en el siglo XIX y adscrito a una línea de pensamiento racial⁵².

⁵⁰ Freyre regresa a Recife en 1923, después de haberse formado como sociólogo en Estados Unidos e Inglaterra. Hitos en la formación de una autoconciencia regionalista son la creación del Centro Regionalista do Nordeste en abril de 1924, la publicación del *Livro do Nordeste* en 1925 y la realización del 1º Congreso Regionalista do Nordeste en 1926. Aunque Almeida no haya participado de aquel congreso, se trataba con Freyre (Oliveira 8), y este citaría sus obras en *Casa Grande & Senzala*, de 1933. Para una radiografía de los demás movimientos regionalistas del Brasil de aquella época, véase Velloso, Monica Pimenta. *História & Modernismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

⁵¹ El nordeste (y, en su interior, Recife) era la zona más rica del Brasil en los siglos XVI y XVII. En el XVIII, producto del descubrimiento de oro, la producción y la mano de obra se comenzó a trasladar hacia la zona centro-sur, situación que inicia la decadencia económica de la región. Más adelante, en la segunda mitad del siglo XIX, el valle de Paraíba vive un *boom* cafetero, pero el capital fluye hacia São Paulo. En cuanto a la producción de azúcar en la zona, se la intentó reanimar con la incorporación de las usinas a fines del mismo siglo (Almeida, *A tradição* 192-193, 196-198), pero el padre de Almeida se mantuvo fiel a su antigua plantación y su ingenio azucarero. La falta de industrialización y la creciente competencia en el mercado internacional lo limitaron a comercializar solo en el mercado interior y a perder su posición en las élites dominantes de la zona, declive que estaba en marcha antes de que Almeida naciera (García 304-305). Escribimos que la familia estaba “algo” venida a menos porque indudablemente el autor pertenece a la élite regional, situación corroborada por el hecho de que tan solo a los 24 años haya sido nombrado Procurador General del Estado, gracias a su tío materno, quien había sido presidente del mismo en el periodo 1905-1908.

⁵² Este instituto organizó el 7º Congresso Brasileiro de Geografia en 1921. Almeida, entonces Procurador General del Estado de Paraíba, figura en la comisión organizadora junto a Alcides Bezerra, el mayor continuador de la obra de Romero (Evangelista 130). Además de este, en 1862 se fundó el Instituto

A partir de este rápido esbozo, podemos entender las dos vertientes entre las que se encontraba el autor: por una parte, la herencia de la intelectualidad regionalista, de claro ascendente naturalista, y por otra, la necesidad o el llamado a innovar en los modos de pensar la nación y a superar las claves estéticas del siglo anterior. La salida literaria que ensayaría este escritor se relaciona, entonces, con la necesidad de retomar el legado regionalista, sin por ello cerrar el lenguaje ni renunciar al anhelo de universalidad cifrado en el horizonte inclusivo de la nación. Al referirse a esa coyuntura estético-política, escribe: “Reagir como nordestino, queria dizer aproveitar tipos, linguagem, costumes regionais do Nordeste, secas e cangaços [bandidaje rural], dentro da integração nacionalista pregada pelos modernistas. Literatura universalista, pois que a literatura, mesmo que fixe aspectos regionais, não perde, por isso, o seu aspecto de universalidade” (Almeida cit. en Inojosa 28).

***A bagaceira*: situación y propuesta**

En sintonía con lo anterior, la historiografía literaria ha ubicado *A bagaceira* en un lugar intermedio, debido a su deuda/distanciamiento respecto del modernismo y su carácter pionero y augurador de la narrativa emergente. Para José Gomes de Almeida, se trata de una “obra de transición” (208), mientras que Bueno la ubica en un “entrelugar ideológico” (92), a saber, entre la tradición naturalista y la del romance del 30. Por su parte, Albuquerque Jr. (2011) coincide con respecto a su carácter de pasaje, pero observa que los territorios comunicados por él son el naturalismo y el modernismo⁵³. Como sea que fuere, *A bagaceira* es tradicionalmente reconocida dentro de la historia literaria brasileña como una

Archeologico e Geographico Pernambucano, enclave mediante el cual la arruinada élite cafetera pregonó un separatismo regionalista para intentar contrapesar la hegemonía político-económica del sur. El instituto se dedicó a preservar la memoria local y adhirió, al igual que la Escola de Recife, al ideal del blanqueamiento racial (Schwarcz 153-164).

⁵³ El tipo de transición cambia según el alcance que cada crítico dé al modernismo. Como hemos sostenido, nos guiamos por el trabajo de Bueno, quien separa claramente los proyectos estéticos e ideológicos del modernismo paulista y de la novelística del treinta. Ahora bien, no por ello se debe pensar que el regionalismo de los años veinte sea premoderno. Como indica Monica Pimenta Velloso, esta crítica no piensa el modernismo como sinónimo de la vanguardia artístico-cultural paulista, de manera exclusiva y excluyente; en su lugar, lo entiende “como o desencadeamento de vários movimentos que, ocorrendo em distintas temporalidades e espaços, atingiram de forma diferenciada, é claro, todo o País. Captado nos seus vários momentos, configurações e espaços, o movimento abarcou regiões, cidades e metrópoles brasileiras” (Velloso 29).

de las primeras novelas en denunciar la explotación laboral propia del anquilosado sistema de *fazendas*, arrastrado desde el siglo anterior. La óptica sociológica de su mirada se inscribe en un regionalismo⁵⁴ distante de la idealización romántica y del pintoresquismo naturalista previos (Lima 225, 233), al exaltar una serie de costumbres, rasgos y valores propios de la cultura nordestina, así como también la mostración del habla popular (Almeida, *A tradição* 207) y de figuras marginales, sobre todo, la del *caboclo*⁵⁵.

No obstante, aún se discute acerca del valor literario del texto: son comunes las críticas a su factura estilística irregular y al hecho de no alejarse lo suficiente del naturalismo. Por ello, su importancia en el decurso literario brasileño sería, más que estética, de carácter histórico⁵⁶, y se debería principalmente a la entusiasta acogida que un prestigioso crítico carioca –Tristão de Athayde– le diera al publicarse⁵⁷ (Bueno 97). Al respecto, Elaine Aparecida Lima hace un ilustrativo recuento:

Os estudiosos veem em *A bagaceira* a existência de uma reprodução objetiva do meio social, verificam a divisão maniqueísta de personagens sem humanidade, entendem haver uma “linguagem direta do livro” (Candido e Castello, 1977, p. 227), um “realismo primário” (Lima, 1986, p. 339), cuja atitude reivindicatória se apresentaria no nível dos significados (Bosi, 2002, p. 395) (1).

⁵⁴ El regionalismo literario es de antigua data en Brasil, e inicia con el sertanismo romántico de José de Alencar en la novela *O sertanejo* (1875) (Almeida, *A tradição* 18).

⁵⁵ *Caboclo* corresponde a “mestizo de indio y blanco y, por extensión, hombre del campo morocho y de pelo lacio” (Almeida, *La bagacera* 155). Otra figura bastante citada es el *cabra*: “1: Mulato; 2: Cualquer morador da fazenda” (Almeida, *A bagaceira* 119).

⁵⁶ En 1935, y ante la evidencia de un movimiento regionalista ya constituido, Graciliano Ramos hacía un balance de la situación: “O que é certo é que o romance do Nordeste existe e vai para diante. As livrarias estão cheias de nomes novos. Não é razoável pensarmos que toda essa gente escreva porque um dia o Sr. José Américo publicou um livro que foi notado com espanto no Rio: –Um romance do Nordeste! Que coisa extraordinária!” (“O Romance do Nordeste” 141). A pesar de estas críticas, es justo reconocer que la visibilidad de que gozó de ahí en adelante la producción nordestina se debe, en buena medida, a la notoriedad alcanzada por Almeida. Gracias a esta estrategia, la producción regionalista se proyectó a nivel del campo literario nacional, lo que le valió la hegemonía indiscutida en cuanto a producción y lectoría de novelas durante, al menos, dos décadas.

⁵⁷ En aquel artículo, titulado “Uma revelação”, el crítico se refería a la novela como el hito del siglo XX en la narrativa nacional. A causa de lo anterior, *A bagaceira* tuvo cuatro ediciones solo en el año de su lanzamiento (1928): dos en Paraíba y dos en Rio de Janeiro. En esta última, Almeida añadió un glosario para explicar frases hechas y términos coloquiales del lenguaje nordestino. Más tarde, en 1967, el autor fijó el texto definitivo con motivo de su novena edición. Durante las dos décadas siguientes, la novela sumaría trece reediciones más.

Independientemente del juicio de valor estético que se realice sobre *A bagaceira* (o sobre cualquier otra pieza literaria), parece más provechoso actuar a la manera de Silviano Santiago, quien toma sus “inconsistencias” como materia prima para la tarea de interpretación, ya que son justamente ellas las que le permiten relevar la originalidad de la obra (104-108). Como aquellas, la actitud reivindicatoria y la mirada maniqueísta también pueden aportar bastante a una comprensión del asunto nacional en la novela.

Ya desde su primer capítulo, el mundo representado en *A bagaceira* se estructura en torno a la oposición sertón/brejo⁵⁸. Estas dos zonas geográficas albergan dos culturas diferentes y enfrentadas, dos modos de vida, de relación con la tierra y entre los hombres. La manera de pensar la nación en la novela no es ajena a esta confrontación entre dos geografías humanas; antes bien, es aquella la que la posibilita. De acuerdo con nuestra lectura, la nación imaginada por Lucio, su protagonista, es una que busca conciliar los dos opuestos, conjugarlos en una misma unidad de sentido; específicamente, Lucio intentaría una síntesis de la comunidad nacional desde la reposición de la cultura sertaneja, por una parte, y la modernización productiva del brejo, por otra. Mediante dicha operación –no exenta de tensiones–, se rescata un núcleo identitario situado en un tiempo premoderno, para articulárselo con el reciente adelanto tecnológico. Como se supondrá, lo anterior demanda una reflexión sobre el archivo, en la línea de lo que hemos señalado con anterioridad. Si, desde el archivo, el problema acerca del origen se puede considerar como una cuestión de lectura, cabe preguntarse cuál es la hermenéutica que opera en *A bagaceira*, cuáles son los problemas de lectura implicados en el acceso al origen de la comunidad nacional. Por ello, buena parte de nuestra atención se dirige a las tensiones de la empresa de lectura del protagonista.

Un singular *menino de engenho*

Una de las características más salientes de la personalidad de Lucio es su afectación. La novela vuelve una y otra vez sobre ella; el personaje llamado a convertirse en el reformador del *engenho*, a matar simbólicamente a su padre, un brutal terrateniente, tiene una voluntad

⁵⁸ El sertón es una zona semiárida del nordeste de Brasil, mientras que el brejo es la frondosa zona serrana en donde se ubicaban los ingenios de azúcar.

voluble, cuya “constituição excêntrica” (12), sensibilidad trastornada y contradicción interior refuerzan su condición de paria en el mundo que gobierna Dagoberto. Al inicio de la novela, padre e hijo observan al conjunto de migrantes que vagan miserablemente debido a la continua sequía del sertón. Su padre recibe a una de las familias, dentro de la cual está Soledad, de quien se enamorará Lucio, y para hacerlo deja sin casa a un *caboclo*. Lucio huye a la naturaleza en busca de una “impressão que lhe pacificasse o espírito”, pero “a selva bruta dava-lhe a idéia de um conflito” (9). Harto de las imágenes retorcidas y angustiosas que lo rodean, escapa nuevamente, ahora a su cuarto, donde se echa sobre la hamaca. Allí, el sentimiento de culpa se convierte en un angustioso memorial de su infancia y pubertad. Las oposiciones interior/exterior y luz/oscuridad, así como el hecho de encontrarse en su cuarto descansando y cavilando, nos remiten a un pasaje de *En busca del tiempo perdido*⁵⁹. En aquella escena de lectura estival, Marcel se ha refugiado en la penumbra de su cuarto, cuando un rayo de sol cruza la oscuridad para traerle la agitación del mundo exterior:

yo me echaba en mi cama, un libro en la mano, en mi cuarto, que protegía, temblando, su frescura transparente y frágil contra el sol de la tarde con la defensa de las persianas, casi cerradas, y en las que, sin embargo, un reflejo de luz había hallado medio de abrir paso a sus alas amarillas, y se había quedado inmóvil en un rincón, entre la madera y el cristal, como una mariposa en reposo (107).

De acuerdo con la lectura de Paul de Man, el extracto se construye a partir de consecutivas antítesis cuyos términos funcionan como metáforas. En efecto, el texto desarrolla sobre el poder de la metáfora para convocar una sensación total del verano (fuera) en el interior del cuarto (dentro): “Aquel umbroso frescor de mi cuarto era al pleno sol de la calle lo que la sombra es al rayo de Sol, es decir, tan luminosa como él, y brindaba

⁵⁹ Desconocemos si Almeida leyó a Proust. *Por el camino de Swann* se publicó en 1913 en Francia, pero el primer volumen de *En busca del tiempo perdido* francés que llegó a Brasil fue *A la sombra de las muchachas en flor*, específicamente, a Minas Gerais en 1920. Durante años, solo las élites intelectuales leyeron a Proust; la obra del francés no tuvo buena acogida entre los modernistas paulistas, a quienes produjo más bien un efecto de desorientación. Graça Aranha inauguró la crítica sobre la su obra en 1925, de manera negativa. Tres años después, Tristão de Athayde publicó “Marcel Proust”, estudio extenso y entusiasta (Neis 169-170). La primera traducción al portugués de la obra proustiana fue conducida por la Editoria Globo, de 1948 a 1956.

a mi imaginación el total espectáculo del verano, que mis sentidos, si hubiera ido a darme un paseo, no hubieran podido gozar más que fragmentariamente” (108).

Ambos fragmentos plantean una oposición entre dentro y fuera de la habitación, que se condice con la dupla interioridad/exterioridad del sujeto. De ahí deriva una cadena de oposiciones binarias cuyos términos metafóricos –antes señalados– logran un efecto de totalización. La metáfora, tropo ligado a la trascendencia y la presencia no mediada de los objetos, sirve bien para aquel propósito (de Man 31). En la escena de *A Bagaceira* no hay lectura, pero sí oposición entre la conciencia (interior) y el mundo (exterior). Es desde aquí que podemos leer su relación con el extracto proustiano. Al igual que aquel, sigue la serie oposicional dentro/fuera, oscuridad/luz, silencio/ruido, conciencia/mundo, pero añade a ella los pares tristeza/alegría, impureza/pureza y emoción/inteligencia:

Fora tudo cantava. Até o carro de boi sob os fardos arrobados: quanto mais pesado, mais cantava.

Ele profanava com essa tristeza ociosa a alegria gritante da natureza tropical.

Costumava dizer que suas ações não tinham equilíbrio porque o coração lhe pesava mais do que a cabeça. Parecia-lhe o contrapeso da hereditariedade promíscua.

Uma réstia de sol cortava perpendicularmente a penumbra do aposento, como uma flecha luminosa.

Passou a observar a poeira invisível girando na fita de luz.

O ambiente era aparentemente limpo; mas essa projeção exibía toda a impureza suspensa em partículas no ar (12).

Tal como en el fragmento de Proust, el rayo de luz desempeña una función clave. Ahora bien, la paradoja que se expresa en el texto almeidano estriba en que la luz – a saber, la pureza debidamente observada– se compone de impureza. Es más, podría afirmarse que la luz no se limita a exhibir la impureza, como indica el texto, sino que solo puede viajar a través de esas partículas impuras. Ese rayo de la inteligencia, que está en la misma cadena significativa que mundo, ruido, acción y pureza, se sustenta en la impureza, la misma que le otorga visibilidad. Así, el texto parece señalar que la inteligencia se encuentra fuera y no en la conciencia reflexiva, ligada esta última a la “rebeldía inactiva” (11), a la “índole voltária

[voluble]” (11) del alma del personaje; pero, al mismo tiempo, esa oposición es desmontada por el cruce indicado entre la luminosidad y la impureza.

Más adelante en el extracto, este procedimiento es llevado a sus últimas consecuencias, cuando se dice que Lucio ejercitaba un “dom de piedade” (12), es decir, la caridad con los retirantes. Al hacerlo, y lograr “a consciência de ser bom” (12), realmente no acaba con su inquietud interna, por lo que no hay autorrealización, sino desplazamiento de la angustia: “Um meio de esquecer a própria dor para sofrer a dor dos outros” (12). La identificación en el dolor lo alivia falsamente de su conflicto interno, o sea, nuevamente la cadena de oposiciones se ve alterada, pues a la acción ejecutada no le corresponde la auténtica alegría. Lejos de ser un mero divertimento formal, esta porosidad en las dos cadenas metafóricas señala la aporía que constituye la construcción tropológica del texto. La imagen de la ventana, que abre y cierra esta escena, es elocuente acerca del modo en que el sentido circula (o no) entre los términos de las oposiciones presentes en la novela⁶⁰. Justamente, en este fragmento, la introspección interior es interrumpida cuando Lucio se acerca a la ventana y ve a dos retirantes caer exhaustos a la “Tierra de Promisión”. Rota la escena, traspasada la ventana, el sentido aún circula y aquel penoso cuadro sirve de remate, pues ilustra la actitud del joven hacia los retirantes desde “su dúplice organização moral” (22): Lucio ríe y se conmueve al mismo tiempo.

El vaivén del sentido que la ventana no solo muestra la relación entre Lucio y la naturaleza o la vida interior de Lucio, sino que también se advierte en otros niveles, como el pulsional y el temporal. El tema de la lectura nos ofrece una buena entrada a ellos.

En el pasaje proustiano, se ha venido hablando de la moza que sirve a Marcel, y del parecido que ella guarda con la imagen de la *Caridad*, de Giotto, cuya fotografía el señor Swann le ha regalado. Esta figura alegórica es valorada en términos de la realidad que

⁶⁰ Lucio ha entrado a su cuarto “galgando a janela do oitão, para não ser pressentido” (9), y sus cavilaciones son interrumpidas por el silbido infernal de los trabajadores de la bagacera: “Lucio, suspeitoso, saltou a janela” (12). Silvano Santiago, a cuyo artículo nuestra lectura debe mucho, traza su análisis desde esta figura, destacada ya en la segunda línea de la novela. En palabras de Ranciere, una ventana “es una estructura determinada, una relación de cuatro términos: un adentro y un afuera, un encadenamiento y una interrupción. Esta relación es de doble sentido: el afuera puede valer como lo real opuesto a la clausura sobre sí del adentro, pero también el adentro como el *hic et nunc* opuesto a los espejismos de la huida hacia el afuera. La partición espacial reversible es también un corte temporal ambivalente que conecta o desconecta: al pasar por la ventana, el sentido circula o se paraliza” (222).

transmite su imagen, es decir, por su materialidad⁶¹. Como indica Marcel, la caridad no está presente en “su rostro enérgico y vulgar” (105), sino que aquella virtud “actúa por intermedio de su cuerpo” (106). Este énfasis en lo material es también lo que parece desear Lucio cuando advierte el cambio en la apariencia de Soledad, su enamorada retirante: “E Lúcio entrou a mirá-la com um enternecimento abstrato. Enfarava-se, às vezes, de sua ledíce [alegria] volúvel; tanto mais triste e sofredora, mais a queria, como a figura magrinha e dolente da estrebaria [establo]” (55). El joven desearía que continuara siendo esa vívida figura maltrecha, representación del padecimiento humano, para así asegurar el efecto de caridad que produce en él. La reflexión de Marcel sobre la figura está en la misma dimensión que el deseo de Lucio: en la plasticidad de la representación o imagen y en el efecto buscado a través de ella; en ambos casos se trata de una opción por lo sensible, preferencia que eclipsa lo sublime. Ahora bien, tal opción es radicalizada en la novela brasileña a un punto patológico, pues se la convierte en el conflicto secreto que define la sensibilidad del joven reformista.

Lendo (n)o mato

Las oposiciones revisadas (conciencia/mundo, dentro/fuera, ignorancia/inteligencia) se explican por el recorrido vital de Lucio y, en específico, por su relación con la lectura. El epíteto preferido por el narrador para referirse a Lucio es “o estudante” –“O estudante pendeu a cabeça humilhado” (24), “O estudante avançou para abraçá-lo” (91), etcétera–, mantenido hasta el capítulo “Pai e filho”, en que la relación entre padre e hijo se fractura por completo. El estudiante es el lector por excelencia.

⁶¹ La *Caridad* forma parte de la serie conocida con el nombre de Vicios y Virtudes, conjunto de catorce frescos alegóricos pintados por el artista italiano Giotto di Bondone *circa* 1306 en la Capilla de los Scrovegni, ubicada en Padua. Swann obsequia el conjunto completo a Marcel, quien cuelga las copias en el cuarto de estudio. Sobre ellas, escribe: “más tarde comprendí que la seductora rareza y la hermosura especial de esos frescos consistía en el mucho espacio que en ellos ocupaba el símbolo, y que el hecho de que estuviera representado, no como símbolo, puesto que no estaba expresada la idea simbolizada, sino como real, como efectivamente sufrido o manejado materialmente, daba a la significación de la obra un carácter más material y preciso, y a su enseñanza algo de sorprendente y concreto” (Proust 106). Es significativo que después oponga esta representación a la idea de la “bondad verdadera”, cuya indiferencia es transmitida por “un rostro sin dulzura, antipático y sublime” (107).

Su recorrido vital está marcado por la huerfanía y la lectura: “Órfão de mãe, ao nascer, a natureza criara-o vivaz e livre, como um selvazinho folgazão. // Não sentira a soledade de unigênito. Crescera de cambulhada com os moleques da bagaceira, garotos de uma malícia descarada. // E recordava-se da violenta transição desses hábitos de liberdade” (10). Criado por la naturaleza como segunda madre, en la holgazanería de los muchachos de la bagacera⁶², pronto debe ir al colegio. Allí:

A disciplina constituía um sistema de inibições escusadas. Extraía-se a personalidade, como se extrai um dente podre. Era a forma, dois a dois, como animais jungidos.

Os longos silêncios regulamentares inculcaram-lhe o vezo das meditações intranquias.

E fora, ao mesmo passo, amolecendo a inteligência com leituras secretas. Noitadas de romances angustiados, debaixo dos cobertores, à luz dos lampiões vigilantes.

[...]

Trocara a luz da inteligência por duas velas acesas: uma ao Corpus Júris, conservado na água benta do mestre e a outra ao inferno filosófico do dr. Laurindo... (10).

La entrada en la educación formal significa el trastorno de una personalidad construida sobre el encuentro auténtico o virgen con la naturaleza en tanto medio. En este contexto, se menciona dos tipos de libros: los de estudio (de Derecho, de la Ley) y los “romances angustiados”. La práctica que Lucio sostiene a lo largo de toda la narración es justamente la lectura de aquellos “livros de uma invenção fantástica que lhe haviam desorganizado a sensibilidade” (88); de ahí deducimos que su padecimiento es fomentado por él mismo. Lucio responde un tipo de lector que Roberto Piglia ha llamado “lector adicto”, para quien “la lectura no es sólo una práctica, sino una forma de vida” (21). En efecto, la lectura de las novelas aparece como un hábito funesto que el personaje adquiere a modo de huida de la enseñanza institucional, hábito que, sin embargo, no es presentado como una vía hacia la libertad, pues actúa “amolecendo [ablandando, volviendo floja] a inteligencia” (10).

⁶² “patio de la fazenda donde se deposita el bagazo (residuo de la caña molida). Por extensión, el ambiente moral de los ingenios; la expresión es peyorativa” (Almeida, *La bagacera* 155).

La de Lucio es una lectura inútil, que atenta contra esa otra lectura formativa de los libros clásicos de estudio. Así, inscrita en un tiempo económicamente improductivo –y, en este caso, ejercitada en el *mato*, a la sombra de los sentimentales *cajueiros*–, esta lectura fue acusada de fomentar vicios y de mantener en la inmadurez a sus cultivadores⁶³ (Echeverría 35). Tales son los efectos que el narrador observa una y otra vez sobre el estudiante, verdadero esclavo de esas lecturas. Ahora bien, el libro clásico tampoco corre mejor suerte, y en cambio está en el mismo nivel alienante de la novela sentimental: ambas se oponen a un saber que se menta ya sea como una sensibilidad (ligada a la emoción), ya sea como una inteligencia (dominio de la razón). ¿A qué se opone este saber? ¿A qué inteligencia se refiere el narrador cuando leemos que las novelas le “adormecieron la inteligencia” a Lucio?

Un tercer tipo de libro es presentado cuando se presenta el escenario de las lecturas:

Era nesse poiso natural que Lúcio ia, às matinadas, repassar seus romances convulsivos. Em vez de interpretar o clássico “livro da natureza”, desdenhava essas folhas verdes ilustradas por todos os matizes e que só têm sido lidas pela rama, para, em tão ledo e fragrante retiro, afundar-se na degenerescência romântica, exaspero da sensibilidade como sal em ferida braba (22-23).

En esta cita, se opone los “romances convulsivos” al “livro da natureza” (23). Según nuestra lectura, es a partir de este último que se obtiene la auténtica inteligencia. Un rasgo destacado al inicio de la narración, y que pervive a pesar del trauma colegial, es que Lucio “tinha a intuição da sensibilidade da terra” (14). Esta frase, escrita a propósito de la economía rural, puede leerse en un sentido más cercano al que venimos sugiriendo. Avanzada la narración, se observa que a Lucio le es indiferente el paisaje en general, y en su lugar:

participava de seu toque de humanidade, de sua representação sentimental. E adquiria outra noção do campo. Fruía o alvoroço de um quadro imprevisto nas perspectivas vulgares, de uma brasilidade imutável. Cobrava o sentido dos cenários despercebidos de seu antigo

⁶³ “La sociedad capitalista de entonces fomenta un tipo de lectura, pero no cualquier lectura. Distingue claramente entre, por un lado, la lectura “contenida” o “útil”, sucesora de la lectura edificante tradicional, y, por otro, la lectura “indiscriminada” o “sentimental”, sucesora de la lectura “de embeleso”, aquella que había sido condenada por las autoridades españolas en el siglo XVI” (Echeverría 34).

convívio. *Interpretava as formas vivas*, todas as palpitações desse ambiente descolorido e fragrâncias que *lhe reconstituíam a sensibilidade moça*” (51, énfasis nuestro).

Al estudiante no le interesa el paisaje en sí mismo, sino en tanto representación de otra cosa, de asuntos humanos, de modo que la naturaleza del medio físico es la que guarda el secreto de la naturaleza humana (Santiago 124). Gracias a la lectura e interpretación del libro de la naturaleza, Lucio accede a “outra noção do campo”, mediante la cual se encuentra con la brasilidad, es decir, con el secreto del pueblo. Este, a su vez, le sirve de alimento para recuperar su subjetividad. Vale decir, la lectura de la naturaleza como tónico que sirve a la construcción del sujeto, tal como se observó en Silvio Romero respecto del folclor.

La relación entre lectura y líbido es, en principio, compleja y ambigua. Cuando Lucio lee, Soledad lo interrumpe silenciosamente. Una gota de su pelo mojado cae sobre el libro abierto del joven, a lo que este responde ofendido: “Que é isso, menina?” (Almeida, *A bagaceira* 24). En otra ocasión, la confunde con Carlota, *femme fatale* cuya leyenda su padre le relatara: “Idealizava-a numa figura de romance. Pressentia-lhe as fatalidades de Helena e Carlota, destruidoras de cidades [...] Sentia-se predestinado a participar dos seus maus fados” (61).

En la siguiente cita se describe la dinámica pulsional del joven:

Nesse ambiente afrodisíaco, nutria um amor sem carnalidades, um idílio naturista, com o sabor acre de fruta de vez, junto aos abandonos e aos modos de indiferença ou de entrega dessa mulher perturbadora que alvoroçava todo o Marzagão.

A semelhança evocativa amortecia-lhe os apetites indiscretos que a natureza velhaca lhe destilava no sangue tropical.

E governava as venetas de gozo. Chegava a ter remorsos dos sonhos ruins (56).

El gobierno de los impulsos sexuales no es otra cosa que su represión, como bien traduce Estela dos Santos –“Y reprimía los impulsos de placer” (79)–. La negativa de Lucio a leer el libro de la naturaleza es la causante de que finalmente no pueda unirse con Soledad. Ante

una selva húmeda y bullente de embriagadores flujos aromáticos⁶⁴, a la que se entrega la mujer, Lucio resiste tesoneramente con las lecturas como armas, para ubicarse en un amor que se asemeja bastante al cortés, basado en el concepto de honra (en este caso, sertaneja). Es lo que sucede cuando Soledad, en faldas, trepa sobre un *cajueiro*, y Lucio espera “embaixo, vendado como un leição” (52). En otra ocasión, ella comienza a besarle las manos pero él las esconde, y siente por ella un “enternecimento abstrato” (76). Es elocuente que en estas escenas el narrador tome mayor distancia respecto del punto de vista del estudiante, para simbolizar, en clave naturalista, el erotismo: “Sadia e viçosa, em toda a frescura da puberdade floral, parecia um desabrocho dessa exuberância festiva” (51), “Soledade aveirou-se dele, sem se fazer sentir, como si tivesse poisado de um vôo” (23; énfasis nuestro). Lo común es que su focalización sea interna fija o bien ensaye un estilo indirecto libre (Genette) para secundar a Lucio en sus disquisiciones económicas y sociológicas.

Giorgio Agamben ha caracterizado la condición del amor en la cultura medieval a partir de la discusión sobre la naturaleza del conocimiento. En el medioevo, tal como era considerado también en la Antigüedad, hay una homología entre experiencia y fantasía, en virtud de la cual los productos de la imaginación no se toman por irreales, sino que se encuentran vinculados a la verdad y al “conocimiento eficaz” (25-26). En el contexto del amor, los conceptos de deseo y fantasía –y, como producto de esta última, el fantasma– son muy cercanos. El filósofo italiano puntualiza que el hombre medieval no desea la cosa concreta o sensible, sino el fantasma de esa cosa: “Incluso el fantasma, verdadero origen del deseo [...], es también –como mediador entre el hombre y el objeto– la condición de la apropiabilidad del objeto del deseo y por lo tanto, en última instancia, su satisfacción” (27-28).

Es posible comprender el sentir amoroso de Lucio desde lo recién descrito. El deseo del estudiante es justamente deseo del fantasma; y a su vez, esta fuerza es enriquecida por el imaginario extraído de la literatura arrebatada. Como se ha visto, aquellas representaciones afectan directamente en el modo de pensar su relación con Soledad. Es más, Lucio reacciona indignado cuando Soledad interrumpe su lectura, razón por la cual la

⁶⁴ Cavalcanti ha notado que el olfato es el sentido más explotado en la novela, y una de sus funciones es la de sugerir el erotismo (xxxii-xxxiv).

adicción novelesca tiene en la fantasía (el fantasma) su causa. El inconveniente es que, en este punto, la novela sigue el quiebre cartesiano entre las dimensiones aludidas: la fantasía se separa de la experiencia y cede su lugar al *ego cogito*, ahora sujeto del deseo (29). En *A Bagaceira*, la fantasía está del lado de la pasividad, y la experiencia solo es tal entendida en tanto actividad, producción concreta. La lectura del paisaje, de las formas sensibles, es lo que asegura al estudiante la adquisición de una inteligencia auténtica, y la fantasía parece pervertir el cometido moderno de Lucio: convertirse en un joven reformador.

Desde este punto de vista, la novela plantea la necesidad de tal quiebre para la formación del sujeto nacional, del ciudadano ilustre, pero, al mismo tiempo, ensaya las consecuencias imprevistas de aquella renuncia. Nuevamente, Agamben nos puede dar una mano: según el italiano, el cambio en el estatuto del deseo en la época moderna provoca que este se vuelva “imposible de satisfacer, mientras que el fantasma, que era mediador y garante de la condición de apropiabilidad del objeto del deseo (era lo que permitía traducirlo en experiencia), se vuelve ahora la cifra misma de su inapropiabilidad (de su “inexperimentabilidad”)” (29). Lucio vive atrapado en la fantasía, en la caridad como estrategia afectiva de autocompasión, pero su porvenir reformista exige de él una madurez entendida como acción. Para alcanzarla, deberá reformarse primero a él mismo, tarea que tendrá un costo y que está marcada por la contradicción, tal y como lo expresa en un poema: “Nao gostaba de ser menino. Minha vontade era ser homem feito. E, agora, este buço parece o luto da minha infância que morreu” (11). Antes de sacar más conclusiones acerca del papel del fantasma en *A bagaceira*, debemos analizar la cuestión de la raza y la dimensión temporal del relato.

Un estadista decimonónico

La novela de José Américo de Almeida está animada por una vocación nacionalista, la que caracteriza al regionalismo brasileño desde sus inicios. De allí que no sorprenda la prolongación de la mirada sociológica que ofreciera en *A paraíba e seus problemas* (1923), al suponer la existencia de tipos derivados de la raza y de las condiciones climáticas de un territorio. Por ejemplo, al referirse a la rivalidad entre sertanejos y brejeiros, el narrador

señala que “Lúcio responsabilizava a fisiografia paraibana por esses choques rivais. A cada zona correspondiam tipos e costumes marcados” (Almeida, *A bagaceira* 4). Si bien no hay abundantes notas del tipo, las que se encuentran aparecen en momentos claves del argumento, o bien, sugieren sentidos que alcanzan también otras dimensiones de la narrativa. Este tipo de aseveraciones es recurrente. A su vez, el tópico de la eugenesia, de una sangre “sana”, se reitera luego para destacar el contraste entre la sertaneja Soledad y la masa de trabajadores brejeiros de la bagacera:

Quando tocou o búzio, Soledade passou-se à bagaceira.
A fauna dos cambiteiros abatia-se ao sol como o bagaço amontoado.
Não era a negralhada das senzalas, mas o recruzamento arbitrário, as escórias da mestiçagem, como uma balbúrdia [confusión] de pigmentos.
Admiravam a sertaneja:
— É branca chega ser azul!... (44).

Destacamos que tanto Lucio como el narrador piensan en estos términos; como mencionamos más arriba, durante la mayor parte de la novela el narrador es de focalización interna en el protagonista, Lucio, y lo secunda en su pensamiento social. Ahora bien, aun cuando la tesis sobre tipos regionales nordestinos ha llevado a algunos a vincular el volumen *A Paraíba e seus problemas* con la novela naturalista *Os sertões* (1902) de Euclides da Cunha⁶⁵, es más clara la prolongación de un argumento racista en *A bagaceira*, en la cual el componente blanco aparece, por excelencia, como superior a la mezcla que incorpora al negro: la última cita es elocuente al respecto. En este sentido, si *A Paraíba...* debe más a Da Cunha, *A bagaceira* se ubica más cerca de Romero⁶⁶.

Tan solo en una oportunidad el elemento negro es valorado en la novela. Como es de suponer, ese momento se da mientras Lucio lee, es decir, cuando es presa de las fantasías:

O amor era um consolo. Função de enfermeiro ou de esmoler. A beleza
“o longo e obediente sofrimento” da Circe...

⁶⁵ Véase Brandão, Nilvanda Dantas y Costa, Jean Carlo de Carvalho. “Entre “maiores” e “menores”: itinerários cruzados entre José Américo de Almeida e Euclides da Cunha”. *Caos. Revista eletrônica de ciências sociais* 16 (2010): 1-26. <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero16.html>>

⁶⁶ A diferencia de Almeida, Freyre escribirá: “Verifica-se a preponderância das causas econômicas e sociais – a técnica escravocrata de produção e o tipo patriarcal de família– sobre as influências de raça ou de clima” (Freyre 460).

E evocava as famosas paixões plebéias. Não excluía dessa baixa do coração nem a humildade da cor. Salomão, o padroeiro das senzalas:

Nigra sum, sed formosa.

E nosso poeta Gonçalves Crespo ganhara esse lirismo pixaim em Portugal:

*És negra, sim, mas que formosos dentes,
Que pérolas sem par!*

Lafcádio Hearn querendo casar com uma pretinha; Baudelaire...

Esteve em levantar-se e gritar: “Viva o amor cruzado que curou nostalgia africana e coloriu o meu Brasil!” (23).

Las “pasiones plebeyas” representadas llevan a la fijación en “a humildade da cor”, y desde la ficción Lucio ve transformada la cuestión racial: “¡Viva o amor cruzado que curou a nostalgia africana e coloriu o meu Brasil!”. Roberto Piglia ha observado que en el registro imaginario de los modos de leer se produce “un desplazamiento, que es una muestra de la forma específica que tiene la literatura de narrar las relaciones sociales” (23-24). Es interesante que únicamente a través de la lectura Lucio pueda valorar la mezcla racial; como veremos, el narrador y él mismo condenan ese concepto cuando se lo advierte en las escenas del mundo del *engenho*. El espacio abierto por la lectura moviliza un cambio de mirada sobre las propias condiciones sociales en que se desenvuelve la lectura; el Brasil aparece ingenuamente estetizado (en el sentido de recreación artificial y engañosa de un problema) mediante un amor cuya función es “de enfermeiro o de esmoler”. No es casualidad que el concepto de caridad también se aplique a las ayudas que Lucio ofrece a los retirantes.

La simpatía del narrador hacia el sertanejo y el sertón es evidente cuando se retoma el mito del sertón, propio de la poesía popular, y que tiene en Da Cunha su cultor más destacado. La frase “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” es explicada en *A Paraíba...*⁶⁷ y extendida, en la novela, al dominio ético-moral, a la vez que se compara la región del sertão con un paraíso en la tierra (Cavalcanti xli-xlii). La idea de este mito, que comienza con el romanticismo de Alencar, se refiere a la bondad de la tierra y del sertanejo, y

⁶⁷ En el ensayo, se lee: “Ele é, realmente, um forte, porque sua formação menos heterogênea foi caldeada pelo meio físico. Sua receptividade às novas condições de vida sempre foi tão natural que parece traduzir uma necessidade orgânica do fator nobre” (Almeida, cit. en Brandão 6).

encuentra en la novela una base científica en la fisiografía (explicación por la raza, el medio geográfico y el clima). A *bagaceira*, desde esta perspectiva, continúa con esa idea –ahora desde la etnografía–, y además la yuxtapone con la explicación sociológica, es decir, con la existencia de dos estructuras sociales distintas: una basada en la familia patriarcal y la comunión del hombre con la tierra a través del trabajo, y otra perversa, levantada sobre la reificación del trabajo del hombre. La comunidad representada por Valentín Pedreira, su hija Soledad y el ahijado Pirunga responde al motivo del paraíso perdido, donde hombre y tierra viven en equilibrio: “No sertão tudo era livre: não se prendiam nem os caudais nas barragens. Mas só as águas não voltavam...” (76); mientras que la del *engenho* corresponde a la de la alienación (entendida literalmente como *separación*) del hombre con el fruto de su trabajo en la tierra –“O que está na terra é da terra! // Era essa a fórmula de espoliação sumarássima” (8)–, que debe rectificarse mediante la modernización técnica.

El sertón se rige por una pauta de comportamiento estricta, dentro de la cual se traza un particular concepto de masculinidad. Cuando Valentín cuenta la historia de cómo mató a su mejor amigo por haber violado a una muchacha, Lucio piensa: “¡Reservas de la dignidad antigua! ¡Resistencia granítica como las formaciones del nordeste! ¡Solidificación de la familia! ¡Tesoro de virtudes primitivas!...” (46). Además de la justicia, se exalta el valor de la resiliencia: “Comi fogo em vida. Mas un homem é um homem” (20); “Sertanejo não sabe chorar” (18). El viejo Pedreira y el joven Pirunga representan la fortaleza interior, el coraje, el amor al terruño y, sobre todo, la honra. En síntesis, Valentín es el patriarca bondadoso, opuesto al patriarca omnímodo Dagoberto (y, hemos notado, la comparación con la geografía –es decir, la naturaleza etnográfica de la descripción– no es inocente ni gratuita), en oposición a Dagoberto: “Ele sabia que o coração nao é capaz de renúncias; mas também devia saber que o pai pode disputar todo ao filio, menos o seu amor que é um direito da idade” (93). Padre omnímodo, pues lo engulle todo, incluso el amor de su hijo. Al igual que el gobierno local, Dagoberto no es más que una “afirmação de arbitrariedade” (37), a quien los trabajadores “[n]ão o conheciam por nenhuma manifestação tutelar” (38).

La difunta madre de Lucio constituye otra figura deificada en la novela. Su ausencia se relaciona directamente con el rol que juega Soledad, clave de lectura importante si nos interesa entender la cuestión nacional desde la enunciación del texto. El denominador

común para reforzar el parecido entre la fallecida madre de Lucio y Soledad es, una vez más, lo racial: “Era o tipo modelar de uma raça selecionada, sem mescla, na mais saida consangüinidade” (40)⁶⁸. La madre es, como Soledad, una sertaneja, una retirante; y más adelante se revela como tía de Soledad. En el plano simbólico, ella indica una falta que Lucio intentará suplir⁶⁹. Así, respecto de Lucio, Soledad opera como un suplemento de la madre; suplemento problemático, pues ambos están unidos por lazos filiales e, incluso, sanguíneos. Este es uno de los problemas que la novela plantea. Al asertado juicio de Santiago acerca de la imposibilidad de la unión entre Lucio y Soledad debido al incesto, agreguemos que tal imposibilidad se debe a la permanencia intacta de la clave racial en el discurso del texto.

Tempo da seca/ tempo do progresso

Ya desde el prefacio de la novela, se sugiere la oposición entre *brejo* y sertón ligada a las penurias vividas por los retirantes: “Há uma miséria maior do que morrer de fome no deserto: É não ter o que comer na terra de Canaã” (2). La referencia al Antiguo Testamento, abundante en todo el texto, continúa cuando se describe a los sertanejos, el pueblo elegido: “Expulsos do seu paraíso por espadas do fogo, iam, ao acaso, em descaminhos no arrastão dos maus fados” (4); y por último, es retomada, figuradamente, al finalizar el capítulo, mediante la imagen del naciente *pau de arco* que marca el inicio de la temporada estival⁷⁰:

A mata fronteira, o padrão majestoso, *estava acesa numa cor de incêndio*. [...] com pouco, emergira o mesmo matiz em outro trecho vizinho, como um efeito de luz, um beijo fulgurante do sol em árvore favorita. E, logo, o pau-d'arco assoberbou a flora, como um banho de ouro na folhagem [...] Sem a percepção da paisagem, com a sensibilidade obtusa e entorpecida aos primores da natureza, *Dagoberto inquietava-se, pela primeira vez, perante o ouro que frondejava*” (6, énfasis nuestro).

⁶⁸ Esta apreciación se reitera cuando padre e hijo comparan a ambas mujeres, en el momento en que Dagoberto confiesa a Lucio que ultrajo a Soledad: “Eram os caracteres físicos da consangüinidade sertaneja, da raça que se fixara estreme de cruzamentos impuros” (92).

⁶⁹ Silviano Santiago destaca el carácter ambiguo y el valor polisémico del significante Soledad (115-119), que en tanto personaje constituye el eje de la economía del deseo en la novela.

⁷⁰ El *pau de arco* o guayacán es un árbol de hojas grandes y amarillas, característico del nordeste de Brasil.

La descripción de este árbol permite reunir las alusiones anteriores en torno al pasaje bíblico del arbusto ardiente, en que Jehova se dirige a Moisés para comandarle que libere a su pueblo y lo conduzca al país de Canaán, tierra representada por el brejo, como se deduce del prefacio ya citado. Es posible leer la inquietud del personaje como indicativa del deber: la escena del arbusto ardiente promete una salvación de parte de Moisés, personificado en Dagoberto, el brutal señor del ingenio.

En tiempos de temporalidad, el sertón está regido por el carácter cíclico de un fenómeno natural: la sequía (el desierto, la persistencia de lo mismo). Este tiempo de la sequía es también el tiempo de una nomadía forzada, aquella que padece el pueblo elegido. A esta deriva corresponde un cierto tiempo que no es sistemático; la sequía se da irregularmente pero de manera continua. Para reforzar este carácter iterativo, la novela termina del mismo modo en que comenzó, con una nueva llegada de retirantes a las puertas del Marzagão: “O ano de 1915 reproduzia os quadros lastimosos da seca. Eram os mesmos azares do êxodo. A mesma debandada patética. Lares desmantelados; os sertanejos desarraigados do seu sedentarismo” (113). La mirada se proyecta desde el *brejo*, por lo que la sequía se comprende como cíclica.

Podría pensarse que esta experiencia del tiempo, marcada por la miseria natural, encuentra su doble en otra, cuya causa es, en cambio, la explotación humana. En el sedentario *brejo* reina otro tipo de esterilidad, otra forma de monotonía:

“Não se queixavam da labuta improdutiva:

— É pra castigar o corpo. [...]

Mourejavam com essa única esperança: o toque do búzio: tum, tum. Era uma toada mais grata que todas as músicas da natureza. Essa resignada submissão às necessidades de cada dia não éra para ganhar a vida: era, apenas, para não perdê-la.

Um desperdício de energia. Um esforço despremiado. Mas nenhum se deixaria ficar em casa; tinham o tédio da inação” (15).

Ambos tiempos engendran una miseria basada en la monotonía, pero la forma de manifestarse de aquella es distinta: en uno cíclica, entendida como el regreso de lo mismo —“os mesmos azares do êxodo. A mesma debandada patética” (113, énfasis nuestro)—, de ritmo irregular; en el otro, una permanente y regular explotación que, por gratuita que sea,

presenta frutos productivos. Así consideradas, las temporalidades de una y otra zona se oponen. Esta relación se vuelve más nítida hacia el final de la novela, cuando Lucio introduce los cambios técnicos en el Marzagão y al fin el brejo muda su significado de exhuberancia casi desperdiciada, para alcanzar el potencial que se le ha ido presagiando a lo largo de la narración: “Esse oásis representava um molde de prosperidade, um modelo de técnica agrícola, o núcleo eficiente contrastando com a organização primitiva” (110). El recto avance del “progresso mecânico” (110) y su lógica lineal se enfrenta, entonces, a una lógica circular o recursiva, en que rigen “os ciclos mortais da seca” (17), de una repetición estéril⁷¹.

Podemos pensar esta relación desde la propuesta de Homi Bhabha acerca de la narración nacional. Para el pensado indio, aquella se desenvuelve en un tiempo disyuntivo (179), un “tiempo doble” (180); en sus palabras, “el relato de la comunidad imaginada se construye a partir de dos temporalidades inconmensurables de sentido que amenazan su coherencia” (195). Las dos temporalidades señaladas son la pedagógica, que obedece a un progresivo y lineal avance en serie, y la performática, caracterizada por el elemento de la repetición o de la duplicación. Es desde el espacio de significación abierto entre ambas, en los sentidos que emergen de tal divorcio, que se escribe la nación. El tiempo pedagógico da visibilidad al pueblo como objeto, mediante una operación de totalización y unificación de la voluntad nacional (197) –y bien podríamos agregar: síntesis–; es decir, lo presenta como igual a sí mismo en un relato regido por la sincronía. Como contraparte, en el tiempo performático se privilegia el presente, en que reina la iterabilidad del signo –en este caso, “sertão”, “Soledad”– que aliena la igualdad consigo mismo del “pueblo” y, por tanto, visibiliza la inestable zona en que se produce la significación cultural. En último término, esta temporalidad heterogénea abre la chance para una inscripción del pueblo como sujeto del relato (187).

Evidentemente, aquello que retorna es lo reprimido. En la novela, deberíamos entender aquel retorno como una vuelta del espectro (en la lectura que Žižek hace de Derrida, a través de Lacan), un producto del orden de lo imaginario cuya presencia oculta

⁷¹ Valentín Pedreira relata la historia sobre la seguidilla de sequías que lo azotaron en el capítulo “Uma história que se repete”.

una realidad reprimida (“The Spectre of Ideology” 21). ¿En lugar de qué aparece este fantasma sintomático? ¿Acaso hay en la formación de Lucio algo que impida la síntesis nacional? Hemos dicho que Lucio desea rescatar su origen sertanejo salvando a los retirantes de su miserable deriva. Sin embargo, el problema es que el significante “sertón” forma parte de una cadena que incluye “madre” y “Soledad”, lo que remite a un pasado que retorna en la forma de un síntoma de difícil desciframiento para el protagonista. El pueblo sertanejo no es pasible de una representación objetual; la ejemplaridad de su cultura está del mismo lado que el núcleo traumático que Lucio desea resolver. En otras palabras, la novela expone la narración de una voluntad pedagógica, total, sobre el cuerpo nacional, pero al mismo tiempo la cuestiona al sugerir que la base en que están depositadas las esperanzas de ese proyecto no es compatible o bien se resiste a tal disciplinamiento. Esta disyunción en la dimensión temporal de *A bagaceira* expresa la dificultad y, en última instancia, la imposibilidad, de la tarea redentora del doctor Lucio. En este marco, el espectro de la madre indica la conciencia sobre la imposibilidad del cierre ideológico que el criollismo en general y esta novela en particular intenta (recordemos la definición de Legrás: “representación sin resto”). Ese resto, esa aparición espectral o suplemento, forma parte del núcleo de lo real que no puede ser simbolizado, que retorna para indicar la frustrada sutura del cierre ideológico: “*What the spectre conceals is not reality but its «primordially repressed», the irrepresentable X on whose «repression» reality itself is founded*” (Žižek, “The Spectre” 21).

La novela finaliza con Lucio convertido en un “pequeño deus” que ha logrado dignificar la vida de sus trabajadores, humanizar la relación entre ellos y el patrón y aumentar la productividad del ingenio con la instalación de usinas: “Em vez da monotonia da rotina, vibrava o barulho do progresso mecânico. O silvo das máquinas abafava o grito das cigarras. // Esse oásis representava um molde de prosperidade, um modelo de técnica agrícola, o núcleo eficiente contrastando com a organização primitiva” (110). El ahora doctor Lucio ha reemplazado la intuición de la sensibilidad de la tierra por “a intuição das utilidades, uma inteligência das necessidades positivas, a disciplina da ação” (111). Se confirma su entrada en la edad adulta por un pragmatismo hacia la naturaleza, que ahora ve

nada más que como fuente de riqueza⁷²; ha transitado de la pasividad a la acción, del tormentoso pesimismo juvenil al pragmático optimismo del *self made man*.

Sin embargo, a pesar de la reforma del lazo social, la entrada de la escuela en su terreno tienen consecuencias contrarias a las buscadas:

Quando o Marzagão começou a ser feliz, passou a ser triste.
A alegria civilizava-se. Já não era o povo risão dos sambas bárbaros.
Tinham sido abolidos os *cocos*. E as valsas arrastavam-se, lerdamente,
como danças de elefantíases.
Lúcio notava que havia gerado a felicidade, mas suprimira a alegria.
[...]
Os que aprendiam a ler na escola rural achavam indigna a labuta agrícola
e derivavam para o urbanismo estéril.
A geografia era uma noção de vagabundagem. A higiene o horror à terra
impura (112).

¿Cómo explicar esta situación final? Si se lee bien, no se dice que los trabajadores sean infelices, sino que ahora están sujetos a un bienestar aséptico. Lucio abre las puertas de la bondad verdadera, pero, como escribe Marcel, esta tiene “un rostro sin dulzura, antipático y sublime” (Proust 107). Lucio se ha alejado por completo de lo sensible, de la naturaleza y, por lo tanto, también ha clausurado la posibilidad de comprender a la humanidad, al pueblo. Esto tiene consecuencias en el nivel de la fantasía, como el mismo vocabulario de la novela lo revela: “Costumava dizer: Se eu não puder criar a felicidade, criarei a alegria que é a sua imagem” (111). Desde las coordenadas de Agamben, es lógico que, una vez descartada la naturaleza (*mundus sensibilis*), la alegría (*mundus imaginabilis*) se suprima, y solo quede en pie la felicidad (*mundus intelligibilis*). En la novela almediana, las esperanzas de fundación de la nueva comunidad nacional están puestas sobre los hombros de una subjetividad que intenta acercarse al pueblo pero que no alcanza a conocerlo. En vez de ello, Lucio prohíbe su expresión sensible, el *coco*⁷³, el folclor. En términos de nación, es posible pensar que el fantasma no ha muerto. Es justamente porque vuelven los retirantes, porque vuelve Soledad a tocar la puerta del ingenio, esta vez con su hijo, hermano de

⁷² “Ele modificava o antigo panteísmo. Criava a beleza útil. Só achava encanto na paisagem das grandes culturas [cultivos]. A natureza bruta era infecunda e inestética” (111).

⁷³ Música y baile típicos del nordeste.

Lucio, que la síntesis nacional tambalea una vez más. Ese síntoma no habla de otra cosa que de la mácula instalada en el origen familiar-nacional.

El estudiante renuncia a leer la naturaleza del paisaje porque privilegia una clave insuficiente para leer la comunidad; aun cuando se deshace de las lecturas enfermizas, la hermenéutica racial no le da acceso a la naturaleza humana y, por tanto, la transformación de las relaciones sociales del ingenio resulta inadecuada. Desde este punto de vista, y contra lo que una primera lectura pudiera sugerir, en *A bagaceira* se aprecia una crítica al paradigma decimonónico de la nación, basado en la categoría de raza. Es un error pensar que, en su lugar, se aboga solo por una mirada sociológica. Como es claro, la modernización por sí sola es garante de un buen gobierno, pero no del sentido de vivir. La lectura de la novela no puede agotarse en una denuncia, pues lo central es la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una nación moderna, que falla al intentar hacerse cargo de sus contradicciones internas o que, más bien, ensaya una identidad desde el lugar abierto por esa contradicción. De este modo, los procesos de significación de la novela evidencian los límites y la inadecuación del archivo nacional heredado. ¿No es acaso el retorno del síntoma la expresión de la pulsión de muerte que, según Derrida, constituye y amenaza a todo archivo?

Se puede decir aun más sobre la operación de Almeida sobre/con el archivo. Hay consenso en que el lenguaje del pueblo y el lenguaje del narrador se acercan mucho entre sí, y que esta escasa distancia expresa una voluntad de comprensión de lo popular y un cambio en la relación entre intelectual y pueblo (Bueno 96). Ahora bien, a la luz de lo que hemos analizado en este capítulo, se debe concluir que hay un acercamiento y un distanciamiento simultáneos. La institucionalidad moderna que instaura Lucio (sujeto del enunciado) encuentra su contraparte en la mayor sensibilidad del narrador (sujeto de la enunciación) a las formas populares, que son consignadas en el texto. Es este desencuentro el que constituye la noción misma de archivo.

Considerado en su marco histórico, es comprensible el recelo de Almeida frente a la modernización, si recordamos la sospecha que sentía ante el fanatismo modernista de la técnica. En términos políticos, la coyuntura de la Revolución del 30, que marca el fin de la República Velha, abrió las esperanzas de cambio en la realidad nacional, referidas a la

modernización de los medios de producción, el fin de la oligarquía político-económica (caciquismo) y la incorporación efectiva de los marginados al progreso que la nación prometía. Sin embargo, como explica José Murilo de Carvalho: “A programme of conservative modernisation was fully adopted by the regime that emerged after 1930 under the tutelage of the military and the technicians” (“Brazil 1870-1914” 161-162). Almeida fue el político más importante del nordeste en unirse prontamente al gobierno de Getulio Vargas, al punto que formó parte de su círculo de confianza. De acuerdo con lo que hemos presentado, al parecer, antes que el político, el escritor ya era consciente de los desafíos de una modernidad llevada únicamente por la razón instrumental.

CAPÍTULO 3

“ANDA CIELITO Y DILE, MI VIDA QUE SOY DE CHILE”: MARIANO LATORRE Y LA REFUNDACIÓN NACIONAL

Circunstancia de Mariano Latorre y el criollismo

“Nos hace falta un país, aunque sólo fuera
por el placer de abandonarlo. Un país quiere decir
no estar solos, saber que en la gente,
en las plantas, en la tierra hay algo tuyo,
que aun cuando no estés te sigue esperando”
(Pavese 42).

Como ha señalado Bernardo Subercaseaux, desde la década del Centenario, “el nacionalismo literario era percibido [...] como una sensibilidad dominante y canónica” (166) en Chile. En oposición a las tendencias vanguardistas, que se inician con Vicente Huidobro, y a las derivadas del modernismo (que desembocarán en el imaginismo algunos años después), múltiples datos bibliográficos dan cuenta de la hegemonía vernacular. Autores como Diego Dublé Urrutia, Carlos Pezoa Véliz, Víctor Domingo Silva, Fernando Santiván o Rafael Maluenda, entre otros, contribuyen a modelar una identidad cultural de la nación que se enfrenta a la que dominara durante el siglo anterior. Para Ricardo Latcham, en el periodo 1900-1912 se publica un conjunto de obras que señala claramente la tendencia, textos todos de los epígonos de un “criollismo de primera calidad” (“La historia del criollismo” 26-27). Al decir de Gonzalo Catalán, por estos mismo años, el campo de producción literaria se consolida como esfera autónoma, proceso explicable, entre otras cosas, por la modernización del mercado literario, la profesionalización del oficio de escritor, la existencia de un público lector suficiente para sustentar la expansión de una literatura nacional; en fin, por la adopción de reglas de funcionamiento propias y la generación de un bien específico (el bien literario) que distinguen a este de otros ámbitos de producción cultural, y que garantizan su existencia independiente⁷⁴. Ambos fenómenos están íntimamente ligados:

El criollismo, que desde el periodo que estamos revisando⁷⁵, usufructuó del control del campo literario chileno por largas décadas, hizo una

⁷⁴ La autonomía se basa en “la generación de un capital específico y la imposición de normas internas de acumulación” (139) de un campo en particular.

⁷⁵ El periodo al que se refiere Catalán es 1890-1920. Sin embargo, el criollismo recién gana jerarquía hacia finales de la primera década del siglo XX, y a fines del siglo anterior aún es un grupo marginal. Esta marginalidad se lee en una escena recordada por Samuel Lillo: en El Ateneo de Santiago, Federico Gana lee

cerrada defensa de su posición dominante. En esta empresa se movilizaban no sólo escritores sino también críticos, académicos, editores, pedagogos (que en los textos de lectura incluían sólo textos criollistas), antologadores, jurados, etc.” (132-133)⁷⁶.

Esta búsqueda de una identidad literaria propia tiene como marco la modernización de todos los ámbitos de la vida, una serie de procesos de fuerte significación social, histórica y política. En este contexto de cambios, destaca la aguda crisis social y política que atraviesa el país, y que algunos resumen como crisis moral. El Partido Radical, de la mano de Enrique Mac Iver⁷⁷, impugnará los vicios políticos del parlamentarismo y culpará a la oligarquía⁷⁸ de bloquear el progreso nacional. Como ha observado Patrick Barr-Melej, el espíritu reformista de los criollistas revela su convergencia –en unos autores directa; en otros, indirecta– con las posiciones de los radicales, en una alianza que cuajará con el ascenso del Frente Popular⁷⁹. En términos sociales, la explosión de la “cuestión social” es paralela a la expansión de las capas medias, favorecidas por el nivel de urbanización y el crecimiento del aparato estatal⁸⁰. Si la provincia es la cantera de estos autores, el Estado será su tutor y la clase media su esfera social. Por último, en los primeros años del nuevo siglo se consolida definitivamente la ola de nacionalismo brotada a raíz de la victoria de la Guerra del Pacífico, hecho que da paso a “la mitología retrospectiva más importante del Chile moderno” (Subercaseaux 197).

su cuento “La Maiga”, poblado del habla rural y de imágenes populares, y el público lo abuchea, acostumbrado como estaba a la estética modernista (Guerra 56).

⁷⁶ Esta posición podría rastrearse hasta la década del cincuenta. En efecto, Grínor Rojo considera la novela *Gran señor y rajadiablos* (1948) de Eduardo Barrios, “algo así como un canto del cisne” (97) de aquella corriente, y en *Coronación* (1957) de José Donoso, es el criollismo el modelo puesto en cuestión.

⁷⁷ Nos referimos a su ya clásico discurso “La crisis moral de la República”, pronunciado en el Ateneo de Chile el 1° de agosto de 1900.

⁷⁸ Salazar y Pinto utilizan “élite” para referirse al pequeño grupo que maneja el poder económico y político en el país, y cuya característica es adoptar “modos de ser” y “modos de vivir” que, por un lado, son burgueses (ligados al trabajo y lo mercantil), y por otro, son aristocráticos (vinculados a la ostentación y el refinamiento). De esta manera, en Chile no es posible hablar de una aristocracia ni tampoco de una “alta burguesía” propiamente constituidas (38). Aquí, empleamos “oligarquía”, “clase alta” y “élite” como sinónimos.

⁷⁹ “During the presidency of Radical Party (PR) leader Pedro Aguirre Cerda (1938-41) *criollismo*’s rural imagery and the cowboy construct were heralded within an “official” nationalist discourse, one that essentially codified progressive nationalism as the guiding nationalist sensibility of the opening years of the FP government” (Barr-Melej 105).

⁸⁰ Los funcionarios públicos aumentaron de 1.165 en 1845 a 47.193 en 1930 (Candina 11), mientras que la proporción aproximada de la clase media chilena en la ocupación total subió del 5% en 1875 al 15% en 1920 (MacClure 4-5).

Son estas las condiciones que favorecen el repliegue de los escritores criollistas hacia el núcleo identitario del campo, entendido como bastión resistente a los embates de la influencia extranjera y el comportamiento frívolo y decadente de la élites ciudadinas. En sus narraciones y poesías, ese movimiento opera a través de una serie de motivos: la oposición tradición/modernidad (o campo/ciudad), la comunidad perdida y la injusticia social (Subercaseaux 148-158). Una última característica de esta corriente, y tal vez la más valorada, es la integración paternalista de una figura que representa al pueblo, a los excluidos del progreso: el huaso/el roto (variante urbana del primero) en el imaginario nacional. Todo ello nos permite afirmar, con Barr-Melej, que: “In essence, criollismo may be considered both antioligarchic for its delegitimization of high society’s preeminence and antirevolutionary for its representations of labor –a dualism congruent to the sociopolitical position of reformists mesocrats and one that sheds light on the important link between culture and class” (78).

El itinerario literario de Mariano Latorre se inicia en 1912, con el volumen *Cuentos del Maule*, al que le siguen las narraciones de *Cuna de Cóndores* (1918). Como señala Ernesto Montenegro, *Zurzulita (sencillo relato de los cerros)* (1920) corona este primer ciclo productivo, en el cual se sientan las bases de lo que se podría llamar su proyecto literario: dar cuenta, con la máxima fidelidad posible, de la epopeya del hombre chileno, “interpretar la lucha del hombre de la tierra, del mar y de la selva por crear civilización en territorios salvajes, lejos de las ciudades” (Latorre, *Autobiografía* 92)⁸¹. Para ese entonces, Latorre ha acumulado ya considerable capital al interior del campo literario, sobre todo por la presentación que uno de los jefes de la crítica, Omer Emeth (Emilio Vaïsse), hiciera de su segunda obra. En palabras de Raúl Silva Castro, el prólogo a *Cuna de Cóndores* “no fue sólo una consagración para el autor sino que revivió en el ambiente literario de Chile la impresión que había producido, en 1842, Lastarria con su discurso inaugural” (371); para Catalán, por su parte, “el gesto consagratorio de Omer Emeth hacia la literatura de los

⁸¹ “El criollismo de Latorre posee tres o cuatro etapas: una de tanteo; de dimensión mayor, pero de forzada técnica naturalista, que culmina en *Zurzulita*; la tercera, de técnica impresionista y, a veces, mágica, que alcanza el climax mejor en *On Panta*, *Hombres y Zorros*, y en *Viento de Mallines*. A nosotros –con perdón de Alone–, nos gusta *Zurzulita*, pero la evolución máxima de los temas y asuntos se remonta a una cima insuperada por los demás criollistas en *Hombres y Zorros*, *Mapu* y *Viento de Mallines*” (Latcham, “La historia del criollismo” 33).

criollistas marcará [...] el inicio del ascenso definitivo de estos últimos a las posiciones de poder del campo literario” (174). Afirmaciones como esas dan cuenta del propósito que guiaba a diversos actores del campo literario: fundar una literatura auténticamente nacional.

A pesar de ostentar tan alta posición en las letras chilenas, y de ser respaldado por un cuerpo de académicos, escritores y editores tanto nacionales como internacionales, la obra de Mariano Latorre es, sin duda, una de las más maltratadas por la crítica chilena. Ya en 1961, notaba Raúl Silva Castro que, de los comentarios sobre su obra: “Una buena porción de ellos está destinada a deprimirle” (*Panorama literario* 262). La interminable descripción de la naturaleza, la relegación de la acción narrativa a un lugar secundario, la concepción artificial del sujeto popular y la obcecada determinante naturalista son todas críticas que se extienden hasta hoy⁸². Las últimas críticas contundentes que podemos rastrear son las de Lucía Guerra, Leonidas Morales e Ignacio Álvarez: mientras que la primera destaca, desde el ámbito ideológico, el carácter homogéneo del sujeto representado (57-60), el segundo habla de la relación mediatizada entre sujeto y objeto que el narrador, presa de un impresionismo romántico, mantiene con el mundo representado (141, 144-146); por último, el tercer crítico se refiere a “cierta ceguera metatextual” que aqueja al mundonovismo, por no ser conciente de su propio lugar de enunciación⁸³ (41-42).

Zurzulita explica buena parte de las críticas revisadas. Desde la historiografía literaria, Cedomil Goic la consideró como representante de la última fase del ciclo naturalista de la novela chilena y destacó su “incorporación del campesino visto como personaje en sí mismo” (97). En tanto, Álvarez la excluyó del conjunto de textos propuesto para caracterizar el modo en que la moderna novela chilena imaginó la nación en el siglo XX, exclusión dada –inferimos– por la nula sospecha de *Zurzulita* “hacia la nación en tanto

⁸² Ricardo Latcham, Ernesto Montenegro y Manuel Vega se hicieron cargo de estos ataques en el ciclo de conferencias “La querrela del criollismo”, durante junio de 1954. Muchos de ellos eran dirigidos por Alone, sobre todo, a los textos de nuestro autor. Al momento de considerarlos, vale la pena tener en mente la división que Montenegro hace de la obra de Latorre, pues efectivamente se observa una evolución estilística en ella.

⁸³ No solo el arte de Latorre ha sido criticado, sino también sus estudios sobre literatura chilena, escritos desde la cátedra en el Instituto Pedagógico. En 1946, un Silva Castro mucho más duro que el de *Panorama de la literatura chilena* pulverizaba su libro *La literatura de Chile* (1941) con argumentos irrefutables, para concluir: “Estas notas desordenadas para escribir un libro, reunidas con anárquico intento de confundir las más obvias nociones sobre las letras chilenas, nada agregan de sólido ni de importante a la investigación crítica de nuestra literatura. Con ellas ha logrado probar en forma categórica el señor Latorre que no posee noción alguna de la materia que forma su cátedra” (*La literatura de Chile. Examen y refutación* 34).

matriz generadora de sentidos literarios” (44). Hoy en día, el criollismo no constituye materia de interés para los estudiosos, y suele soslayarse su análisis bajo una creencia que tiene por sostén una sinécdoque naturalizada y falaz: se toma una parte (la obra de Latorre) por el todo (el criollismo), lo que exime a los críticos del estudio serio y exhaustivo del corpus criollista chileno, al modo como Luis Bueno lo hizo con la novela regionalista brasileña. Actualmente, esa parece ser una tarea dispensable.

En este capítulo, me interesa observar la posición que ocupa *Zurzulita* en la primera etapa productiva de Latorre, la que podría llamarse fundacional. Si, para Emeth, ya *Cuna de cóndores* (1918) vaticinaba la fundación de una literatura chilena en regla, puede suponerse que *Zurzulita* realiza esa pretensión. Para entender la magnitud de esta anhelada fundación, nos referiremos, en primer término, a la enunciación de los dos libros de cuentos previos a la novela.

Cuentos del Maule, Cuna de cóndores y el/los proyecto(s) literario(s)

Los temas que marcan la obra completa de Latorre ya se encuentran en *Cuentos del Maule* y *Cuna de cóndores*. El naturalismo, que se ha visto como dominante en *Zurzulita*, está en el primer *Cuentos...* bastante matizado por un narrador en primera persona que valora y comenta sobre el mundo representado. Así, en el cuento “Un hijo del Maule” el narrador es un púber, descendiente de franceses y vascos, cuyo abuelo se dedicara a la construcción de buques⁸⁴, que denuncia la nefasta influencia de las gentes extranjeras en el pueblo de la zona⁸⁵. El narrador, que se reconoce como poeta, se proyecta en su primo mayor, el joven protagonista Aquiles Eliot, un marinero, conquistador, descendiente de aventureros, que sintetiza la raza antigua del Maule. Después de este cuento se suceden cinco narraciones,

⁸⁴ La descripción corresponde exactamente a la situación biográfica de Latorre. Juan Uribe Echevarría escribe: “Chileno nuevo, hijo de vasco y de francesa, Mariano Latorre, *criollo por definición*, vivió en hogar extranjero los años decisivos de su personalidad. Más importante que su nacimiento casual en Cobquecura fue su niñez en el ambiente cosmopolita de la Nueva Bilbao de hace cincuenta años y, más tarde, su juventud vivida en Valparaíso y luego en una colonia de tenderos vascos de la calle San Pablo” (13).

⁸⁵ “Nunca me cansaré de criticar la influencia perniciosa de ese gentío exótico sobre las costumbres de mi tierra: ella ahuyentó a los marinos antiguos, mató a los guanayes y corrompió al pueblo bajo. El orgullo necio de la gente de la ciudad dividió al pueblo, e hizo que en el mismo Maule, los bodegueros y comerciantes adquiriesen extraños humos, adoptasen las costumbres dispendiosas de las gentes acomodadas y echasen abajo la antigua casa maulina...” (Latorre, *Cuna* 33).

que estampan tipos populares de la región en vínculo con las características del medio⁸⁶, exponen la ley fatal que rige las vidas del puerto⁸⁷, muestran de modo afectivo la flora y fauna locales⁸⁸ y, en definitiva, dan cuenta de la distancia que media entre el narrador y la realidad circundante.

En “La canción perdida”, el último relato, se vuelve a encontrar a un narrador en tercera persona, pero alejado de la omnisciencia y focalizado internamente en el protagonista. Este personaje recuerda al de “Un hijo del Maule”: se trata de un joven poeta que, además de denunciar la situación político-social, se maravilla ante la naturaleza⁸⁹. A pesar de ser narrado en tercera persona, el relato cambia a la primera para expresar el embeleso: “Podrán las costas parecerse todas... pero en ningún río he visto este paisaje severo y potente” (214)⁹⁰. En el cuento se muestra el conflicto interno del joven, quien debe optar entre el camino de la literatura o el del mundo burgués. El poeta niño, que “ama la vida, la naturaleza” (201), cederá ante el muchacho que finalmente prefiere la vida de ciudad, “la vida profunda y suave del hogar que da más frutos que el largo vagabundaje, la vida aventurera del que busca emociones y se embriaga de vida como un borracho de alcohol! [sic]” (221). En *Cuentos del Maule*, entonces, hay una enunciación dividida: el romanticismo del lado de la primera persona, expresión de una subjetividad conflictuada; el naturalismo incipiente del lado de la tercera, en sintonía con la descripción omnisciente y distanciada del mundo representado. La autoconciencia del narrador solo se deja ver en los

⁸⁶ “Envueltos en un paisaje tan estéril e insoportable, los habitantes de estos lomajes tienen un salvajismo nativo: su inteligencia es pequeña e incapaz de sobreponerse a la pobreza del medio” (67). Luego, retrata a la joven protagonista del cuento como semejante a las demás muchachas del campo, que producen la “impresión de asco de todas las campesinas harapientas” (68).

⁸⁷ Sobre el futuro prostituido de una chica del campo: “una ley fatal la empujaba sin que nadie pudiese impedirlo nunca. ¿No estaba la vida constituida de ese modo?... ella cumplía su misión, ella era de las fatales... es la ley ineludible donde la vida tiene un tinte de tan salvaje primitividad: y de ello no tienen la culpa ni don Leme, ni doña Rosa, ni la jorobada...; todos son resortes de la vida civilizada” (89).

⁸⁸ “la característica flora chilena de los montes, *el litre, el trebo, el trargüen, la patagua*, que se hermanan y se funden como los pelos de una cabellera, protegiendo bajo su tupida fronda al tímido venado, simpático animalillo no más grande que un perro que ama la soledad armoniosa de los bosques aunque baje al atardecer a beber a las márgenes del Maule” (155).

⁸⁹ González Vera supo ver esta cualidad de la escritura de Latorre: “Hubo en él un poeta porfiado, que nunca quiso disimularse, que jamás triunfó” (132-133).

⁹⁰ Este cambio de enunciación también se halla en el cuento “Orgullo ingénito”, debido al espanto que produce la invasión de la naturaleza por los ciudadanos: “La mano vulgar de la moda puebla de mujeres de cintura deforme, y de raquíticos lechuguinos las rocas tradicionales, donde escribió nuestra alma infantil portentoso poema de ensueño! [sic]” (93).

relatos de los extremos, que funcionan como marco para las pinturas (los cuentos que conforman el grueso del volumen) de la naturaleza amada por el joven poeta. Cabe destacar que la fijación en la naturaleza ya se adivina entroncada con la tarea de este escritor: “¡Sus luchas literarias junto con sus amigos, los jóvenes escritores que habían echado sobre sus hombros la penosa tarea de crearle una literatura vigorosa y sana, a este país de comerciantes y de políticos!” (215).

Publicado seis años más tarde, la estructura de *Cuna de cóndores* es del todo diferente. Este volumen consiste en una serie de cuentos que transcurren en la zona cordillerana central del país, y que tienen por motivo básico la lucha del hombre con el medio o del hombre con el hombre; por ello, se suceden casi a modo de una argumentación por ejemplos. La tesis que guía el libro se refiere a las características propias de la raza chilena; se trata de una propuesta que busca tanto ofrecer un contenido de lo chileno como hacer una apología del mismo. La guía de esta empresa es, en buena medida, el darwinismo social de Nicolás Palacios, quien explica la psicología de los chilenos a partir de su composición racial; en el caso chileno, la mezcla de sangre goda con sangre araucana, ambas puras y de tipo patriarcal (Larraín 95). Sobre uno de los personajes, se dice: “Raza chilena era su Biblia, y con ella bajo el brazo vagaba en los veranos” (Latorre, *Cuna* 130). Los personajes –mestizos chilenos– tienen todos los valores, creencias, actitudes y psicología que Palacios le asigna al individuo nacional: individualismo, egoísmo, militarismo, fortaleza física, superstición, resiliencia, entre otras.

Ahora bien, el proyecto de ambos autores no es el mismo: si Palacios celebra la mezcla de araucano con goda que constituiría el mestizaje nacional, no pocas veces Latorre es ambiguo respecto del elemento mapuche. En términos argumentales, cuatro de los seis relatos se basan en un enfrentamiento, mientras que los otros dos son cantos a personajes que simbolizan la nacionalidad⁹¹. En “La cordillera es sagrada” se realiza una crítica social a la oligarquía a través de la historia de vida de don José María Mardones, un veterano de la Guerra del Pacífico que va a morir al templo natural, donde es purificado. “Risquera vana”

⁹¹ Mucho se ha escrito acerca de la dupla huaso/roto, y ambos personajes abundan en la obra de Latorre, sobre todo los primeros; “El huaso, en la realidad como en la ficción es –a diferencia del roto– un personaje transclase, un canal no de confrontación sino de hibridaje social, de intercambio de visiones de mundo y de valores” (Subercaseaux 137).

relata la vida de Nicomedes Román, condenado al vagabundaje por el campo después de matar a un gañán. Tanto este, huaso, como el primero, roto, portan la valiente sangre mapuche. Sin embargo, es usual que los personajes del pueblo sean vistos de manera peyorativa: las mujeres son presa de “la demencia enardecida de su sangre. La hembra instintiva despertaba en ella con sus dulces arrebatos de esclava” (24); del bandido, se dice: “En su naturaleza casi animal dormía en germen el individualismo bravío de los araucanos, el aislamiento primitivo de las razas sin porvenir” (32); “Moñi se siente desfallecer: un sopor helado oprime sus párpados, pero su ruda vitalidad de indígena reacciona con histérico arrebato” (62); “Lentamente el fuego lengüeteó por los duros nervios del tronco, deforme y cabelludo como una cabeza de indio” (213); “la superstición, vago instinto religioso, rodea sus almas primitivas” (93); “esa gloria falsa que es la esencia misma del alma chilena” (100).

En estos relatos hay también una “historización” que intenta explicar el origen y formación de la nacionalidad y del sujeto nacional, una historización biologicista que abunda en referencias a la Colonia y la Guerra del Pacífico. El manejo más acabado de la técnica naturalista sirve bien a este propósito, y las críticas que el narrador hiciera en el libro anterior son traspasadas a las bocas de los personajes, quienes muchas veces son concientes de su constitución psíquica y sentimental. En *Cuna de cóndores* no hay marcos que indiquen un contenido subjetivo, como en *Cuentos del Maule*; en cambio, estos marcos han sido integrados a la narración a través de aquella bastante artificial autoconciencia y de la aparición en primer plano de la naturaleza en la forma de paisaje. Así, el lirismo abandona la propiedad de un yo y se transfiere a la voz narrativa. El mejor ejemplo de ello es la utilización del *locus amoenus* al momento de retratar el territorio habitado por los mapuche antes de la conquista: “¡Qué hermosa sería [sic] la virginidad de la tierra habitada por los indios, cuando bajaban los guanacos al valle y los bosques poblaban la Cordillera de la Costa, y en las lagunas y remansos vivían los flamencos de rojas alas y los cisnes de cuello negro!” (130).

En el punto de vista que recorre estos cuentos se integran entonces las dos cualidades que *Cuentos del Maule* desarrolla en paralelo: el objetivismo de la técnica narrativa y el lirismo subyacente, fusión que sirve para fijar un mito nacional. En efecto, en

Cuna de cóndores hace su entrada el concepto de nación, y la mirada objetiva es rota en dos oportunidades para hablar de un “nosotros”: “la banda roja de *nuestros* rotos” (15), “El estar juntos, como un germen ancestral del instinto de conservación, es la base de la familia en la salvaje primitividad de *nuestros* campesinos” (44, énfasis nuestro). Tal vez esto pueda explicar el entusiasmo de Omer Emeth y tantos otros al momento de su publicación. A nuestro parecer, explica también la característica de lo que Latorre entendió como su proyecto o, más bien, la inconsistencia entre lo que él defendió como su proyecto –en múltiples artículos y en *Autobiografía de una vocación*– y lo que se puede extraer de sus textos literarios. La clave es el desplazamiento de los elementos involucrados en lo que llamó “lucha”: no se trata, como él creyera, de la lucha del hombre con la tierra, sino de la lucha de la mirada narrativa con el mundo que ella busca transmitir. Manuel Rojas fue el primero en entenderlo, cuando en 1957 trasladó la cuestión a lo que hoy consideramos el lugar de enunciación: “Es cierto que tuvo un problema y que lo proyectó, pero ese problema no era nada más que su problema de escritor: la distancia que existía entre él y los hombres y mujeres que quería llevar a sus páginas” (*Aproximaciones* 16).

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que en los relatos tempranos de Latorre emerge un yo narrativo ya explícito, ya oculto tras la técnica naturalista, con voluntad de transparencia. Así, el modelo de esta enunciación se puede encontrar en los relatos de viajes científicos a tierras americanas que proliferaron en el siglo XIX, los que entroncaban con “el tema romántico de restablecer la unidad perdida entre el yo y el cosmos, una organicidad que incluiría al yo observador” (González Echevarría 157). El yo heroico y dramático que otrora relatara sus penurias en el Nuevo Mundo es desplazado a una mirada que romantiza y que busca entonar su “canción perdida”. A través de los extensos párrafos dedicados al paisaje, Latorre inicia un “relevo cartográfico” (Pratt 62) de Chile⁹², lo que se puede leer como el intento de fundar una literatura que se quiere nacional⁹³. Esa operación de relevo es

⁹² Con la ayuda del *Sistema de la naturaleza* (1735), de Carl Linneo, que estandarizaba el orden de lo natural mediante su reducción según una taxonomía abstracta, basada en las características exteriores de lo observado, anotación y dibujos se convirtieron en modos legítimos de conceptualizar la diferencia de América Latina. La literatura de viajes, nacida desde la confluencia de aquella experiencia científica y una experiencia personal del viajero, tornó narrable la naturaleza en sí misma (Pratt 58).

⁹³ Latorre es recordado, ante todo, por sus cuentos; acaso fuera el carácter fragmentario de aquel género el que mejor servía a su empresa. En efecto, en *Chile, país de rincones*, el escritor afirma que la mejor manera de dar

justamente la que permite hablar de la construcción de un archivo, noción que el autor entiende en estrecha relación con el folclor: “el folklore es el archivo general”, cúmulo de documentos desde los cuales se deben tomar las claves para develar “el problema esencial de América”⁹⁴ (54).

Desde el examen de las dos primeras publicaciones de Latorre hemos avanzado hacia una comprensión más global de su proyecto. Antes de entrar en el análisis de *Zurzulita* y asignarle un lugar en la construcción de un punto de vista, debemos detenernos brevemente en los problemas que entraña su concepción del folclor. En tanto documento de la realidad social y cultural de un Chile genuino, el folclor está en el mismo registro que las observaciones sobre la naturaleza y la fonética del habla popular. Al igual que Lenz, su maestro en estas lides, el observador es concebido como instrumento de transmisión transparente⁹⁵. De ahí que, a pesar de haberse opuesto al pintorequismo costumbrista para intentar dar con una psicología chilena basada en el dato racial, valore a Daniel Barros Grez como documentalista: su obra es “un valioso documento folklórico y lingüístico” (“Anotaciones sobre el teatro chileno en el siglo XIX” 323), mientras que la de Juan Manuel Rodríguez “un extraordinario documento folklórico del campo chileno” (“Anotaciones sobre el teatro chileno contemporáneo” 347). Para Latorre, la cuestión hermenéutica se resuelve y *es* el solo registro de la realidad social: “La sola transcripción del testigo

cuenta de su objeto es hacer un repaso exhaustivo por sus territorios y los hombres que los habitan, casi al modo de una geografía lingüística: “Pluralidad de rincones y pluralidad de almas en cada rincón. // La multiplicidad es la característica del paisaje chileno” (21). Álvarez ha indicado la contradicción de reducir esa pluralidad a dos tipos, el huaso y el roto.

⁹⁴ Reproducimos la cita íntegra: “Y creo que aquí está la clave del método que debe utilizarse para escarmentar la maraña de la producción literaria de América, si se busca su autenticidad, en medio del enredo de las influencias exteriores. // Si no se insiste en el exhaustivos [sic] de las fuentes (el folklore es el archivo general) se harán bellas generalizaciones estéticas que escamotean, al final, el problema esencial de América” (54). Este valor documental es refrendado por Latorre en los siguientes ensayos: “El huaso y el gaucho en la poesía popular” (1936), “Anotaciones sobre el teatro chileno en el siglo XIX” (1949) y “Anotaciones sobre el teatro chileno contemporáneo” (1948), reunidos en: Latorre, Mariano. *Memorias y otras confidencias*. Selección, prólogo y notas de Alfonso Calderón. Santiago: Andrés Bello, 1971.

⁹⁵ En *Autobiografía de una vocación*, Latorre recuerda con admiración y cariño las clases de Lenz en el Instituto Pedagógico, y se identifica con su posición de extranjero ante un nuevo mundo: : “Sólo Lenz me sorprendió con su milagroso instinto de filólogo y su penetración de Chile” (45), y algo más adelante: “Reparé, sí, al lado de Lenz, en cierta cualidad psicológica que me inclinaba a ver en los mestizos y en su paisaje cierta novedad que era la misma adivinada por Lenz, desde el punto de vista filológico” (47).

aficionado folklórico con escasas adiciones, es ya la interpretación del problema del campo chileno” (“El huaso y el gaucho en la poesía popular” 284).

El sentido de esa transcripción, sin embargo, se distancia de la de los folcloristas profesionales como Lenz, Laval o Vicuña Cifuentes. Latorre intuyó esa distancia pero no la declaró explícitamente. Su concepción de profesor y su misión pedagógica opacaron, tanto para él como para la crítica, el núcleo afectivo que alberga su propuesta. A pesar de su preocupación por seguir los postulados naturalistas y obtener una distancia respecto de su objeto que diera validez a sus pinturas literarias, ya vimos el yo que se cuele en *Cuna de cóndores*⁹⁶. La enunciación personal, en tanto, encuentra espacio en *Algunas preguntas que no me han hecho sobre el criollismo* (1953). En ese texto, afirma haber escuchado un cuento inventado por él en boca de un campesino:

un relato que se desprendió de los disciplinados renglones de un libro impreso, para adquirir una vida nueva en la boca del alegre cuentero del *Huillin*, junto a una fogata de hualles. Nació en la ciudad y volvió al pueblo. // Consagración que me complace más que un estudio magistral y me tranquiliza respecto a la verdad de mi intención artística, al cantar al hombre y al paisaje de mi tierra” (93-94).

Declaraciones como esta dan cuenta de la relativa conciencia a que llegó Mariano Latorre sobre su condición de productor literario, aun a despecho de lo que él mismo afirmó una y otra vez sobre la elocuencia de sus apuntes. Escribimos *relativa* debido a que, en último término, en la cita se intenta presentar a sí mismo como uno más de una suerte de “comunidad del relato”. El intento por igualarse a un cuentista popular es un esfuerzo por borrar su condición de documentalista e ingresar al flujo vivo de la transmisión del saber del pueblo. Como se adivinará, tras nuestras reflexiones está la propuesta de Walter Benjamin acerca de la imposibilidad de la transmisión de la experiencia en el mundo moderno. El filósofo entiende por *experiencia* un saber culturalmente significativo que una comunidad comparte y que se pasa oralmente de una generación a otra (*El narrador* 65).

⁹⁶ La obra que sirve de portada al libro ganó el primer premio del concurso celebrado por *Artes y Letras* en 1916. Su autor, el chileno Otto Georgi, es reconocido por sus naturalezas muertas y sus retratos de tipos chilenos de diversas zonas del país. Es posible que las pinturas de aquel contemporáneo suyo, hijo de inmigrantes alemanes, hayan tenido influencia en la clave pictórica de los relatos.

Esta experiencia, que cumple la función de orientar en el mundo, encuentra su condición de posibilidad en la transmisión oral a través de la forma de la narración (Oyarzún 13). De ahí que la noción de lengua, para Benjamin, esté atada a la de experiencia: “la lengua, en último término, sólo [puede] entenderse como una cierta experiencia” (Colingwood-Selby 115). La contraparte de este concepto es el de *vivencia*, saber que solo admite la forma de la información y que “tiene su prototipo moderno en el estudio” (Benjamin, “Ociosidad” 801), en la figura del erudito. En este sentido, experiencia y vivencia responden a representaciones del estatuto del conocimiento fraguadas en modos de producción y formaciones sociales distintos (Oyarzún 16).

La creencia en la transparencia del documentalista esconde un presupuesto que es justamente el de la vivencia, según el cual el pasado, lo sido, es algo acabado y cerrado sobre sí mismo, inmodificable por su comunicación. De ahí que la “única relación que, por lo tanto, puede establecerse con él es la de pertenencia; sólo apropiándonoslo entramos en contacto con él” (Colingwood-Selby 120-121). Latorre anhela llegar a la experiencia, pero está condenado, por su instrumental y método, por su aproximación a la realidad, a transmitir vivencias. Esta tensión no es otra que la de la comunidad donde pretende insertarse el escritor a través de la literatura. Como hemos visto, a partir de las citas hay la comunidad popular, que intercambia experiencias, y la comunidad de lectores ciudadanos que busca interpelar los textos de Latorre. En ese punto se advierte una conciencia de los límites entre una y otra, la contradicción entre experiencia y vivencia. El género literario que corresponde a la vivencia es la novela⁹⁷, en que el individuo está separado de la comunidad y desorientado en el mundo donde vive. Un análisis de *Zurzulita*, primera novela de Latorre, debe entonces girar en torno al problema de la comunidad nacional y de la propiedad. En ella advertimos, de entrada, a un héroe enfrentado a la comunidad que el folclor ha sancionado como válida y originaria, y una voz narrativa oscilante entre la focalización interna y la omnisciencia, basadas ambas en una misma visión de mundo⁹⁸.

⁹⁷ “El más temprano indicio de un proceso en cuyo término está el ocaso de la narración es el advenimiento de la novela a comienzos de la época moderna. Lo que separa a la novela de la narración es su dependencia esencial del libro. [...] El novelista se ha segregado. La cámara de nacimiento de la novela es el individuo en su soledad” (*El narrador* 65).

⁹⁸ Goic atribuyó la existencia del héroe, en tanto figura ajena al mundo, a la forma experimental que asume la novela (97).

Nuestra tesis es que, producto del dilema descrito, el narrador funda una nueva comunidad nacional.

***Zurzulita* (sencillo relato de una fundación)**

La anécdota de la novela es conocida: Mateo Elorduy, poeta de una sensibilidad exaltada, joven ciudadano, decide hacerse cargo de una parcela que perteneciera a su recién difunto padre. El fundo La Huerta está ubicado en un pueblo cercano a la Cordillera de la Costa: San Francisco de Purapel, en la Región del Maule. Allí conocerá al administrador, don Carmen Lobos, con quien se enfrentará por la tenencia de la tierra y por el amor de Milla, joven profesora de una perdida escuela rural. La anécdota describe el permanente titubeo de Elorduy por persistir en la lucha o renunciar a ella, y su esperable desenlace fatal a manos de un bandido rural, amigo de Lobos.

Mateo Elorduy responde a la misma sensibilidad que Lucio Marçau de *A bagaceira*: es un poeta de “espíritu impresionable” (*Zurzulita* 6), sentimental, abúlico, autocompasivo, pusilánime y carente de “deseos de trabajar ni de luchar” (6). Los signos de su carácter se atribuyen a la indulgencia paterna y a la monotonía ambiente del pueblo de Loncomilla:

Mientras vivió su padre se dejó llevar por las aguas turbias de esa vida de aldea. Por un fracaso en un examen había cortado sus estudios de humanidades en el Liceo de Talca y se había vuelto al pueblo. Su padre nada le reprochó nunca y su espíritu perezoso habituóse a las monótonas costumbres del poblacho. Pasaron los días, vacíos, soñolientos. [...] Era un misterioso sopor el que pesaba sobre todos, sopor uniforme y gris como un interminable día nublado que se reflejaba en las chatas viviendas sin estilo (6).

En sintonía con el carácter patriarcal de la novela, el desafío que enfrenta Mateo es el mismo de Lucio: convertirse en hombre. En efecto, la virilidad es el rasgo constantemente mencionado cuando se confía en los poderes transformadores del campo: siente “correr la sangre en oleadas viriles” (46) y se compenetra con el medio; “[e]l campo despertaba en él al hombre” (142). Voluntad, poder y hombría son los valores que defiende la novela. En primera instancia, el protagonista espera que el retorno a la tierra lo libertará,

dará una perspectiva a su vida huérfana: “El campo era la salvación. El aire puro y vigorizante, las ásperas labores harían nacer en su cuerpo una voluntad poderosa de vivir” (13); sin embargo, pronto se prueba lo contrario, y los problemas de Mateo inician un paulatino *in crescendo*:

El campo pasivo y perezoso no parecía alegrarse porque él llegaba, vencedor de la vida, dispuesto a ganar dinero y salud vigorosa, alma bien templada como la de sus antecesores, los hijos de Vizcaya. Hurañamente, la tierra permanecía muda y las gentes que habitaban sobre ella, herméticas e indiferentes. Su temperamento de sensitivo, acostumbrado a ver sólo rostros risueños y a escuchar respuestas amables, se recogía disgustado ante cada brusquedad del nuevo ambiente (42).

De esta manera, el temperamento y el pensamiento de Mateo se oponen al mundo novelesco. Desde este punto en adelante, el joven conocerá a un conjunto de personajes que lo hará sentirse cada vez más ajeno a la realidad rural, marcada por la decadencia y la corrupción: “¡Aldehuela ruin como un campamento minero donde el cura, el alcalde, el comandante, ejercitan impunemente su rapiña secular, a costa del inquilino sin moral y sin fuerzas para rebelarse!” (255).

El mundo del valle parece ser representado desde el tópico del *mundo al revés*. El propietario legítimo de las tierras es Samuelón, el idiota, cuyo padre, Samuel Meza, era dueño del valle: “Y su palabra era respetá como escritura, ñor. Lo que hay es que como no se hicieron escrituras, too el valle sería del inocente...” (77). La ausencia de escritura, propia de las demás novelas de la tierra, se reitera en *Zurzulita* para dar cuenta del reemplazo de la razón de Estado por la ley del más fuerte, que rige el territorio. Samuelón, vapuleado una y otra vez, y el ciego Aravena, padre de Milla, son “los vencidos despojados” (81). La civilización aparece definitivamente deshauciada en la representación de las escuelas. De la de Milla, se comenta: “La salita, cubierta con una estera burda que crujía como un camino al poner en ellas los pies [...] parecióle a Mateo de una primitividad colonial” (30); otra escuela es caracterizada como sigue: “Las paredes encaladas están llenas de desonchaduras y de los estrafalarios dibujos dejados por las goteras al escurrirse. En la viguetería rojiza se mecen pesadas telarañas, cargadas de tierra” (319). En este

sentido, es elocuente que el espacio educativo sea, por excelencia, el hogar de los vencidos: el mismo Mateo aloja en la escuela donde viven Milla, su padre y su hermano Quicho.

Por otra parte, el único funcionario estatal que aparece en la novela, el visitador de escuelas Felipe Astudillo, es representado como un hombre ridículo: “era un hombrecito cuadrado como un araucano”. Esta característica se convertirá en epíteto: lo llama “el indio”. Como tal, ahoga “su personalidad de pedagogo ante el oloroso licor de la Huerta, de muy buena gana” (173), y mientras ve a los “monigotes de barro” (174) (niños de la escuela) montando un espectáculo, observa “complacido esa limosna de alegría que el Estado hacía llegar hasta los campos” (179). Hacia el final del texto, el joven se encuentra con un compañero de liceo que también ha sido humillado por Lobos y el cura Olguín. El amigo, un hombre de tendencia política radical, ya resignado, es director de una escuela que le sirve de casa. De esta manera, en *Zurzulita*, la ruina de la escuela pública materializa una crítica social, sintoniza con el determinismo según el cual la civilización no puede prosperar en medio de la barbarie e ilustra la oposición entre el protagonista y el mundo.

Si bien Mateo no puede formar parte de la comunidad local, esa no es razón para que el narrador destaque rasgos que rescatan su fondo originario en la raza, el cual permite una relativa identificación con ellas en virtud de la ascendencia europea:

Los tipos del valle, ya lo había anotado Mateo, eran de elevada estatura y a pesar de su quemada epidermis, de ojos claros y cabellos levemente dorados. Le sorprendía no encontrar el rostro cobrizo, de cansada expresión, que entristece a los campesinos del valle central. On Carmen, on Varo, Milla, el Comandante de Policía, Hortensia Espejo, el campesino que estaba en ese instante frente a la mesita, parecían ejemplares de una raza especial que hubiera crecido y prosperado al abrigo de tinconadas boscosas, de los bajos húmedos que guardan el oro del sol. Habían perdido, sin duda, algo de la raza originaria, los aventureros que en busca de oro se establecieron en tiempos posteriores a la conquista, pero tomaron algo de la substancia concentrada de las parras de rulo, de la aspereza de los quiscos espinudos o de la astucia egoísta de los zorros ladrones y a veces, también, la escamita de oro, que un rayo de sol descubre en el lecho blanco de los pantanos y arroyuelos (71).

El personaje que destaca es el campesino Norberto, quien tiene “una bonita cabeza de héroe de la Independencia: nariz aguileña y barba crespa” (131), y que es identificado como “el tipo del verdadero roto chileno, sin mezcla de araucano, con su nariz de águila, vagamente árabe” (280). Aquí hay una diferencia importante con *Cuna de cóndores*, en que la sangre mapuche era todavía un elemento constitutivo del sujeto nacional. Norberto es un criollo en el sentido colonial del término: español nacido en Chile, y también lo son los blondos personajes populares de la cita anterior. La teoría de Palacios, abrazada en los cuentos anteriores, cede paso a una más conservadora: los personajes rurales de *Zurzulita* han vivido casi en un bolsón étnico, en mínimo contacto con poblaciones aledañas; de ahí la permanencia de rasgos “originarios” (en la cita, se destaca tan solo el contacto con la naturaleza circundante).

La “comunidad perdida”, que destacara Subercaseaux como motivo predominante de la narrativa criollista, aparece en la novela como anacrónica e invivible: “El [Mateo] no pensaba quedarse en Millavoro. No había nacido para el campo. Esa lucha mezquina por un mendrugo era para otra clase de gente, para esos pobres diablos que se creen potentados porque tienen una viña y media docena de ovejas” (325). Con todo, esto no quiere decir que la comunidad sea inasimilable, pues el narrador se encargará de lograr lo que para Mateo es inviable.

El dominio de la mirada

Tal como en *A bagaceira*, en *Zurzulita* la distancia entre el narrador y el personaje es reducida, pues en la mayor parte el primero acompaña e interpreta las impresiones del segundo, en una focalización interna fija. El narrador se desprende del punto de vista de Mateo con mayor decisión al incursionar en el mundo psicológico de los demás personajes y al describir en detalle la naturaleza desde la omnisciencia. Sin embargo, y como veremos, incluso cuando parece separarse de él, intercala juicios que lo redirigen al mismo punto de vista ajeno al mundo, según el cual los personajes populares y sus tradiciones son primitivos, bestiales, supersticiosos y/o repulsivos, mientras que la situación de Mateo es de una irremediable extranjería. Así sucede en las tres escenas de la novela que podrían

considerarse folclóricas: el velorio del angelito⁹⁹, la vendimia y la procesión de San Francisco, que revisamos a continuación.

En el primer caso, hay una descripción cuidadosa del niño muerto –sus ropas, maquillaje y postura– y de los diferentes momentos del velorio, así como una transcripción de los versos que se le dedican. La mirada documental es matizada por comentarios del tipo: “Parecía una estatuita cristiana que hubiera caído en manos de una tribu salvaje” (236) o “sus caras hirsutas [las de las mujeres] aparecen diabólicamente iluminadas por los leños encendidos” (242)¹⁰⁰. En el escenario festivo de la vendimia se comienza del mismo modo, describiendo la faena campestre, pero pronto comienzan los adjetivos y epítetos enjuiciadores: “Envueltos en la grisalla malva del amanecer aparecían como bultos informes, apelmazados pelotones de sombra azulosa” (277); un hombre trabajando en el proceso del vino realiza una operación con “la gravedad de un rito religioso, el bailoteo grotesco de un indio” (281). Termina la vendimia y comienzan “las risotadas burdas de las mujeres” (284), la “cínica burla” (287) de un refrán popular, la “voz desabrida y chillona” de un cantor (289), la “burda guitarra y la primitiva letra” (289) de una cueca; en fin, el capítulo cierra con una comparación entre los hombres y los cerdos, en la borrachera humana generalizada, a la que se une el embragamiento de los chanchos y su “crispante grito de desollamiento” (290). Por último, en la procesión de San Francisco, por vez primera Mateo parece unirse al todo, formar parte de un colectivo; sin embargo, al terminar, vuelven las imágenes grotescas –los campesinos forman “un solo organismo monstruoso que corría en pos del milagro con ciega y desesperada fe” (307)– y al joven le parece que “ha salido de una pesadilla” (311).

Diríase que esta mirada desdeñosa llega en *Zurzulita* a su extremo. Ahora bien, los pasajes revisados son cuadros típicos en que el hombre rural es protagonista. En todos ellos se comienza con objetividad, pero luego la escena se estropea, invariablemente, en la borrachera inconsciente que sirve para su condena definitiva. ¿Por qué los temas que darían para monumentos folclóricos son una y otra vez reconducidos al grotesco? ¿Cómo interpretar esta incompatibilidad entre la importancia que Latorre concedió al folclor en sus

⁹⁹ “Angelito” se llama en el campo a un niño pequeño que ha muerto (Lenz “Sobre la poesía popular” 563).

¹⁰⁰ Para Goić, esta escena simplemente “deriva en una repulsa de la bárbara tradición popular al detenerse en el detalle grotesco y horroroso” (106).

discursos y la representación de aquellos asuntos en *Zurzulita*? En este contexto, ¿qué debemos entender por *folclor*?

Anna Housková ha señalado que el texto se organiza narrativamente en dos tramas: una “convergente”, en que se desarrolla el conflicto entre Mateo y on Carmen, y otra de tipo “libre”, en que se muestran los paseos de Mateo y las costumbres populares, en un devenir no teleológico (70). Sin embargo, en ella también se desenvuelve el idilio amoroso, que corre paralelo a la lucha por la tierra: según la clave patriarcal, la lucha por la tierra y por la mujer es una sola. En la trama libre, con todo, se puede advertir otra característica fundamental, que la diferencia de la convergente. Como hemos visto, las costumbres, en su versión “monumental” (el velorio, la vendimia y la procesión) están protagonizadas por la acción de hombres y mujeres. La presencia humana ocupa el primer plano y es razón de la repulsa del joven Mateo. En contraste, hay pasajes en que esa presencia tiende a disminuir, y entonces se desarrolla lo intrascendente, los momentos en que “no pasa nada” (Housková 70-72), y la acción escapa a las tramas principales. Estos pasajes también forman parte de la trama convergente, pero se acumulan en la trama libre, casi al punto de saturar el relato. En este punto, se puede identificar una clase de unidad funcional del relato que Barthes llamó “catálisis”, las que se caracterizan por su “naturaleza complementadora”, pues “no hacen más que «llenar» el espacio narrativo que separa las funciones «nudo»” (77) o núcleos narrativos. Estos espacios que aseguran la continuidad del relato cumplen una función privilegiada en *Zurzulita*: es en ellas que el narrador se aboca con tranquilidad a hundirse en el paisaje; nada “memorable” ocurre, sino que aparece ese “fondo lírico” desde el cual se alza la mirada.

Podemos pensar los pasajes en que “no pasa nada” como inscritos en una temporalidad nacional que Anderson llama “mientras tanto”, en la cual el narrador presenta el mundo como algo ya compartido por el lector, un tiempo marcado por la pluralidad de lo mismo y por la identificación en el anonimato de la mirada sobre un mundo social en común. En ese tiempo, es posible advertir el “organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío” (48). Ese “mientras tanto”, que la novela presenta como tiempo disponible, es llenado por una mirada estética que propone una nueva concepción del espacio nacional, pero como el mundo novelesco no es

compartido por el lector, se lo debe presentar. Así, una de las propuestas del narrador es trasladar el punto de encuentro, dar una nueva localización al mundo en que la nación se reconoce. De ahí la presentación pormenorizada de la naturaleza, de ahí la exaltación de “lo dado”, como por ejemplo, el cantar de las aves:

–Chíiu, chíiu, chíiu, chirriiii, chirrii, chíu.

¡Diuquita matutina, color del amanecer, qué grata es la chilladiza de tus trinos, diminutos como las semillas de que te alimentas! En tus alitas parece que el alba se hubiera depositado como un polvo invisible, el alba gris, el alba azul, donde aún palpita el centelleo de las estrellas! Y luego evocas el campo, las pataguas, el esterillo húmedo, la yerbita bravía que abre en cualquier rincón su florecilla anónima, la cabezuela aguda del zorro trasnochador en las cercanías del gallinero. *¡Eres la voz del alba chilena*, la reina de esa hora misteriosa que empieza con una leve mancha blanquecina y concluye con un inmenso hálito de oro! (38, énfasis nuestro).

Desde lo aparentemente secundario, en aquello que da continuidad al mundo, entonces, se levanta la imagen de nación de *Zurzulita*. Las imágenes de la aurora o el alba, así como el “hálito de oro” con que cierra la cita, son frecuentes en el texto, y expresan la idea del estreno de un nuevo espacio nacional: “Una lloica parada en el canto de una teja derrama el chorrillo fresco de sus trinos. La *aurora* ha prendido en su buche un arbol, aún empapado en la humedad del *alba de la tierra chilena*” (102); y, más adelante, “Un *sol de oro* iluminaba el campo. La *lloica auroral* voló asustada hacia el monte sin desgranar el chorro de su pastorela matinal. Una bandada de tordos puso un brochazo negro en el cielo azul” (206, énfasis nuestro).

“Lo dado” o “lo natural” es también una propiedad del folclor. Si hemos visto que ante las escenas monumentales o típicas prevalece la impresión subjetiva, el interés por el paisaje no debe entenderse como una huida o elisión del sujeto nacional o del folclor. Antes bien, pareciera que, en tanto parte de lo natural, el paisaje redirige la atención al problema cultural, y en último término ambos se entienden como una y la misma cosa: a Mateo le interesan “los zorros y las águilas y [...] las consejas maravillosas *que flotaban como la niebla en todos los rincones del campo*” (148, énfasis nuestro). Los relatos, entendidos sinestésicamente como cualidad del paisaje, dan cuenta de esta naturalización de la cultura.

Tal operación encuentra sostén también en el paso paulatino de las estaciones del año, que rigen la trama amorosa y dan sentido a la vendimia y la procesión religiosa. Esa temporalidad nacional, dada por la acción humana vinculada al tiempo de la tierra, reemplaza a la del calendario: “Todos los días [Mateo y Milla] veían juntos los brotes verdeclaros de las maravillas en la tierra removida. Se complacía [Mateo] en pensar que su amor iba naciendo junto con las flores campesinas, a medida que avanzaba la primavera y se aproximaba el verano” (122). Al compás del ritmo de la “tierra chilena”, el narrador describe una serie de plurales (tipos humanos y fenómenos que son siempre iguales) con el objetivo de efectuar un calce perfecto entre el mundo interior de la novela y el mundo exterior, que el lector ciudadano (lector anónimo e implícito del texto) debe comenzar a habitar.

Sebastián Schoennenbeck ha ofrecido un acabado análisis de la representación del paisaje en la novela, en conexión con la nación¹⁰¹. El crítico nota la oscilación que hay entre el paisaje desde el punto de vista del protagonista y el del narrador, documentado, objetivo y naturalista (88-89). Sin embargo, la fría mirada científica no puede convocar a comunidad alguna, y por ello el narrador fusiona esta técnica (simulada) con comentarios y contemplaciones altamente emocionales y evocadoras; pinta la naturaleza impresionistamente¹⁰², pero también se hunde en ella, la penetra. Así, logra una representación de la naturaleza que se disfraza de presentación, al decir de Schoennenbeck (91). Al intentar borrar las huellas de su subjetividad en la onmisciencia, el narrador busca realizar la operación de presentación transparente que Latorre exigía para el folclor, en un matrimonio entre la tierra y la cultura. Es lógico que solo el poeta popular don Juan Oro perciba este gesto, cuya inspiración una conmovida voz narrativa orienta una vez más hacia

¹⁰¹ Para el crítico, el nacionalismo de Latorre “radica justamente en el paisaje, es decir, en aquellas detalladas descripciones en las que el entorno rural «deshabitado» prevalece por sobre las presencias y acciones humanas. En otras palabras, el paisaje y la escala de valores implícita en él son la imagen de nación que el autor ofrece para que una comunidad de lectores se identifique con y en ella y es en tal proceso de identificación donde se llevaría a cabo la construcción de un sujeto nacional” (92).

¹⁰² Desde temprano la crítica notó esta retórica. A modo de botón de muestra: “El oro del atardecer tomaba a cada instante un tinte más rojizo y hacia el fondo del cielo la vaga silueta de los cerros se hundía casi en una sombra azul. En aquella hora indecisa el aire es más penetrante, más límpido y los contornos de los montes, las copas lustrosas de los arbustos, el seno blando y leve de las nubes pegadas al cielo, cobra por un instante un relieve admirable, una maravillosa coloración de aguafuerte, antes que el hálito violeta del crepúsculo lo encienda en su polvo opaco, de una levedad de gasa” (25).

las imágenes naturales: “¡Retazo de alma chilena, terroncito gris de tierra campesina, chillido huidizo de pájaro, sonrisa de china!” (256).

Mientras que el sujeto del enunciado desfallece en favor de la dinámica orgánica de la naturaleza en su carácter cíclico, la mirada se afirma. La realidad del mundo no es alterada en lo más mínimo, sino que el hijo de Mateo y Milla, que está por nacer, solo sanciona la continuidad de la vida tal como se ha desarrollado hasta entonces. El lector bien podría identificarse con el protagonista, que responde a su misma visión de mundo, pero este es absorbido por la naturaleza. Resta entonces la identificación con el narrador en los pasajes en que “nada ocurre”. La representación de la naturaleza funge además como una suerte de *by-pass* de las características chocantes de los sujetos, pues ella guarda la potencia de sus valores. Así, la muerte en el plano de la trama convergente (en que se desarrolla el conflicto argumental) funciona como condición de posibilidad de la identificación en el nivel de la enunciación textual y en la trama libre. La muerte de Mateo asegura el poder de la mirada sobre el paisaje.

En 1994, W.J.T. Mitchell afirmó la necesidad de ver el paisaje no como un producto sino como un proceso (1). Mientras *A bagaceira* lo concibe como un texto acabado que se debe interpretar, *Zurzulita* desarrolla la construcción de una subjetividad a través de la representación afectiva de un paisaje que contiene la posibilidad de vincularse con el territorio y la historia de la nación. En este sentido, la pertenencia solo puede lograrse a partir de la representación entendida como conquista. Pensar la representación del paisaje como concomitante al proceso de identificación permite explicar la relación particular que se da entre un discurso que interpela al sujeto y la práctica discursiva del sujeto. El sujeto resulta investido en una posición específica, toda vez que realiza o ejecuta una acción mediante el lenguaje. El referente (el paisaje del valle) es una excusa para que la escritura sirva de plataforma para el narrador. Así, la escritura de la novela asegura la posición de un sujeto nacional nuevo, que imagina una nación igualmente inédita.

Lo anterior quiere decir que la relación de la mirada con la naturaleza es el punto de sutura en virtud del cual el sujeto nacional es investido como tal. Al ser afectado por ese paisaje que se (re)presenta, el sujeto de la enunciación se ubica en una posición específica,

punto de identificación que Stuart Hall llama “identidad”¹⁰³ (“Introducción” 17-21). Se trata de un punto de cierre imaginario producto del cual el sujeto es también visibilizado. De igual forma, esa operación es la que se busca llevar al lector, para que así se funde una identidad nacional desde una idea de comunidad como “*com-unus* (juntos en unidad)” (Rosman 18).

En términos discursivos, el narrador intenta suturar una contradicción planteada ya en el lenguaje mismo. Como ha notado Andrés Gallardo, el léxico y la sintaxis de la voz narrativa responden inequívocamente a la tradición literaria española¹⁰⁴. En contraste, el habla chilena aparece como inculta, razón por la cual no se halla “una decidida incorporación del español de Chile como sustrato que sustente el texto mismo de los relatos” (25). De ahí los comentarios al habla campesina: “Volvían nuevamente las carcajadas a cada respuesta del pequeño, terminadas en **es qué**, curiosa forma interrogativa de sus respuestas” (*Zurzulita* 31, énfasis en el original); la anotación que simula su fonética: “Hay uvas qu’es un gusto. Es sabío que l’uva de tierra colorá da un vino güenazo... Harto que mi’ha costao cuidarlas. Todos los días tengo que tapar aujeros por ey...” (263); y la presencia de refranes o dichos que portan una sabiduría popular: “Gato que pescan aquí, si sale, sale sin uñas” (62). Es justo decir que, a pesar de esa distancia, también hay emoción ante el espectáculo de la lengua viva: “Aún resuena ese **di’ay** en sus oídos, barbarismo que, envuelto en la entonación melodiosa de su voz, cobra un encanto original” (88, énfasis en el original). En este sentido, el archivo más evidente que elabora *Zurzulita* (aunque no el único, como vimos) es el glosario incorporado al final de la novela. Allí se explican términos según su procedencia (mapuche o quechua) y su clasificación (chilenismo o, en

¹⁰³ “The fact that we project “ourselves” into these cultural identities, at the same time internalizing their meanings and values, making them “part of us”, helps to align our subjective feelings with the objective places we occupy in the social and cultural world. Identity thus stitches (or, to use a current medical metaphor, “sutures”) the subject into the structure. It stabilizes both subjects and the cultural worlds they inhabit, making both reciprocally more unified and predictable” (Hall, “The Question of Cultural Identity” 598).

¹⁰⁴ Tanto Carlos Silva Vildósola como Benjamín Subercaseaux y Ricardo Latcham, prologuistas de distintas ediciones de la novela, destacaron el empleo y manejo del castellano castizo y del estilo español, combinado con la técnica de narradores franceses y anglosajones.

dos casos, neologismos creados por Latorre¹⁰⁵), así como el significado de ciertas frases hechas: “comer maqui y sacar huira”, “poner las peras a cuatro”, “póngale qu’es di’uva”.

El archivo antropológico que Latorre defendió, con base en el folclor, es problematizado en la novela; su misma hechura resulta en entredicho por la distancia entre el texto de los personajes y el texto del narrador, atravesada por el afecto (ya en su variante positiva, ya en la negativa). La insistencia en un proyecto irrealizable y la naturalización de la mirada en el paisaje son las características distintivas de *Zurzulita*. En esta línea, la clausura de las escenas de costumbres o el pintorequismo podría explicar la tibia acogida que la obra encontró en los lectores: su segunda edición vendrá recién en 1943, tras una espera de veinte y tres años, con prólogo de Benjamín Subercaseaux¹⁰⁶; por otro lado, ese hecho sería también el síntoma de la poca adhesión que el pacto nacional propuesto por la novela suscitó entre el público.

Lo desarrollado hasta aquí sobre *Zurzulita* puede ser reconsiderado desde una perspectiva común, referida a la traducción cultural que ella expresaría de la materia del Chile auténtico, de ese fondo común desde el cual imaginar la nación. La distancia entre narrador y mundo, la homogeneidad del sujeto popular, la búsqueda de un lugar propicio para la identificación y la transmisión de aquella son todos temas que confluyen en la traducción. Algunos prologuistas de la novela notaron este rasgo. Así, Latcham escribió que: “*La epopeya nacional chilena ha sido realizada por el hombre mestizo y su reconstrucción o representación literaria ha resultado la tarea más ejemplarizante de sus novelistas contemporáneos*” (“Prólogo” 11); para el crítico, “*las costumbres y tipos campesinos han sido estudiados con amor*” (7). Por su parte, Benjamín Subercaseaux apunta:

El criollismo puro sería la fotografía borrosa e incomprensible de un caos psicológico totalmente inasimilable e indigesto para nuestro espíritu occidental. Es contra ese caos que nos estrellamos cuando

¹⁰⁵ Estas palabras son creadas a partir de la emulación de voces extranjeras (“bruina” y “grisalla”, préstamos del francés), onomatopeyas (“cliqueteo”, de “clic clic”), o bien desde las raíces hispánicas de los términos: caso del verbo “hojecer”, de echar hojas (*Zurzulita* 343-346).

¹⁰⁶ Luego, en 1947, la reeditará Editorial Rosario en Argentina, con prólogo de Amelia Sánchez, y dos años más tarde Aguilar, prologada por Ricardo Latcham. En 1952, 1960, 1964, 1969 y 1973 será reeditada por Nascimento, completando nueve ediciones. Tras un largo silencio, recién en 1996 verá la luz la décima edición, por la Editorial Andujar.

debemos enfrentar directamente al campesino más o menos indígena. El éxito y el alivio que nos procura Latorre están en su visión depurada, ya experimentada, esa visión que ha pagado la contribución al dolor y que nos llega nítida, transparente (7).

De esta manera, Subercaseaux habla directamente sobre la exitosa labor de traducción cultural que habría ejecutado el novelista. En definitiva, considera que “*Latorre hizo de Chile una materia artística y asimilable*” (6). Esta traducción supuestamente transparente del alma chilena ya había sido notada por Omer Emeth en su prólogo a los cuentos de *Cuna de Cóndores*, veinticinco años antes: “¿En qué consiste la innovación introducida por él en la literatura chilena? [...] en mi concepto, Mariano Latorre *es un escritor para quien Chile existe verdaderamente*” (XII). Para Emeth, en términos literarios, Chile no existía antes de que Latorre lo retratara. El escenario chileno había sido desaprovechado a favor de fachadas artificiales, importadas del viejo continente¹⁰⁷, con lo que estaba disponible un territorio “tan virgen como inagotable” (XIII). En su lectura, la traducción va precedida por el descubrimiento de esa *terra incognita*. Llegados a este punto, es evidente que la cuestión de la traducción está implicada en el problema de la colonialidad de la literatura de Latorre, que requiere de algunas precisiones.

Hace medio siglo, Edmundo O’Gorman hizo una contribución clave al debate sobre el “descubrimiento” de América. Para el autor, la discusión realmente giraba en torno al problema epistemológico implicado en la idea de “descubrimiento”. De acuerdo con el mexicano, para que haya algo por descubrir, antes se debe suponer a ese algo como una cosa en sí, determinada *a priori*; es decir, la presuposición de su existencia esconde el carácter esencialista (o sustancialista) de su ser. Atada a esta premisa ontológica se encuentra la premisa hermenéutica, según la cual lo que acontece a ese ser (América, en este caso) se interpreta como accidentes o cosas externas al mismo, con lo cual se niega dinamismo y real posibilidad de cambio a la historia del continente. Así, a la idea de descubrimiento se opone la de invención, que explica el ser del ente sin presuposiciones,

¹⁰⁷ Los considera lugares que “no llevan el sello de la tierra ni de la raza” (XIII). Por otra parte, “Chile, sin embargo, les brinda [a los escritores] una materia prima tan virgen como inagotable: sus cordilleras y sus mares, sus desiertos cuajados de tesoros y sus feraces campos, sus mineros, sus marinos, sus rotos, sus indios, su “medio-pelo” mismo, son fuentes eternas de vida original, de sensaciones novísimas y aun de una filosofía peculiar” (XIII).

sino desde su mismo proceso o devenir; con ello, su constitución se concibe de manera móvil y cambiante, y se abre un horizonte nuevo para pensar su desarrollo en tanto posibilidad de sentido en permanente actualización y siempre abierto (11-12, 90-92).

La crítica revisada considera sustancialmente el país y lo chileno. La autenticidad de la chilenidad es algo que está ya ahí, en la cosa, antes de que se la represente. Como vimos, así también lo pensó Latorre en sus ensayos. Pues bien, nos parece que *Zurzulita* aborda justamente ese problema. Sin duda, el discurso de la novela comunica una concepción esencialista y homogénea del sujeto nacional, y la distancia entre la lengua española del narrador y el habla vulgar de los personajes replica el problema de diglosia de los folcloristas¹⁰⁸; no obstante, como vimos, la identificación con él es rota, por lo que la comunidad se traslada a la mirada. Latorre y la crítica pensaron que él había descubierto Chile, pero, a la luz de lo desarrollado en este capítulo, lo cierto es que inventó un nuevo Chile, en el sentido de que creó su representación como algo natural. La naturaleza no existe en el texto (sino solo como referente), por lo que su figuración en él es una propiedad de la mirada. En definitiva, el constructo discursivo “naturaleza”, entendido como un efecto de escritura, es concomitante al mismo proceso de construcción de la perspectiva; es el proceso desde donde aquella puede obtener un lugar y legitimarse. Allí radica la originalidad de *Zurzulita*. El concepto de invención, a su vez, se encuentra íntimamente ligado al de propiedad: “*Puede afirmarse, entonces, que con la invención de América, la cultura de occidente logra, por fin, adueñarse de la totalidad de la Tierra como de algo propio*” (O’Gorman 81). De modo que el concepto de invención parece adecuado para describir la dinámica discursiva de *Zurzulita* en su relación con lo propio. Emeth lo intuyó, al afirmar que: “*Luchando con la cordillera, Mariano Latorre se ha hecho dueño de ella*” (XIV, cursivas mías). El proceso es más bien inverso: Chile y la cordillera

¹⁰⁸ Era usual que en sus libros de relatos recogidos de la tradición oral tradujeran la lengua popular para la comprensión del lector cultivado. Así, la variedad lingüística popular es celebrada bajo la égida de la variedad dominante (culto), pero esta forma de salvaguardar la variedad popular es sólo otra manera de sepultarla (Calvet 95). Acerca de la diglosia, Joshua Fishman planteó que no es necesaria la existencia de bilingüismo para su existencia. pues la relación jerárquica entre dos lenguas bien puede serlo también entre dos variedades de una misma –y es lo que sucede, justamente, con el colonialismo “hacia adentro”–. Esta relación implica que una de las variedades asume ciertas funciones, usos, circulación y, en fin, se encuentra investida de cierto prestigio social, que condena a la otra; en este caso, y como es usual, el habla del campo mantiene una importancia cultural, pero únicamente porque el lugar del habla oficial se encuentra asegurado en la ciudad-universidad.

existen *porque* la mirada los ha construido, y al hacerlo, ella misma se ha fundado. Esto nos lo transmite el carácter productivo de la escritura: las catálisis en el seno de las cuales se genera la identificación. Llegados a este punto, queda claro que la mirada no solo “se adueña” del referente al reinventar su representación, sino que ofrece esa representación como hogar para un nuevo sujeto nacional que, hasta el momento, no ha tenido espacio para enunciarse. Es revelador que ese sujeto, quien no se identifica con el tipo popular, sino que lo denuncia, ni tampoco lo representa del modo como lo hiciera Federico Gana –la mirada oligárquica por antonomasia¹⁰⁹–; un sujeto que, en suma, enaltece y simultáneamente condena al sujeto popular, decida camuflar su rostro en el bosque.

¹⁰⁹ Para Guerra, los cuentos de Gana están dominados por la mirada compasiva del oligarca latifundista; el ideologema que los comanda es: “el campesino sufre” (57).

CONCLUSIONES

En su biografía de José Eustasio Rivera, Eduardo Neale-Silva relata una anécdota que nos servirá para iniciar este último apartado. Durante sus años como estudiante de la Escuela Normal Central de Bogotá, Rivera comenzó a firmar como José Eustacio, en vez de Eustasio (como lo habían llamado sus padres). Ante la curiosidad que un amigo de la familia manifestara por el cambio, y en presencia de sus hermanas, Rivera contestó: “Lo cambié porque sí; no me vengan con filologías” (15). Años más tarde, ya instalado en la trinchera de escritor, Rivera cambiaría de parecer –Neale-Silva habla de sus lecturas de Bello y Cuervo, entre muchas otras, y del rigor normativo con que se enfrentaba al oficio (286, 375)–, pero su desparpajo juvenil nos habla de una voluntad de quiebre que ningún diccionario detendría. Este desparpajo, muchas veces a pesar de las intenciones autorales, es el que hemos querido rastrear en nuestro trabajo; esa rebeldía de la escritura que, de manera tan decisiva, se inscribe en el nombre propio.

Decidimos hablar de filología antes que de antropología debido al tronco común que comparten la filología con los estudios folclóricos (que luego se vieron implicados con la etnografía y la etnología), mientras que la segunda recién tuvo su fundación moderna en 1922, cuando Bronislaw Malinowski publicó *Argonauts of the Western Pacific* (Rodríguez Freire, *Sin retorno* 45). Como se observó, desde la historia de la filología se advierte la formación de una empresa museificadora que se propuso la reconstrucción y rescate de una cultura e identidad originarias de los pueblos, anhelos directamente implicados en las labores de los folcloristas y de los escritores regionalistas. Rodolfo Lenz y Silvio Romero acometieron el proyecto de fundar una nueva imaginación nacional, producto de las exigencias políticas y culturales que signaron un periodo de intensa modernización. Sus trabajos pioneros acerca del folclor, comprendido como vía regia para acceder al alma del pueblo, fueron parte de un intento por dar una fisonomía nueva al Estado-nación aún en fragua. Para ello, formaron lo que aquí designamos como archivos nacionales, dispositivos culturales con potencial rendimiento político. En este sentido, se puede considerar a los folcloristas como los primeros traductores culturales sistemáticos –traducción paradójica, toda vez que lo traducido es “lo propio”– de las repúblicas americanas. Su empresa tuvo un norte romántico se sirvió de un instrumental positivista; o en otras palabras, la idea rectora que los animó provenía del romanticismo pero el medio para dar cuenta de ella, o desde el

cual proyectarla, obedecía a postulados científicos. Esta tensión es sumamente moderna, pues da cuenta de la necesidad de articular lo antiguo con lo nuevo, el mito y la sabiduría con la ciencia y el estudio. Una consecuencia importante de tal abordaje es la relegación de la literatura a un segundo plano en el plano de la discusión sobre la identidad nacional: para Lenz y Romero, la literatura nacional es algo que aún está por hacerse, porque o bien no considera lo suficiente lo popular (y entonces no es nacional), o bien, adorna innecesariamente las manifestaciones del pueblo (y entonces es le es infiel y falsa). Los regionalistas intentarán hacerle justicia al pueblo en ese sentido, es decir, incorporando en su escritura la discusión sobre la lengua nacional.

Al inicio de esta tesis, compartimos nuestra intención de emitir un juicio sobre *A bagaceira* y *Zurzulita* que no se mostrara indulgente para con ellas ni tampoco escamoteara su filiación discursiva. Al considerarlos como textos literarios inscritos en un archivo nacional, se debe tomar conciencia de los diferentes modos en que hacen frente a la imagen de comunidad imaginada heredada de la tradición, así como a las diferencias que presentan una con otra.

Efectivamente, la nación de los folcloristas es puesta en crisis en las novelas de nuestro interés. Ahora bien, las operaciones textuales que así lo indican son muy diferentes, y hablan del distinto grado de consciencia de una y otra respecto al problema nacional. Desde nuestro punto de vista, en la novela de Almeida la reiteración o el regreso de un resto perturbador, de un excedente instalado en el origen mismo de la comunidad, hace inviable el proyecto de la nación antes idealizada, y expresa la imposibilidad de un cierre ideológico que permita pensar esa comunidad de modo pleno. Atrapada en un juego de repetición y diferencia, *A bagaceira* no puede más que exponer la fractura de esa comunidad en la imagen de un nuevo sujeto nacional escindido. En su contraparte, *Zurzulita* rompe con la tradición no solo al tomar como invivibles sus presupuestos sino también al proponer una nueva identificación para el sujeto nacional. Esta novela parece sostener que el proyecto anterior no es desechable del todo; antes bien, lo que se necesitaría es un cambio de perspectiva que, a fin de cuentas, profundiza la naturalización cultural que ya había sido propuesta en el folclor. Así, la operación escrituraria del exponente brasileño resulta evidentemente más radical que la del chileno. Dos puntos ilustrativos al respecto son cómo

cada texto resuelve la oposición tradición/modernidad y la manera en que trabajan el lenguaje: mientras la enunciación de *A bagaceira* no deja de sintomatizar los problemas que la oposición entraña, *Zurzulita* solo puede hacerlo patente en el nivel del enunciado, pero su enunciación la reafirma por completo, y la profundiza al alero de la naturaleza. De ahí su confianza en un cierre ideológico que, en lo esencial, mantiene la tradición, y solo efectúa leves acomodados. De ahí también la distancia abisal entre la lengua del narrador y el habla de los personajes en la novela chilena, frente a la “contaminación” y “democratización” lingüística en la brasileña.

Al menos tres méritos pueden atribuirse a la novela de Latorre, entendida desde su relación con el archivo. En primer lugar, haber inscrito la experiencia subjetiva en él, experiencia que no cabía en la labor científica de Rodolfo Lenz. Producto de esta introducción, se evidencia lo problemático de la empresa de rescate folclórica y el deseo de su rehabilitación en el seno de la cultura moderna. Un tercer mérito es el cambio del sujeto nacional, desplazado desde las figuras populares del huaso o el roto, a un sujeto (de la enunciación) que permanece en las sombras y que participa de una mirada signada por el afecto. En este sentido, la puesta en escena de una subjetividad urbana, cosmopolita y occidental, en relación con la naturaleza, habla de un intento por abrir o democratizar el acceso al archivo, aun cuando ese pacto no haya surtido efecto. Estos aportes no son de ningún modo menores. Tampoco lo es la novedosa construcción narrativa del relato, que plantea una operación de sutura desde unidades narrativas otrora consideradas como secundarias. Estos argumentos nos parecen suficientes para pensar que la novela de Latorre supera tanto los límites epistemológicos como representacionales naturalistas que Goic le deparó. La mirada no es fría y la descripción tampoco es –ni pretendidamente– objetiva: se trata de una mirada y de una descripción transidas de libido. Esto nos obliga a entender la escritura de Latorre no como servil a la ciencia (ataque común al autor), sino que como promotora de una identificación que (re)autoriza a la literatura como discurso. Aquello es lo que anuncia Alemida también, con un afán más instrumental, en su prólogo a *A bagaceira*: *Há muitas formas de dizer a verdade. Talvez a mais persuasiva seja a que tem a aparência de mentira* (2).

Zurzulita y *A bagaceira* intentan crear una voz nueva en sus campos literarios, una voz que interpele al conjunto de ciudadanos identificados con y en la nación. La producción de las novelas no se puede entender fuera de la emergencia del nuevo actor social constituido por las capas medias; esto es patente en la mirada de Latorre, escandalizada ante la representación oligárquica del sujeto popular; y en la de Almeida, que no deja de exponer la encrucijada en que se encuentra el nuevo sujeto, ese sujeto que libra una lucha no ya por la dominación, sino por la hegemonía (Legrás 4) y, por tanto, la legitimidad representacional. Vale la pena recordar que Derrida distingue entre tipos de lugares de inscripción del archivo. La imprenta, soporte externo y público, guarda las marcas de las novelas y de los estudios folclóricos, pero habría también un tipo de inscripción más íntima, que podríamos tomar como los volúmenes memorialísticos de Almeida y Latorre¹¹⁰. ¿Qué impresiones se guardan ahí? ¿Cómo se relaciona esa escritura memorialista del discurso de ficción con las impresiones vertidas en textos decididamente autobiográficos? ¿Qué nos diría aquello sobre la constitución del archivo nacional? La anécdota sobre Rivera que abre estas conclusiones vuelve a ser elocuente, ahora en relación con este asunto.

Por otra parte, sería interesante analizar otras obras del periodo en relación con el archivo nacional. Por ejemplo, la novela *Alsino* de Pedro Prado, publicada el mismo año que *Zurzulita*. Este texto también tematiza el habla rural y el paisaje chileno, pero está escrita en clave simbolista, y se ha hablado de ella como representante de un “criollismo cósmico” (Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile* 147). En Brasil, ¿qué decir de la obra de Mário de Andrade, quien retomó la empresa folclorista iniciada por Romero y la quiso llevar a su literatura? En segundo lugar, cabe preguntarse por el rendimiento hermenéutico que tiene la opción de pensar la literatura a partir de un archivo nacional para el periodo inmediatamente posterior al de los autores aquí tratados: la literatura de un Manuel Rojas en Chile o la de un Graciliano Ramos en el nordeste de

¹¹⁰ Cavalcanti (xxiv) indicó el “subjacente memorialismo” que cruza *A bagaceira*, mientras que Santiago ha dicho que “en el contexto brasileño, son fluidas y poco pertinentes las fronteras entre el discurso ficcional memorialista y el discurso autobiográfico” (“Vale cuanto pesa” 87). En su estudio sociológico *Intelectuais e Classe dirigente no Brasil* (1920-1945), Sergio Miceli agrupa a los escritores del *romance de 30* bajo el rótulo de “cronistas da casa assassinada”, el primero de los cuales sería Almeida. Otro tanto podría decirse del caso de Latorre, cuya *Autobiografía de una vocación* guarda muchas semejanzas con los comentarios en boca de sus narradores.

Brasil. Como hemos revisado, el archivo permite infidelidades, aunque las contenga, y este trabajo ha pensado las escrituras de José Américo de Almeida y Mariano Latorre al interior de esa dinámica, en tanto infidelidades relativas. Ahora bien, el archivo siempre supone un afuera del archivo, “*una cierta exterioridad*” (Derrida, *Mal de archivo* 19). ¿Hasta qué punto podría decirse, por ejemplo, que la escritura de Manuel Rojas escapa a la hermenéutica establecida por este archivo nacional? Si hipotetizamos su traición, ¿qué mecanismos textuales la habilitan? Un buen punto de partida, en este caso, serían los cuentos que Rojas escribió basándose en leyendas y narraciones folclóricas¹¹¹.

¹¹¹ Actualmente, escribimos un ensayo sobre este problema, en el cual analizamos los cuentos “El colocolo”, publicado en *El delincuente* (1929), y “El hombre de la rosa” y “El león y el hombre”, contenidos en *Travesía* (1934).

BIBLIOGRAFÍA

a. Textos primarios

Almeida, José Américo de. *José Américo de Almeida: algumas cartas*. Comp. Joaquim Inojosa. Rio de Janeiro: Joaquim Inojosa, 1980.

---. *A Paraíba e seus Problemas*. João Pessoa: A União Cia. Editora, 1980.

---. *A Bagaceira*. 26ª ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 1988 [1928].

---. *La Bagacera*. Trad. Estela dos Santos. Buenos Aires: El Ateneo, 1978.

---. “Discurso de Posse”. Academia Brasileira de Letras. 28/6/1967. Web. 4 junio 2014.
<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=12810&sid=344>

Latorre, Mariano. *Cuentos del Maule*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1912.

---. *Cuna de cóndores*. Santiago de Chile: Imprenta universitaria, 1918.

---. *Autobiografía de una vocación; Algunas preguntas que no me han hecho sobre el criollismo*. Santiago de Chile: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, [1953].

---. *Memorias y otras confidencias*. Selección, prólogo y notas de Alfonso Calderón. Santiago: Andrés Bello, 1971.

---. *Zurzulita*. 9º ed. Santiago: Nascimento, 1973 [1920].

---. *Chile, país de rincones*. Santiago de Chile: Universitaria, 1996 [1947].

Lenz, Rodolfo. “Ensayos filológicos americanos I y II”. *Anales de la Universidad de Chile* 87 (1894): 113-132; 353-367.

---. “Sobre la poesía popular impresa de Santiago de Chile: contribución al folklore chileno”. *Anales de la Universidad de Chile*, Memorias científicas y literarias 144 (1919) [1895]: 511-622.

---. *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1895-1897.

---. *Sobre el estudio de idiomas. Cartas al señor Julio Saavedra Molina*. Santiago: Imprenta y Litografía Barcelona, 1919.

- . *Diccionario etimológico de Voces chilenas derivadas de Lenguas indígenas americanas*. Edición dirigida por Mario Ferreccio. Santiago: Seminario de Filología Hispánica, Universidad de Chile, 1979 [1910].
- . *Programa de la Sociedad de Folklore chileno*. Santiago: Imprenta y Encuadernación Lourdes, 1909.
- . “Un grupo de Consejas Chilenas. Estudio de novelística comparada precedido de una introducción referente al oríjen i la propagación de los cuentos populares”. *Revista de Folklore Chileno* 3.1-3 (1912) [1911-1912]: 1-152.
- . “Estudios chilenos”. *El español en Chile*. Rodolfo Lenz, Andrés Bello y Rodolfo Oroz. Traducción, notas y apéndices de Amado Alonso y Raimundo Lida. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, 1940 [1891-1892]. 81-268.
- Romero, Silvio. *Cantos populares do Brasil*. São Paulo: Itaita/Universidade de São Paulo, 1985 [1897].
- . *Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954 [1897].
- . *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia de Laemmert & Cia., 1888.
- . *História da litteratura brasileira*. 2 vols. Rio de Janeiro: Garnier, 1888.
- . *História da literatura brasileira*. Prefeitura de Santo André.
- < <http://www.santoandre.sp.gov.br/pesquisa/ebooks/344495.pdf> >

b. Textos secundarios

- Achúgar, Hugo. “La hora americana o el discurso americanista de entreguerras”. *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*. Vol. 2. Org. Ana Pizarro. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994. 635-66.
- Almeida, José Mauricio Gomes de. “Capítulo IV: O regionalismo nordestino de 30”. *A tradição regionalista no romance brasileiro (1857-1945)*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Top Books, 1999. 189-312.

- Alonso, Amado. "Rodolfo Lenz y la dialectología hispanoamericana". *El español en Chile*. Rodolfo Lenz, Andrés Bello y Rodolfo Oroz. Traducción, notas y apéndices de Amado Alonso y Raimundo Lida. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, 1940. 269-278.
- . "La interpretación araucana de Lenz para la pronunciación chilena". *El español en Chile*. Rodolfo Lenz, Andrés Bello y Rodolfo Oroz. Traducción, notas y apéndices de Amado Alonso y Raimundo Lida. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, 1940. 279-289.
- Alonso, Carlos J. *The Spanish American regional Novel*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Álvarez, Ignacio. *Novela y nación en el siglo XX chileno: ficción literaria e identidad*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009.
- Alves, Lurdes. "Regionalismo nordestino e processo mimético: representação da terra e do homem". *Revista de Literatura, História e Memória* 2.2 (2006): 15-24.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. 2º ed. México: FCE, 1993 [1983].
- Araya, Juan Gabriel. "Novela de la Tierra: Consideraciones ecocríticas sobre *Zurzulita* de Mariano Latorre". *Anales de Literatura chilena* 15 (2011): 49-60.
- Arvatu, Adina. "Spectres of Freud: The Figure of the Archive in Derrida and Foucault". *Mosaic* 44.4 (2011): 141-159.
- Barr-Melej, Patrick. *Reforming Chile: Cultural Politics, Nationalism and the Rise of the Middle Class*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.
- Barthes, Roland. *Introducción al análisis estructural de los relatos*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1970.
- Bendix, Regina. *In search of Authenticity. The formation of folklore studies*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1997.
- Benjamin, Walter. *El Narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Metales Pesados, 2008 [1952].

- . “m: Ociosidad”. *Libro de los Pasajes*. Ed. de Rolf Tiedemann. Trad. Luis Fernández Castañeda, Fernando Guerrero e Isidro Herrera Baquero. Madrid: Akal, 2005. 799-805.
- Benveniste, Emile: “El aparato formal de la enunciación”. *Problemas de lingüística general II*. Trad. Juan Almela. México: Siglo XXI, 1977. 82-91.
- Berlin, Isaiha. *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Ed. Henry Hardy. Trad. Carmen González del Tejo. Madrid: Cátedra, 2000.
- Bernal, Martin. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Vol I. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985. Trad. Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 1993.
- Bhabha, Homi. “Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna”. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002. 175-209.
- Bosi, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Brandão, Nilvanda Dantas y Costa, Jean Carlo de Carvalho. “Entre “maiores” e “menores”: itinerários cruzados entre José Américo de Almeida e Euclides da Cunha”. *Caos. Revista eletrônica de ciências sociais* 16 (2010): 1-26. <http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero16.html>
- Brandão, Nilvanda Dantas. “Reflexões em torno da trajetória intelectual e política de José Américo de Almeida”. *Anais do VI Seminário Nacional Sociologia & Política*, Curitiba, 14, 15 y 16 de mayo de 2014, 1-20. <http://www.humanas.ufpr.br/portal/seminariosociologiapolitica/files/2014/08/244331397500277.pdf>.
- Bueno, Luís. “II. O lugar do romance de 30”; “Três tempos de 30”. *Uma história do romance de 30*. São Paulo: USP, 2006. 43-80; 81-522.
- Cabral, Nelson Lustoza. “Introdução biobibliográfica. José Américo e suas novelas”. *Reflexões de uma cabra*. José Américo de Almeida. Rio de Janeiro: Leitura, 1971. 9-53.
- Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y Colonialismo*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: FCE, 2005 [1974].

- Câmara Júnior, J. Mattoso. “Os Estudos de Português no Brasil”. Comunicación presentada en el VI Coloquio Internacional Luso-Brasileiro, septiembre 1966, en las Universidades de Harvard y Columbia. Disponible en: ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/.../13014 -
- Cândido, Antonio. “Literatura e subdesenvolvimento”. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1989. 140-162.
- . “Literatura de dois gumes”. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1989. 163-180.
- . “A Revolução de 1930 e a cultura”. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989. 181-198.
- Candina, Azun. *Clase media, Estado y sacrificio: La ANEF en Chile contemporáneo (1943-1983)*. Santiago: LOM, 2013.
- Carvalho, José Murilo de. “Brazil 1870-1914. The Force of Tradition”. *Journal of Latin American Studies* 24, Quincentenary Supplement: The Colonial and Post Colonial Experience. Five Centuries of Spanish and Portuguese America (1992): 145-162.
- . “Brasil. Naciones imaginadas”. *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. Coord. Antonio Annino y François-Xavier Guerra. México: FCE, 2003. 501-530.
- Cascudo, Luis Da Camara. “Préfacio”. *Cantos populares do Brasil*. Sílvio Romero. São Paulo: Itaita/Universidade de São Paulo, 1985. 17-26.
- Castedo, Leopoldo. *Chile: Vida y muerte de la República Parlamentaria (de Balmaceda a Alessandri)*. Santiago: Sudamericana, 1999.
- Castillo, Gabriel. *Las estéticas nocturnas. Ensayo republicano y representación cultural en Chile e Iberoamérica*. Santiago: Instituto de Estética, PUC, 2003.
- Catalán, Gonzalo. “Antecedentes sobre la transformación del campo literario en Chile entre 1890 y 1920”. *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*. Brunner, José Joaquín y Gonzalo Catalán. Santiago: FLACSO, 1985. 71-175.
- Cavalcanti Proença, Manuel. “A bagaceira”. *A bagaceira*. José Américo de Almeida. 26^a ed. Rio de Janeiro: Olympo, 1988. xxi-lxi.
- Chatterjee, Partha. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1993.

- . *La nación en tiempo heterogéneo*. Trad. Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Collingwood-Selby, Elizabeth. *Walter Benjamin. La lengua del Exilio*. Santiago: LOM, 1997.
- Contreras, Constantino. “Lengua y folklore en la obra de Rodolfo Lenz”. *Estudios Filológicos* 24 (1989): 39-53.
- Contreras, Francisco. “El Mundonovismo”. *La Varillita de Virtud*. Santiago: Minerva, 1919. 100-115.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el Aire. Ensayo sobre la Heterogeneidad socio-cultural en las Literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Con la colaboración de J. A. Pascual. Madrid: Gredos, 1980.
- Dannemann, Manuel. “Rodolfo Lenz, etnólogo y estudioso del folklore”. *Revista Chilena de Antropología* 8 (1989-1990): 77-92.
- . “Tres buscadores de la chilenidad: Lenz, Laval y Vicuña Cifuentes”. *Anales de literatura chilena* 14 (2010): 57-92.
- De Certeau, Michel. “III. La Belleza del Muerto”. *La Cultura en Plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. 47-70. [Escrito en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel].
- De Man, Paul. “Semiology and rethoric”. *Diacritics* 3.3 (1973): 27-33.
- . “El regreso a la filología”. *La resistencia a la teoría*. Trad. Elena Elorriaga y Oriol Francés. Madrid: Visor, 1990. 39-46.
- Derrida, Jacques. “La Farmacia de Platón”. *La Diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1975 [1968].
- . *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. Trad. Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 1997.
- Echeverría, Bolívar. “*Homo legens*”. *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006. 25-37.
- Escudero, Alfonso. “Rodolfo Lenz”. *Thesaurus* 18.2 (1963): 445-484.

- Evangelista, Helio de Araujo. *Aspectos históricos da geografia brasileira*. Rio de Janeiro: Letra capital, 2014.
- Ferreccio, Mario. "Presentación". *Diccionario etimológico de Voces chilenas derivadas de Lenguas indígenas americanas*. Rodolfo Lenz. Edición dirigida por Mario Ferreccio. Santiago: Seminario de Filología Hispánica, Universidad de Chile, 1979.
- Fishman, Joshua. "Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism". *Journal of Social Issues* 23.2 (1967): 29-38.
- Flaubert, Gustave. *Bouvard y Pécuchet*. Trad. José Ramón Monreal. Barcelona: Mondadori, 2009.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968.
- French, Jennifer. *Nature, Neo-Colonialism and the Spanish American Regional Writers*. Hanover: Dartmouth College Press, 2005.
- Fuentes, Carlos. *La nueva Novela hispanoamericana*. México: Joaquín Moritz, 1969.
- Gallardo, Andrés. "Dos formas de recuperación de la oralidad en la narrativa chilena". *Anales de literatura chilena* 15 (2011): 13-27.
- Garcia, Afrânio. "Elite's Recomposition and State-Building in Contemporary Brazil (1920-1964)". *Historical Social Research* 33.2 (2008): 296-312.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Trad. Javier Seto. Madrid: Alianza, 2001 [1983].
- Genette, Gérard. *Figuras III*. París: Seuil, 1972.
- Goić, Cedomil. *Historia de la Novela hispanoamericana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972.
- . "V. Zurzulita". *La Novela chilena. Los Mitos degradados*. 3° ed. Santiago: Editorial Universitaria: 1971 [1968]. 97-123.
- González Echevarría, Roberto. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: FCE, 1998.
- González Vera, José Santos. *Algunos*. 2ª ed. Santiago de Chile. Nascimento, 1967.

- Guerra, Lucía. “Crisis de la identidad cultural y génesis del criollismo: Visión oficial del campesino en la cuentística de Federico Gana”. *Texto e ideología en la narrativa chilena*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1987. 49-63.
- Gutiérrez, Horacio. “Exaltación del mestizo: la invención del roto chileno”. *Universum* 1.25 (2010): 122-139.
- Hale, Charles. “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930”. *Historia de América Latina*. Vol. 8. Cultura y Sociedad, 1830-1930. Ed. Leslie Bethell. Barcelona: Crítica, 2000. 1-64.
- Hall, Stuart. “The Question of Cultural Identity”. *Modernity: an introduction to Modern Societies*. Ed. Stuart Hall, David Held, Don Hubert y Keneth Thompson. Malden, MA: Blackwell, 1996. 595-634.
- . “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?”. *Cuestiones de identidad cultural*. Comp. Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003 [1996]. 13-39.
- Halperín Donghi, Tulio. “El orden neocolonial”. *Historia Contemporánea de América Latina*. 6° ed. Madrid/Buenos Aires: Alianza, 1999 [1967]. 215-368.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Trad. Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica, 1992 [1990].
- . “Introducción: la invención de la tradición”. *La invención de la tradición*. Ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger. Trad. Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica, 2002 [1983]. 7-21.
- Housková, Anna. “Tipo de la Novela mundonovista”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26 (1987): 67-85.
- Humboldt, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Trad. y pról. Ana Agud. Madrid: Anthropos, 1990 [1836].
- Kaplan, Marcos. *Formación del Estado nacional en América Latina*. Santiago: Universitaria, 1969.
- Kelley, Robin. “Notes on deconstructing ‘The Folk’”. *The American Historical Review* 97.5 (1992): 1400-1408.

- Kordić, Raïssa. “El roto chileno”. *El Mercurio*. Editorial. 18 de septiembre de 2010. <http://diario.elmercurio.com/detalle/index.asp?id=%7B577cbcdb-6399-49a2-8959-d8ac32b2f1e3%7D>
- Lacerda, Aurélio Gonçalves de. “D’Os Sertões ao Grande Sertão: veredas discursivas”. Ponencia presentada al XI Congreso Internacional da ABRALIC, *Tessituras, Interações, Convergências*, USP – São Paulo, Brasil, 13-17 de julio de 2008. http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/037/AURELIO_LACERDA.pdf
- Latcham, Ricardo. “Prólogo”. *Zurzulita*. Mariano Latorre. 5° ed. Santiago: Nascimento 1952. 5-12.
- . “La historia del criollismo”. *El criollismo*. Ricardo Latcham, Ernesto Montenegro y Manuel Vega. Santiago de Chile: Universitaria, 1956. 7-51.
- Le Bon, Gustave. *Psicología de las multitudes*. Santiago: Cultura, 1936.
- Legrás, Horacio. “Criollismo e Indigenismo literarios: Representación sin Resto y Resto sin Representación”. *Latin American Literatures: A Comparative History of Cultural Formations*. Vol. 3. Ed. Mario Valdés, Linda Hutcheon y Djelal Kadir. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Lima, Elaine Aparecida. “Olhar enviesado: a crítica e o falso romance da seca”. *Terra rouxa e outras terras. Revista de Estudos Literários* 12 (2008): 158-170.
- . “A bagaceira: desmontando visões críticas”. XII Congreso Internacional da ABRALIC. 18 a 22 de julho de 2011. UFPR – Curitiba, Brasil.
- . “Para além das influências sociológicas”. *Cerrados* 18.18 (2009): 213-238.
- Mac-Clure, Óscar. “La nueva clase media en Chile”. Ponencia presentada en el XXVIII Congreso Internacional Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Grupo de trabajo “Desigualdad, vulnerabilidad y exclusión social”. UFPE, Recife-PE, Brasil, septiembre 2011. <http://www.desigualdades.cl/wp-content/uploads/2010/07/Pon-Oscar-Recife-9-11.pdf>
- Marinello, Juan. “Tres novelas ejemplares”. *Sur* 16 (1936): 59-75.
- Menze, Clemens. “Carácter nacional y Lengua según Wilhelm von Humboldt”. *Revista internacional de los estudios vascos* 48.1 (2003): 33-49.

- Miceli, Sergio. *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.
- Mignolo, Walter. “La Colonización del Lenguaje y de la Memoria: Complicidades de la Letra, el Libro y la Historia”. *Discursos sobre la “Invención” de América*. Ed. Iris Zavala. Amsterdam: Rodopi, 1992. 183-220.
- Mitchell, W.J.T. “Introduction”. *Landscape and Power*. Ed. W.J.T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 1-34.
- Motta, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 1980.
- Murari, Luciana. “«Um Plano superior de Pátria»: o nacional e o regional na Literatura brasileira da República Velha”. Actas del XI Congreso Internacional da ABRALIC. *Tessituras, Interações, Convergências*. USP, Brasil, 13 a 17 de julio de 2008. Disponible en: http://www.abralic.org/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/040/LUCIANA_MURARI.pdf
- Naro, Anthony J. “Portuguese in Brazil”. *Trends in linguistics*. Vol. 3. Trends in romance linguistics and philology. Ed. Rebecca Posner and John Green. Berlin: Mouton, 1982. 413-465
- Neale-Silva, Eduardo. *Horizonte humano: vida de José Eustasio Rivera*. 2º ed. México: FCE, 1986.
- Neis, Ignacio Antonio. “A crítica brasileira nos caminhos de Proust”. *Travessia* 16, 17, 18 (1989): 168-208.
- Nietzsche, Friedrich. “Homero y la filología clásica”. *Obras completas*. Tomo I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. 3º ed. Buenos Aires: Aguilar, 1951. 25-41.
- . *Crepúsculo de los ídolos*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 1998.
- Nitschack, Horst. “Entre el poema épico y la novela: La fundación de la literatura brasileña”. *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo xix)*. Ed. Friedhelm Schmidt-Welle. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2003. 257-272.

- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México: FCE, 1958.
- Olender, Maurice. *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992.
- Oliveira, Giuseppe Roncalli Ponce Leon de. “O movimento modernista em Pernambuco: a correspondência entre Joaquim Inojosa e José Américo de Almeida (1966-1968)”. *Imburana* 6 (2012): 71-84.
- Oviedo, José Miguel. “Reflexiones sobre el «Criollismo» y su Desarrollo en Chile”. *Anales de Literatura Hispanoamericana* 27 (1998): 25-34.
- Oyarzún, Pablo. “Introducción”. *El Narrador*. Walter Benjamin. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2008. 7-52.
- Paim, Antonio. *A Filosofia da Escola do Recife*. 2ª ed. São Paulo: Convívio, 1981.
- Palacios, Nicolás. *Raza Chilena*. 2º ed. Santiago de Chile: Chilena, 1918.
- Pavese, Cesare. *La luna y las fogatas*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- Pereira Fraga, Rosidelma. “Tradição e inovação no romance de 30: uma perspectiva dialógica em *A bagaceira*, de José Américo de Almeida”. *Ave Palavra. Revista Digital do Curso de Letras* 12 (2011): 1-16.
- Piglia, Roberto. “Qué es un lector?”. *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2005. 19-38.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Poblete, Juan. “El Castellano: la nueva Disciplina nacional”. *Literatura chilena del Siglo XIX: entre Públicos lectores y Figuras autoriales*. Santiago: Cuarto Propio, 2003. 209-266.
- Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido. I. Por el camino de Swann*. España: Alianza, 1998.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2ª ed. Buenos Aires: El Andariego, 2008 [1984].

- . *La Novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2008 [1982].
- Ramos, Graciliano. “O romance do Nordeste”; “A literatura de 30”. *Garranchos. Textos inéditos de Graciliano Ramos*. Org. Thiago Mio Salla. Rio de Janeiro: Record, 2012. 138-142; 146-148.
- Ramos, Julio. *Paradojas de la letra*. Caracas: eXcultura-Universidad Andina Simón Bolívar, 1996.
- . *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: FCE, 1989.
- Rancière, Jacques. *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011.
- Reynolds, Leighton y Wilson, Nigel. *Copistas y filólogos*. Trad. Manuel Sánchez Mariana. Madrid: Gredos, 1986.
- Rodríguez Adrados, Francisco. “Nietzsche y el concepto de la filología clásica”. *Habis* 1 (1970): 87-105.
- Rodríguez Freire, Raúl. “Más allá del Archivo: sobre la Literatura sin Casa ni Centro en América Latina”. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional Orbis Tertius “Estados de la cuestión”. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, 18, 19 y 20 de mayo de 2009. Disponible en: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/congresos/viicitclot/Members/spastormerlo/actas-del-vii-congreso-internacional-orbis-tertius-1/ponencias/RodriguezFreire.pdf>
- . “Magia e Imperio. *Nomos* y Retórica en el Realismo Mágico”. *Acta Literaria* 45 (2012): 81-100.
- . *Sin retorno. Variaciones sobre archivo y narrativa latinoamericana*. Adrogué: La Cebra, 2015.
- Rojas, Manuel. “Aproximaciones a Mariano Latorre”. *Mariano Latorre: algunos de sus mejores Cuentos*. Mariano Latorre. Selección y prólogo de Manuel Rojas. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1957. 9-19.
- Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago: LOM, 2006.
- . *Las novelas de la oligarquía chilena*. Santiago: Sangría, 2011.

- Romero, José Luis. *Latinoamérica: las Ciudades y las Ideas*. México: Siglo XXI, 1976.
- Rosman, Silvia. *Dislocaciones culturales: nación, sujeto y comunidad en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2003.
- Rowe, William. “El Criollismo”. *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*. Vol 2. Emancipação do discurso. Org. Ana Pizarro. São Paulo: UNICAMP, 1994. 703-717.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, 2008 [1997].
- Santiago, Silviano. “A *Bagaceira*: fábula moralizante”. *Uma Literatura nos Trópicos: Ensaio sobre Dependência cultural*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 103-127.
- . “El entre-lugar del discurso latinoamericano”. *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*. Traducción, presentación y edición de Mary Luz Estupiñán y Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Escaparate, 2012 [1978]. 57-76.
- . “Vale cuanto pesa (La ficción modernista brasileña)”. *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*. Traducción, presentación y edición de Mary Luz Estupiñán y Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Escaparate, 2012 [1982]. 77-98.
- Schmidt-Wielle, Friedhelm. “Regionalismo abstracto y Representación simbólica de la Nación en la Literatura latinoamericana de la Región”. *Relaciones* 130 (2012): 115-127.
- Schneider, Alberto Luiz. *Sílvio Romero, Hermeneuta do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.
- Schoennenbeck, Sebastián. “Paisaje, nación y representación del sujeto popular. Visiones de un Chile imaginado”. *Aisthesis* 53 (2013): 73-94.
- Schulte-Herbrüggen, Heinz. *El Lenguaje y la Visión del Mundo*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1963.
- Schütz, Günther. “Correspondencia de Rufino José Cuervo con Rodolfo Lenz”. *Epistolario de Rufino José Cuervo con filólogos de Alemania, Austria y Suiza*. Vol. I. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1976. 499-559.
- Schwarcz, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- Sevcenko, Nicolau. *Literatura como missão. Tensões Sociais e Criação Cultural na Primeira República*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Silva Castro, Raúl. *Panorama literario de Chile*. Santiago: Universitaria, 1961.
- Silva Vildósola, Carlos. “Prólogo”. *Zurzulita*. Mariano Latorre. 1º ed. Santiago: Editorial Chilena, 1920. I-III.
- Skidmore, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2ª ed. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989 [1974].
- Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales. Las Novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: FCE, 2004 [1993].
- Subercaseaux, Benjamín. “Prólogo”. *Zurzulita*. Mariano Latorre. 2º ed. Santiago: Nascimento, 1943.
- Subercaseaux, Bernardo. *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile. Tomo IV. Nacionalismo y Cultura*. Santiago: Universitaria, 2007.
- Tovar, Antonio. *Lingüística y Filología clásica: su situación actual*. Madrid: Revista de Occidente, 1944.
- Uribe Echevarría, Juan. “Prólogo”. *La paquera*. Mariano Latorre. Santiago: Universitaria, 1958. 11-25.
- Urioste, José Carlos. *De Doña Bárbara al Neoliberalismo: Escritura y Modernidad en América Latina*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2006.
- Vaïsse, Emilio. “Prólogo”. *Cuna de cóndores*. Mariano Latorre. Santiago: Imprenta universitaria, 1918. VIII-XV.
- Vallerius, Denise Mallmann. “Regionalismo y crítica: una relación conturbada”. *Antares* 3 (2010): 63-80.
- Valverde, José María. *Guillermo de Humboldt y la Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Gredos, 1955.
- Vargas Llosa, Mario. “Novela primitiva y Novela de Creación en América Latina”. *Revista de la Universidad de México* 23.10 (1969): 29-36.

- Varios Autores. *José Américo: o escritor e o homem público*. Paraíba: A União Cia. Editora, 1977.
- Velloso, Monica Pimenta. *História & Modernismo*. Belo Horizonte: Auntêmica, 2010.
- Ventura, Roberto. *Estilo Tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Vicuña Cifuentes, Julio. *Qué es el folklore y para qué sirve*. Santiago: Comisión Chilena de Cooperación Intelectual, 1940.
- Vicuña, Manuel. *La belle époque chilena: alta sociedad y mujeres de élite en el cambio de siglo*. Santiago: Universitaria, 2001.
- Zimmermann, Klaus. “Lorenzo Hervás y Panduro: su contribución a la lingüística moderna y su influencia sobre Wilhelm von Humboldt”. *Castilla-La Mancha: caminos de universalidad*. Ed. Rafael Sevilla y Augusto Serrano. Bad Honnef: Horlemann, 2006. 266-283.
- Žižek, Slavoj. “Introduction: The Spectre of Ideology”. *Mapping Ideology*. Ed. Slavoj Žižek. Londres/Nueva York: Verso, 1994. 1-33.