

REVISTA DE EDUCACIÓN

GREGORIO ÁLVAREZ
RAFAEL ALBERTO ARRIETA
ÍTALO COSTANTINO
A. PAGÉS LARRAYA
MARIO A. PRESAS

Los indios primitivos del Neuquén
Marco M. de Avellaneda
La evolución forestal argentina
El compadrito en una novela de 1859
La recuperación del Ser en la metafísica
de G. Marcel
Apostillas para una bibliografía
razonada de la Pachamama

MANUEL de UGARRIZA ARÁOZ

ESTUDIOS Y TRADUCCIONES

EMILIO CARILLA, *Cervantes en la Argentina*. M. BLANCHOT, *Heráclito*.
ANGEL J. CAPPELLETTI, *Un filósofo en busca de la felicidad*. RENATO
SERRA, *El estilo poético de Guido Gozzano*. SARA J. ALÍ JAFELLA, *Al-
gunas consideraciones sobre historia*. A. ALONSO PIÑEIRO, *Las ideas
políticas de Mitre*.

ACTUALIDAD PEDAGÓGICA

M. AUDEMARS y L. LAFENDEL, *La Maison des Petits*. ANDREA F. E. de
PRIETO, *Escuela tradicional y escuela nueva*. L. NOUSSAN LETRY, *La
enseñanza secundaria y el adolescente*. M. DANIELS, *Psiquiatras en
la escuela*. LÍA L. URIARTE, *El educando. Integralidad de la educación*.
F. TORANZOS, *La enseñanza de la matemática*.

LENGUAJE Y ESTILO

S. FERNÁNDEZ, *Plurales expresivos*. A. MARASSO, *El caballero de la Blan-
ca Luna*. GUY MICHAUD, *La novela y el novelista*. MERCEDES REIN, *El
poder de la metáfora*. A. VALBUENA PRAT, *La alegoría de "El críticón"*.

LIBROS Y REVISTAS

R. COUSINET, *Pedagogía del aprendizaje*. V. JANKÉLÉVITCH, *Le je - ne
sais quoi et le presque rien*. A. ALONSO PIÑEIRO, *Historia del General
Viamonte y su época*. KARL JASPERS, *Razón y existencia*. J. A. COMENIO,
Páginas escogidas. REVISTAS: *Declaraciones de André Métraux*; *La
pompa de las estaciones en la India*.

IDEAS CONTEMPORANEAS

V. KOURGANOFF, *La especialización y la comunión de los es-
píritus*. GUIDO MORPURGO, *Estética y Poética*. HONORIO DELGADO,
Esencia y aspecto de la cultura. L. BOUNOURE, *Realidad ató-
mica y realidad viviente*.

CRÓNICA

PEDRO E. CORIA, *Teoría atómica de Dalton*. ÁNGEL RIVERA,
Nadie es profeta en su idioma. ÁNGEL H. AZEVES, *El cie-
lito militante*. P. de SAINT SEINE, *La vida verde*. AUGUSTO
CARDICH, *Leyenda y verdad sobre el origen del río Ama-
zonas*.



GOBERNADOR DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Don OSCAR E. ALENDE

VICEGOBERNADOR DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Don ARTURO A. CROSETTI

MINISTRO DE EDUCACIÓN DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Don ATAULFO PÉREZ AZNAR

SECRETARIA DE LA REVISTA DE EDUCACIÓN

HAYDEE C. BLOTTO

La REVISTA DE EDUCACIÓN se publica bimestralmente y forma volumen con numeración corrida cada dos números. La correspondencia y las colaboraciones deben enviarse a la calle 57-777, La Plata, República Argentina.

Revista fundada por SARMIENTO en 1858

Esta Revista se envía gratuitamente a las escuelas, instituciones y bibliotecas.

Marzo-Abril de 1960

Año IV, Nº 3 y 4 (Nueva Serie)

REVISTA DE EDUCACIÓN

Los indios primitivos del Neuquén

Tres grupos étnicos se han determinado en el territorio de lo que en la actualidad es la provincia del Neuquén: los *pehuenches*, los *puelches* y los *chiquitames*. Nos ocuparemos en forma especial de cada uno.

Los pehuenches. — Los españoles de la conquista aprendieron de los mapuches chilenos a llamar *pehuenches* a los aborígenes que vivían en los valles orientales de la cordillera de los Andes, donde, por existir el pino o araucaria llamada en lengua vernácula *pehuen*, hacían de su fruto el principal alimento. De Chile esta denominación pasó a Cuyo, dependencia política de aquel reino, y de aquí provino que lo que fuera primitivamente un *mote* o *apodo*, se convirtiera en un gentilicio que individualizara a los indios de la cordillera neuquina y a los del sur de la mendocina, emparentados o vinculados con aquéllos.

En uno de los más antiguos mapas de nuestro sur argentino, el confeccionado por Cardiel en 1746, figura como correspondiendo al país de los *pehuenches* toda la faldía oriental de la cordillera andina, desde el río Atuel, en el sur de Mendoza, hasta el lago Huechu Lafquén, en el sur del Neuquén. Posteriormente, en el siglo XIX, a pesar de que los *pehuenches* ya se habían expandido en ambos lados de la cordillera, el gentilicio sólo fue usado por los chilenos, para determinar exclusivamente a los indios nativos de la región del *Fehuén Mapu neuquino*, que era la que comprendía la cuenca del río Neuquén.

En la época de la conquista de este territorio por la expedición de Roca y después por la de Villegas, se anota una precisión regionalista en la designación, pues a los *pehuenches*, que se les tenía por primitivos, no en el

orden étnico, sino en el cronológico, a partir de su descubrimiento, se les comienza a llamar *pehuenches*, que significa "gente del norte"; queda el gentilicio *pehuenche* para individualizar a los del centro de la cordillera del Neuquén, que es realmente donde predomina el *pehuen*; y el de *huilliches* o *manzaneros* para distinguir a los indios del sur. Debe entenderse sin embargo, que a los que se llamó *huilliches* en el Neuquén, atendiendo a su situación regionalista, en el sur, pues *huilli* quiere decir "sur" y *che*, "gente", constituyen la mayor parte de la corriente *mapuche* o *araucana* y *huilliche* serrana de Chile, que emigró al Neuquén, facilitada por los pasos bajos de la cordillera del sur, para pasar después al resto de las pampas argentinas. Basándose en que todos estos indios pertenecen al mismo etno, Latcham ha propuesto la denominación de *picún pehuenches* para los del norte y *huilli pehuenches* para los del sur.

La nación *pehuenche*, reducida en la actualidad a cinco millares de individuos que moran sobre los cerros de la provincia del Neuquén, tuvo su mayor auge durante los siglos XVI a XIX, a juzgar por las referencias que nos han dejado los historiadores y cronistas.

Entre los autores chilenos que más se han destacado y formulado hipótesis y aun doctrinas en el estudio del origen y expansión del indio *pehuenche*, debemos mencionar a Ricardo E. Latcham, Tomás Guevara y Juan E. Durand. Entre los argentinos, nombraremos al doctor Osvaldo Menghin, doctor Juan Schobinger, doctor Milcíades Alejo Vignati, Antonio Serrano, Robert Lehmann Nitsche, Salvador Canals Frau, Teodoro Aramendis, José Imbelloni y otros.

Han sido muy pocos los elementos para fundamentar estudios sobre el origen, cultura y lengua de los primeros *pehuenches*, pero es mucho lo que se ha divagado en base a interpretaciones a veces contradictorias, en la búsqueda de la verdad. Esta, por la misma naturaleza del asunto, por la ubicación casi inabordable del supuesto habitat legítimo y el lapso de tiempo transcurrido, resulta muy difícil de hallar. Es de desear que las investigaciones arqueológicas que han comenzado a tomar incremento en la provincia del Neuquén, consigan, por una vía más objetiva, y dentro de su mismo escenario, complementar los estudios todavía poco convincentes. Una compulsa

exhaustiva de las crónicas e investigaciones antropológicas y arqueológicas, enriquecida con la aplicación de los métodos modernos, y lo que podría suministrar todavía el estudio de la lengua *araucana* con las modalidades dialecticas que aún subsisten, llevaría a la aclaración de este capítulo. Resultaría muy interesante como contribución a la génesis del etno argentino.

Ubicación de los pehuenches.—Entre los años 1563 y 1584, los cronistas, empezando por Mariño de Lobera, los ubican al oriente de los Andes, entre los grados paralelos 34 y 1/2 y 38, que corresponde geográficamente, a la región de Varvarco y Alto Neuquén, frente a Chillán.

En 1594, según Miguel de Olavarría y en 1627, año en que hace su expedición punitiva contra los *pehuenches* neuquinos el capitán Juan Fernández, ya se les observa en los valles interandinos, siempre en la latitud mencionada, pero con predominio en el Neuquén.

En 1651, año de la expedición pacificadora que hace el P. Rosales por vía de la Villa Rica y paso Palmún a Epu Lafquén, anota que al norte de esta región, que es la de los *puelches*, se han ubicado algunos *pehuenches*. Recibe quejas de aquéllos, sobre que les atacan y no les dejan vivir tranquilos y Rosales promete apaciguarlos. Y así sucede en efecto, porque dos años después, en la segunda expedición, ya los encuentra unidos contra el enemigo común: los esclavistas Salazar, cuñados del gobernador Acuña, los que para apresarlos se valían de la concurrencia mercenaria de *huilliches* serranos y *chilotes*. En ese mismo año de 1653, Rosales los encuentra también en Nahuel Huapi, lo que quiere decir que, en el lapso de un siglo, se han expandido desde Pichachén hacia el sur, unas ciento treinta leguas en longitud, en una anchura de una legua y a veces media.

En 1729, Jerónimo Pietas confirma esta ubicación y agrega que había 19 reducciones con 2.780 indios, pero no menciona la ubicación primitiva en el Alto Neuquén.

En 1751 y 1752, el misionero Bernardo Havestadt los encuentra en el lado chileno, cerca del río Cautín, donde invernan en una especie de "Asilo" y en el territorio neuquino y sur de Mendoza entre los grados 34 y 38, es decir, entre Diamante y Pino Hachado, y refirma que los *pehuenches* permanecían en sus antiguos aduares.

Lo mismo certifica posteriormente el P. Espiñeira, puesto que creyó necesario edificar una capilla a orillas del río Rarin Leuvú, actual Guanacos, cuyas ruinas vio don Luis de la Cruz en 1809.

En 1774 y 1775, respectivamente, Falkner y Cano y Oimediella, levantan sus mapas y sitúan a los pehuenches a lo largo de la cordillera neuquina, corroborando las informaciones anteriores. El de Falkner, los hace llegar, por el sur, solamente hasta el lago Huechu Lafquén, al igual del de Cardiel, y modifica la denominación, pues los clasifica en *molu picunches*, *molu pehuenches* y *molu huilliches*, considerándolos según su parecer, de proveniencia *moluche* o chilena.

En 1863, ya en la segunda mitad del siglo XIX, Fox los ubica solamente entre el Atuel y el Alamitón, pero ya en el último cuarto del siglo XVIII, Amigorena, en Mendoza, y Ambrosio O'Higgins, en Chile, habían bregado por inducirlos a la civilización y conseguido su alianza contra las irrupciones que hacían los huilliches del Neuquén, acompañados de los indios de Chile y ranquelches de las pampas argentinas, para asolar las provincias del sur del virreinato del Río de la Plata.

En la actualidad quedan algunos ejemplares legítimos en los siguientes puntos: Los Miches, Colipill, El Huecú, Colibueco, costas del Agrio, Catanill y costas del Nahuel Mapí, afluente del Aluminé. No contando los de proveniencia chilena, que se llaman a sí mismos *mapuches*, ni las generaciones jóvenes ya muy mestizadas, que tienden a desligarse del acervo genuino, los pehuenches legítimos apenas llegarán a dos mil almas. Los demás aborígenes del Neuquén, que ocupan la zona de los Parques Nacionales en la provincia y orillas del río Limay, alcanzan a poco más de tres mil, según la memoria del gobierno del Neuquén del año 1954.

Recapitulando:

1. En tiempos de la conquista española, siglo XVI, los pehuenches ocupaban exclusivamente las faldas orientales de la cordillera, entre los grados 36 y 38, es decir, desde Barrancas a la zona de Loncopué.

2. Durante el siglo XVII, algunas tribus pasaron a los valles interandinos de la misma zona, sobre todo al valle del Bio Bio, desde Lonquimay a Santa Bárbara que

corresponde en nuestro Neuquén desde: frente a Norquín hasta frente a Las Lajas, y también se corrieron hasta el norte del lago Huechu Lafquén. En la misma época se observa una corriente araucana o mapuche que se encamina hacia nuestras pampas.

3. En el siglo XVIII, cuando ya a los indios de la mitad sur del Neuquén se les comienza a llamar *huilliches*, se les encuentra en cantidad bastante apreciable en toda la cuenca del Aluminé, las riberas del lago Huechu Lafquén y región de Junín de los Andes, hasta el Nahuel Huapi.

4. En el siglo XIX, los indios sureños del Neuquén prefieren llamarse *manzaneros*, posiblemente para que no se los confunda con los huilliches chilenos. Su hábitat se encierra entre el Huechu Lafquén y los ríos Chimehuín, Colluncura y Limay.

Cómo eran los pehuenches.—Las primeras referencias sobre los pehuenches nos han llegado a través de Mariño de Lobera, capitán y cronista español que acompañó a Pedro de Leiva en su expedición exploradora a la zona extendida entre el paso de Pichachén y el de Codigüe. Al trasponer los Andes, este capitán observó que los numerosos indios que iba encontrando diferían notablemente, por su aspecto, de los mapuches de Chile.

Todos, sin excepción, eran altos, delgados y sueltos, aunque no menos dispuestos y hermosos, por tener los ojos grandes y rasgados y los cuerpos muy bien hechos.

Agrega Latcham que según esta descripción, "se asemejaban más a los chiquillanes y a los huarpes del sur de Mendoza y que parece casi seguro que es en esa raza donde se tendrá que buscar los orígenes".

Continúa informando Lobera que se mantenían de piñones sacados del árbol llamado por ellos *pehuén*, con cuyo fruto hacían el pan, el vino y los guisados, y que los conservaban durante el invierno en silos subterráneos. Que los mismos indios habitaban también más al norte y hacían incursiones a las haciendas ubicadas entre el Maule y el Itata, en Chile y también a las tribus de los indios pacíficos de las orillas del Nuble, a los que raptaban sus mujeres e hijos. Por ello, en 1583, se fundó a orillas del río Chillán el fuerte de San Ildefonso, que fue quemado por los mismos pehuenches pocos años después.

Según la descripción que, entre otros autores, hace de ellos el abate Molina, vivían en toldos de cuero, dispuestos en círculo, los que mudaban tres veces al año, de acuerdo a las estaciones y al tiempo de recolección de los piñones. Vestían también de manera diferente a la de los indios de Chile. Usaban una manta llamada *chamal*, que cubría sus muslos hasta las rodillas; poncho y casquete, a la manera de sombrero, hecho de cuero y eran los únicos indios que usaban calzado, a modo de botas, que fabricaban con el cuero de las piernas del guanaco y posteriormente de las de potro, con el pelo hacia adentro y cosidas en la punta.

A pesar de ser tan valientes aventureros y exogámicos, usaban pendientes en las orejas y se teñían los rostros, brazos y piernas con diferentes colores. Las mujeres usaban también pendientes, pectorales, profusión de collares y alicorcas de chaquiras o cuentas en brazos, muñecas y tobillos. Se adornaban y pintaban hábilmente, haciéndose un tocado muy cuidadoso que terminaba en dos trenzas sujetas con sartas de chaquiras y cascabelos. Eran, por lo demás, muy laboriosas y hábiles tejedoras.

Las armas de los pehuenches eran flechas para la caza y laques o boleadoras que enrollaban a la cintura. Usaban también machetes y sables, pero nunca se supo cómo se proveían de ellos. El alimento, además de los piñones, papas silvestres y frutos de los campos, como el solipe, el piquillín, el molle y la murtilla, era carne de caballo, especialmente la de yegua, guanaco, avestruz, liebre, venado, etc.

Se gobernaban nombrando un *gülmén*, al que a su muerte le sucedía el primogénito o el que designara la comunidad. Psicológicamente, eran inquietos, nómades, pero industriuosos y hábiles comerciantes.

La lengua que se le conoció, al descubrirsele, no era la araucana. En el siglo XVII, sin embargo, la habiaban, pero no se sabe si ella fue aprendida de las mujeres que robaban a los mapuches o bien fue consecuencia de la araucanización continuada en un lapso de un siglo. Eran muy orgullosos y soberbios y mantuvieron siempre su independencia de la nación araucana. Cuando se les invitaba a los malones, no aceptaban y sólo en el siglo XVIII, en 1784, accedieron a concurrir como oyentes a un parlamento chileno, sin requerir voz ni voto. Nunca

quisieron crearse compromisos que significaran reciprocidad, acatamiento y menos sumisión.

Cómo eran los huilliches.— El blanco los conoció como *parcialidades de pehuenches* ubicadas al sur, que se intermezclaban con araucanos. Pietas en 1729, y después de él Claudio Gay, ilustre historiador y sabio francés, nos han dejado datos muy fidedignos del huilliche, aplicables al indio de la misma estirpe, oriundo del sur del Neuquén, plena región de los actuales Parques Nacionales.

Los españoles de la colonia, a los indios del sur de la cordillera chilena, llamaban más particularmente: *huilliches serranos* y a los de tierra adentro, simplemente *araucanos*. Estas dos estirpes, mezcladas a los *puelches* y *pehuenches*, fueron las que determinaron el gentilicio *huilliches*, ya en boga en la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX, para los indios sureños del Neuquén, a los que también se les llamó *manzaneros*, por imponer ellos mismos esta denominación.

Estos se regían en sus costumbres por un código oral, tradicional, llamado *Admapu*, que determinaba la forma en que debían llevar su vida. Este código, al que hoy llaman Reglamento, es todavía tenido en cuenta por los actuales aborígenes, pues la estirpe *araucana* y la *neuquina* *araucanizada*, manifestaron mucho respeto por el acervo de sus mayores.

La vestimenta de los huilliches era calzón corto o *charahuilla*, que le llegaba hasta las rodillas, y poncho. No usaban sombrero ni casquete como los pehuenches. Tampoco usaban calzado. Las mujeres llevaban las mismas prendas que sus congéneres del norte es decir, las pehuenches. El alimento era: pescado, legumbres y cereales, que solían cultivar, y frutos de sus campos, entre los que mencionaremos las manzanas, la vid silvestre o parrilla, las fresas o frutillas, la murtilla, el melchay o calafate, el maqui, la fruta del coihue, llamada *dihueñe*, hongos comestibles, raíces de *Huto* o amancay, etc. Los prótidos eran suministrados por la carne del guanaco, el huemul, el venado o *pudu*, el avestruz, la *marra* o liebre patagónica, la vizcacheta, el jabali y las aves de caza.

El gobierno era ejercido por dos clases de caciques: el *toqui gülmén* para casos de guerra, como lo fueron *Llanquítur* y *Huerahueque* en sus malocas contra los pehuen-

ches, a fines del siglo XVIII y el *pülgen gülmén* encargado de hacer correr la flecha, que era el aviso precursor de la acción a librarse. Agregaremos que entre los pehuenches, cuyo gobierno era controlado por los españoles, hubo además el *Apo gülmén*, llamado también el *huinca gülmén*, por recibir de un jefe huinca o cristiano el bastón de mando, que significaba el reconocimiento como gran cacique de parcialidad. El huilliche nunca quiso reconocer autoridad alguna del blanco.

Los *huillich pehuenches* llegaban por el norte, hasta una línea imaginaria que, desde la porción transversal del Agrio, se extendía hasta Lonquimay, en las cercanías del actual paso de Pino Hachado. El río *Picún Leuvú* (río del norte), señala una toponimia impuesta por el huilliche, ya que se encontraba al norte de su territorio; del mismo modo, el río de antigua denominación *Huillileuvú* (río del sur), anotado así por Gay en su atlas de 1856, y que es el actual *Covunco*, denota una toponimia norteña o *picún pehuenche*.

Ya hemos dicho que actualmente no acostumbra llamarse huilliches los indios sureños del Neuquén; reservan este gentilicio para los que quedan al sur del Nahuel Huapi. Dicen que ellos son *mapuches*, queriendo evidenciar con ello su origen chileno. Los escritores actuales han estimulado esta impresión, porque como la palabra *mapuche* expresa: "gente de la tierra", le atribuyen esta denominación como acepción legítima, pero históricamente no es así, porque *mapuche* es legítimo gentilicio chileno, adoptado por aquellos indios que no han querido aceptar la generalizada denominación de *arauquinos*, impuesta por el español de la colonia.

Cómo eran los puelches.—El historiador José T. Medina en su libro intitulado *Biblioteca Hispano Chilena*, dice que en mayo de 1614, don Pedro Cortés de Menroy, Maestro de Campo del Reyno de Chile, escribió al rey y entre otras cosas le decía "que a la otra parte de la cordillera nevada, a las espaldas de la Villa Rica, y a treinta leguas de ella, convenia fundar una ciudad". Agregaba que la provincia se llamaba "de los puelches", que era muy importante y que los indios no estaban encomendados; "que convenia poblarla porque estos puelches acudían a inquietar a los indios chilenos que estaban de paz y ayudar a los de guerra por premio y paga; que los fugi-

tivos de la ciudad Rica, Valdivia y Osorno, se valían de ellos pasando a sus tierras". Y terminaba: "Hay disposición buena para esto, por ser buena la tierra, de buen temperamento y abundante, y ser los indios más de seis mil".

De estos indios que han ocupado un área tan extensa del territorio argentino, muy poco es lo que se sabe. ¿Se les llamaba *puelches* (*puel*, este, *che*, gente), porque vivían al Este de la cordillera o este punto cardinal recibió el nombre de *puel* por ser morada de los puelches? "Rumbo al puelche" decían los expedicionarios cuando se dirigían al Neuquén, expresando con ello la denominación del *puelche curú* o viento del este. Sólo se sabe que eran distintos de los pehuenches y distinta su lengua a pesar de vivir junto a ellos.

Eran sujetos corpulentos, zafios, introvertidos (*quimoluches*, les llamaban los pehuenches, que significa: gente que no sabe). Sin embargo, el cronista Pietas dice que sus costumbres eran iguales a las de los pehuenches, pero no olvidemos que este viajero los conoció siglo y tres cuartos después de descubrirlos Lovera. Crean más en el Demonio que en un dios bueno. Cuando pasar días en que no se ve a ningún indio y alguien pregunta por él, responden muy contentos: *Duma yetuy Ahuú*, que quiere decir: "Ya se lo llevó el Diablo".

Vivían en casas hechas con cueros de yegua pintados y cosidos con nervios. Se mudaban de residencia como los gitanos. En 1729 eran 13 cuadrillas con 500 indios, según Pietas, pero hay que pensar que ya habían emigrado a las pampas de Buenos Aires. Siempre vivieron arrimados a las cordilleras, pero se vieron al sudeste de Mendoza y en las costas del Atlántico. Sus correrías eran desde el cerro Payén hasta el lago Nahuel Huapi, es decir, 150 leguas. Eran de carácter muy versátil; por esc mataban o peleaban o hacían amistades cuando se los antojaba. Sin embargo apreciaban mucho a sus mujeres e hijos. Cuando no los tenían, pagaban a otros para reemplazarlos como maridos. Se vestían con una piel de guanaco o gato montés cosida con nervios mediante una muy curiosa costura. Se embijaban la cara de negro en señal de duelo, a diferencia de sus vecinos, los *poys*, que se saaban los brazos. Sus armas eran flechas y laques, como los pehuenches. Se alimentaban con carne

de guanacos y avestruces, que cazaban mediante muy buenos caballos y gaigos. Se embriagaban con chicha de molle o *miche*. Estos eran los indios que particularmente cazaban, para esclavizarlos, los tristemente célebres Ponche de León, Salazar, Villarreal y Verdugo, en los tiempos del P. Rosales, es decir, a mediados del siglo XVII.

Cómo eran los chiquillames.—Es muy poco también lo que se sabe de estos aborígenes que habitaban inmediatamente al este de los pehuenches del norte del Neuquén.

Latham ha realizado una intensa búsqueda, de la que para nuestro asunto sólo mencionaremos que eran criollos de la región del Diamante, en el sur de Mendoza, donde comerciaban con los querandies de Buenos Aires, e indios de Chile, a los que vendían muy buenos cestos y artículos de cuero muy bien trabajados.

De ese primitivo asiento, se corrieron posteriormente al nordeste del Neuquén, donde en 1584, ya los españoles de Chillán hablaban de su presencia y aun de sus incursiones a la región, acompañando a los pehuenches. Algunos topónimos de la cordillera del Viento, de dudoso origen, tales como Domuyo, Tucuyo, Cayanta, Yumu Yumu y otros de inubicable filiación, si no son quechuas, pueden ser de origen chiquillame, pues tenían lengua propia.

Erán individuos de tipo espigado, como los pehuenches, sobrios, pacíficos y laboriosos. No parece que constituyeran una tribu numerosa en el Neuquén.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL INDIO DEL NEUQUÉN DE HOY

Dos requisitos se imponen al investigador que quiera adentrarse con éxito en el alma del indio del Neuquén en los actuales tiempos.

Primero: Junto con una cultura humanística general y un espíritu comprensivo y fraternal, debe poseer la lengua araucana en la mayor amplitud posible, no tanto para hablarla, cuanto para conocer su mecanismo etimológico y formativo.

Segundo: Recorrer la cordillera neuquina donde todavía quedan vestigios de lo que fueron las antiguas tribus, para ponerse en contacto con los aborígenes que, por su

ancianidad, puedan suministrar una información fidedigna sobre lo que les ha quedado de sus tradiciones y acervo.

De este modo le será dado apreciar:

1º Que el indio del norte o *picún pehuenche*, tiene un léxico mucho más limitado que el del sur. Comparando ambas situaciones mediante una lectura araucana, se comprobará que conocerá mayor suma de términos el indio del sur, que el del norte.

2º Que en el lenguaje hablado, se perciben muchos giros y expresiones idiomáticas regionales y, por tanto, intraducibles para los no iniciados. Lo he podido comprobar: en el norte, con el paisano Antical de Taquimilán, y Antefir y Huaiquillán de Los Miches; en el sur, con el mapuche Lefifir, de la región aledaña a San Martín de los Andes; y en el centro, con Huenufil y Antemán, pehuenches de Nahuel Mapí, sobre la cuenca del Aluminé.

Todos coinciden en afirmar cuanto dejo expresado, mediante ejemplos apropiados. Así fue como Antical me relató que, cuando fue llamado al servicio militar, que lo hizo en la ciudad de Neuquén en 1910, ocurriole observar que en muchas ocasiones no lograban entenderse entre sí los aborígenes del sur y norte de la provincia, ni estos últimos con los de la Pampa Central y provincia de Buenos Aires. Así por ejemplo, la expresión: ¿Qué le vamos a hacer?, en Aluminé se dice: "Tamayú" y en San Martín de los Andes: "Che mu afún". Otro ejemplo. La frase: "Eres muy bonita, por eso te quiero", en el norte del Neuquén se dice: *Cúmet domo tutelo nga rume ayúinchin*; en Aluminé: *Na ca mé domó nai felú*; y en San Martín de los Andes: *Cúmet zomó nga rumé ayúlinche neimi*.

3º Que los *picún pehuenches* son menos imaginativos que los *huilfit pehuenches*; no se inclinan, como éstos, a componer o inventar cuentos; son también menos tradicionalistas y no han tenido interés en mantener el culto por las costumbres, ritos, ceremonias y supersticiones.

¿De qué provienen estas diferencias? Según mis observaciones se deben:

1º Para el *pehuenche*:

a) Al aislamiento en que se ha visto obligado a vivir con respecto a otras tribus y centros poblados;

- b) A una introversión idiosincrásica adquirida a fuerza de muchos padecimientos físicos y morales y al ambiente hosco de sus serranías;
- c) Mantuvo, sin embargo, en mayor grado de pureza su lengua, en lo que se refiere a la fonética y construcción clásica, como consecuencia del aislamiento mencionado;
- d) A que experimentó, antes que el huilliche, la influencia deprimente del blanco, de quien aceptó la dependencia con menos violencia que aquí, que fue más belicoso y rebelde;
- e) A su extrema pobreza, pues apenas si puede vivir entre los ríscalos a que se le obligó a reducirse, al desposeérsele de la tierra útil, donde ve a terratenientes de origen blanco, explotar el suelo que le pertenecía.

2º El *huilliche*, en cambio, aceptó más fácilmente la influencia mapuchizante de sus congéneres de allende la cordillera, debido a lo siguiente:

- a) La facilidad de la intercomunicación por los pasos bajos de la cordillera;
- b) La emigración lenta y persistente del mapuche, que facilitó el cruzamiento, la concurrencia para las acciones bélicas y asaltos a las poblaciones y la desaprensión derivada del gregarismo, de la complicitad en el delito y de la comunidad de pensamiento heredada de los mismos antepasados;
- c) La falta de una acción argentinista compensadora cual la que tuvo el picunche desde el siglo XVIII. Por tal causa ha llegado su descendencia a desestimarse su origen *pehuenche neuquino*, para llamarse a sí misma *mapuche*, tal cual se llama el *indio chileno*, de quien se sabe semidescendiente, con todas sus virtudes y defectos, pero sin su gloria;
- d) Enriquecimiento de su lengua por aditamento de los dialectos *valdiviano*, *panguipulliano* y *chilote*, que se debe a la vecindad a estas regiones del sur de Chile, a lo que todavía añadió, más que el *picún pehuenche*, vocablos de la remanencia *pampa*;
- e) El medio ambiente, que es propicio para desarrollar el arte autóctono, por disfrutar del regalo de una naturaleza de excepcional belleza;

- f) A que vivió más en relación con el blanco, quien pobló preferentemente su zona, que fue mejor dotada en pastos y bosques.

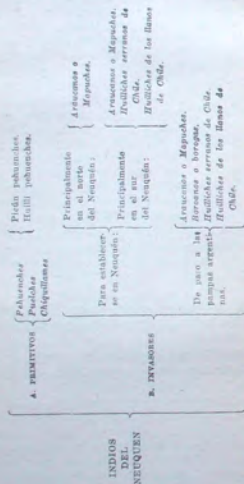
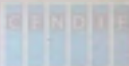
Sin embargo, los *pehuenches* y *dicentes mapuches*, del Neuquén, tuvieron una virtud en común y fue la de su orgullo innato de raza, que no les permitió aceptar ofrecimientos que significaran protección ni ayuda, así fuese de parte de caciques, como de gobierno que no fuere el de su patria. Y esto bien vale un reconocimiento que no se ha señalado todavía.

Las conclusiones que de todo lo dicho se desprenden, son las siguientes: 1º Los *pehuenches* fueron encontrados en mayor profusión por los españoles de Chile, en la zona norte del Neuquén. Las migraciones chilenas del Arauco, llanistas y huilliches serranos de allende la cordillera, no permitieron una radicación más estable de los *pehuenches norteros*, en la cuenca del Alumín y del Limay. No obstante, aquí se añora y se canta al *Pehén Mapu Cushé* o sea a la "vieja tierra del Pehén" que dio su nombre o apodo al grupo étnico *pehuenche*.

2º Los *huilliches* forman un complejo de *pehuenche*, *puelche* e *indios emigrados de Chile*. Se los llamó *huilliches* en razón de su ubicación al sur de los *pehuenches* y acaso por provenir, en su mayor parte, de los *huilliches* chilenos.

3º Los *puelches* se confundieron con los *huilliches*, los *tehuelches*, los *indios pampas autóctonos* y posteriormente con los invasores.

4º Los *chiquillames* desaparecieron como raza o nación, probablemente desde el siglo XVII.



GREGORIO ALVAREZ.

Marco M. de Avellaneda

El 5 de mayo de 1834, la Universidad de Buenos Aires otorga el grado de doctor en leyes a Marco M. de Avellaneda, "después de haber prestado juramento de defender la libertad de este país —dice el acta respectiva— bajo el régimen representativo republicano y único imperio de la ley". Una semana antes, el temeroso gobierno, más interesado en no excitar a la barbarie que en honrar a la civilización, había obligado a reembarcarse al ex presidente argentino don Bernardino Rivadavia, recién llegado de Europa, y sobre el cual no pesaba condena ni proceso de ninguna especie; y a la noche siguiente, un grupo de enmascarados había recorrido el centro de la ciudad, descargando sus tercerolas entre vitores a don Juan Manuel de Rosas y amenazas a los enemigos de la Restauración. La muerte de un estudiante, caído en la calle, fue señal monitoria de un régimen político que suprimiría el pensamiento cortando cabezas.

El nuevo diplomado es un joven catamarqueño de veintitún años. Ha escrito su tesis sobre la pena capital, y desarrolla en sus páginas esta proposición: "La sociedad tiene el derecho de infligir la pena de muerte; pero la justicia, de acuerdo con la humanidad, reclama su proscripción". Léase en una de dichas páginas: "Apenas hemos llegado a una edad provechosa, y ya el mundo, sus preocupaciones, los vínculos de la sangre y de la política nos exigen la muerte con frecuencia. Ya la patria nos manda arrostrarla en medio de los batallones enemigos; ya el honor nos la impone como un deber, ya la libertad pide que la encontremos en la defensa del derecho y la miremos como una gloria..." Y poco más adelante: "La pena de muerte en las manos de un déspota es un efecto de la depravación del alma, y no el resultado de la necesidad de garantizarse y conservarse". Las últimas palabras del estudio expresan una esperanza generosa: "Me asiste el fausto convencimiento de que no está distante el día en que la generación a que per-

tenezco proclame este gran principio: *La Nación Argentina reconoce la inviolabilidad de la vida humana*".

Hijo único de don Nicolás de Avellaneda y Tula —miembro de la Asamblea de 1813, primer gobernador de Catamarca en 1821, representante en el Congreso de 1826— y de la dama cordobesa doña Salomé González y Espeche, residentes en Tucumán, Marco Manuel ha hecho sus estudios preparatorios en el Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires. Sus condiscípulos de la Universidad lo quieren y admiran; bromean cariñosamente con motivo del abultado abdomen que lo "apetiza"; pero le llaman Marco Tulio, porque une el don de la elocuencia al amor de los clásicos latinos. Ha recibido, como aquellos, el óleo filosófico en la cátedra del doctor Diego Alcorta, y el bautismo romántico en la comunidad poética y cívica del autor de *Los consuelos*. Escribe versos; pero su pluma los abandona para defender las libertades públicas en *El Amigo del País*, adversario de *El Restaurador*, periódico que redacta con Juan María Gutiérrez y Ángel Navarro. Además de éstos, sus amigos cotidianos son Juan Bautista Alberdi, Vicente Fidei López, Juan Thompson, Félix Frias, Marcos Paz: ardiente juventud que recita a Byron y a Hugo, que lee a Chateaubriand y a Lammenais, que se desvela entre ecléticos y sanseimonianos, que venera los principios de Mayo y admira a los héroes de la Independencia y observa con desconfianza la absorbente fascinación que ejerce Rosas desde su tienda militar del desierto. Pero los padres del joven abogado lo esperan en Tucumán, y renuncia a las seducciones del Plata para irse a vegetar en una aldea del Aconquija.

Desde aquel destierro mantiene correspondencia epistolar con sus amigos y escribe artículos para la prensa porteña. Uno de éstos hiere a alguien del grupo, y Juan María Gutiérrez reacciona en forma violenta y privada contra el ausente. Dos meses más tarde, y en carta al mismo destinatario que recibiera el *impromptu*, depone su ardimiento: "Ayer he recibido una carta de Avellaneda, cuyo asunto le hace honor, porque tiende a vindicarse y ha agradado mucho a mis amigos, a quienes la he mostrado... Avellaneda ha tenido derecho para escribirme insultos y vituperios, pero se ha portado como un joven ilustrado y que sabe lo valioso que es un amigo

para perderlo sin tocar antes todos los resortes del acomodamiento..."

Pronto siente Marco Tulio la asfixia del medio aldeano. Procura, sin resultado, "arrancar" a sus padres. Contrae entonces matrimonio con una bella del lugar, Dolores Silva, y con ese motivo recibe de Gutiérrez un tanto epitalámico que, según el comentario del autor, será "el estallido que vuelva a ligar nuestra amistad". El hogar dichoso no logra vencer la monotonía lugareña. Una conformidad engañosa se expresa así, en carta a Alberdi, el 30 de junio de 1838: "Ninguna aspiración me atormenta y he adquirido el triste convencimiento de que nunca será más de lo que soy al presente: un colegial oscuro". Envidia la "cabeza llena de proyectos" del amigo tucumano, "las nobles ilusiones de la juventud", para el desvanecida, y termina por exclamar: "¡Qué cruel es renunciar a toda aspiración después de haber consagrado un tercio de la vida a la adquisición de los medios de elevarse del nivel en que el vulgo piensa y siente!" Quince días después confiesa al mismo amigo que no puede "sofocar completamente la ambición de ser algo u olvidar la esperanza que concebía de mí mismo". Sólo cuenta veintitrés años. A los veinticinco, preside la Sala de Representantes de la provincia y es uno de los abogados más diligentes de su foro. El descontento pasajero, la renuncia prematura que trasunta sus carias amargas y retonzonas, y que su actividad contradice, son ligeras sombras del pensamiento que el corazón ignora.

Nace su primer hijo, que llevará el nombre del abuelo paterno; y tampoco ese júbilo amengua aquella inadaptación quejosa. La sociedad en que actúa "se compone de unos cuantos clérigos y frailes que ejercen el monopolio del saber, y de un gran número de esos hombres frívolo destinados a morir como viven y mueren los naranjos", escribe en 1838. El año anterior ha sido fecundo para la vida espiritual porteña con la publicación del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de Alberdi, y el triunfo de las *Rimas* de Echeverría, y la inauguración del Salón Literario que irradiaba hasta las provincias fulgores de ateneo nacional. En cambio, el desterrado siente languidecer su vocación por las letras. Juzga despectivamente los versos que acaba de componer a la muerte del obispo de Camaco, don José Agustín

Molina: "¿Qué otra cosa podía escribir un hombre rodeado de gentes que no habían más que de lienzo?... Mi bilis no está buena por ahora". Llega a detestar los libros; se muestra indiferente a todo. "Abandonado a mí mismo y a mis propias fuerzas, siento una abundancia de vida que me desespera". También la naturaleza desborda a su redor, sofocante, enervante: "Esta vegetación lujuriosa, este aire embalsamado que respiramos, predispone a la melancolía... Yo tengo mis accesos misantropicos y mis retazos de romanticismo..." Se analiza con el celeste morboso de un *enfant du siècle* y llega a esta conclusión local: "La calma de los tucumanos es como la calma de los enamorados: pereza en el cuerpo, pero al mismo tiempo una sensibilidad exquisita y mucha actividad en el espíritu. La facultad de padecer tiene energía aun durante el sueño". Mas a renglón seguido, con juguetona transición que revela su juventud bulente, transcribe el discurso que acosa de pronunciar como presidente de la Honorable Sala, al recibir en ella al gobernador Heredia. Se jacta de haber hablado en un tono de proclama que hubiera cohibido, tal vez, a los porteños, y subraya que el mensaje del mandatario no ha comenzado con el lema rosista, sino con estas palabras: "Ya no hay divisiones, ni odios de partidos, ni anarquía".

El 8 de julio de aquel año 1838, en Buenos Aires, un numeroso grupo de jóvenes, casi todos universitarios, ha prestado juramento al "dogma" de la Asociación de Mayo, creada por Esteban Echeverría. La juventud intelectual del interior del país se adhiere y ramifica la fundación. Avellaneda le entrega su espíritu. Pero también la tiranía extiende sus tentáculos por todo el territorio y prepara la guerra contra Bolivia. El gobernador Heredia, que iba a ser el general de sus fuerzas, cae asesinado. La derrota del dictador boliviano por el ejército chileno disipa el peligro internacional. Sucede a Heredia en la gobernación de Tucumán don Bernabé Piedrabuena, quien nombrará al doctor Avellaneda su ministro general. El nuevo gobierno, nunca reconocido por Rosas, termina por prescindir de él, con temeraria decisión. Y el 24 de septiembre de 1840 el Congreso de agentes de los gobiernos del norte, reunido en San Miguel del Tucumán, suscribe un acuerdo por el cual los gobiernos de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca y La

Rioja se obligan "a concurrir con las fuerzas y los recursos de sus respectivas provincias, sin ahorrar sacrificio alguno, para repeler cualquier invasión extranjera, afianzar su orden interior, su independencia, instituciones y su libertad, sostener y llevar a cabo los pronunciamientos de abril y mayo contra el tirano don Juan Manuel de Rosas, y la organización del Estado".

La Liga del Norte está en marcha. Antes y después del Congreso, Marco M. de Avellaneda es el cerebro y el nervio de la coalición. De "estatura arrogante aunque pequeña" —como dirá Echeverría en su retrato poético que prefigura el estatuario—, toda la belleza varonil del joven de veintiocho años se concentra en la cabeza de ensortijados y renegridos cabellos. Amplia es su frente, la nariz regular, lleno y limpio el rostro, de añadida tersura, que no han vejado el tiempo ni el dolor. Pero los ojos, grandes y cálidos, en cuya expresión se adivina el carácter y la inteligencia, contienen y comunican el pensamiento enérgico antes que la palabra fluya de la boca armoniosa, de gruesos labios moldeados para la elocuencia. Hoy ministro, mañana gobernador de Tucumán, hombre múltiple en todos los momentos, da medula política a la alianza "defensiva y ofensiva", escribe proclamas y mensajes, desempeña misiones diplomáticas, crea recursos insospechados, arenga, persuade, ordena, forma milicias, discute planes militares con los generales La Madrid y Lavalle. No reposa, no duerme; anuncia que "no tiene tiempo ni para rascarse"; y una noche, a altas horas, cuando se lo cree descansando, alguien, que necesita comunicarse urgentemente con él, lo sorprende en su mesa de trabajo, a la luz del velón, traduciendo estrofas de Byron...

El ejército rosista invade la provincia. La lucha es imminente. Avellaneda deja en Salta a sus padres, a su esposa y a sus cuatro hijos —el último, de pecho— y corre a ocupar su puesto. Abarca rápidamente la situación y aconseja por carta a la familia que se traslade a Jujuy, donde, si fuesen derrotados los unitarios, se reunirá con ella para cruzar la frontera. Lo presiente, ya lo sabe, tal vez; y el sacrificio agiganta su actitud y da un acento personal a su proclama bélica:

"Soldados: estaba en Salta, escuché allí el clarín con que la heroica Tucumán convocaba a sus guerreros y

he corrido para participar de sus peligros, para cumplir mi juramento de perecer combatiendo por la gloria de mi patria y la libertad de la República. Yo cumpliré mi juramento. Los bárbaros no dominarán a Tucumán sino después de haber pisoteado mi cadáver".

Marco Tulio encuentra la concisión de sus clásicos para augurar el triunfo a los soldados del subtrópico: "¿Quién podrá vencernos si vamos a combatir entre los sepulcros de nuestros padres y la cuna de nuestros hijos?"

Los bárbaros pisotearon su cadáver. El general uruguayo Manuel Oribe, jefe de las fuerzas del tirano, destacó en su parte a Rosas, datado en Metán, la ejecución que había correspondido al gobernador Avelaneda: "Mandé cortar la cabeza, que será colocada a la expectación de los habitantes en la plaza pública de Tucumán". Así se hizo; pero manos de mujer la sustrajeron, con piedad heroica, para inhumarla en secreto.

Cayó la hermosa cabeza el 3 de octubre de 1841. Ese mismo día cumplió su primer lustro el primogénito, llamado por el destino a salvar cuanto hubo en ella de promisorio para la patria.

RAFAEL ALBERTO ARRIETA.

Los ingenieros agrónomos en la evolución forestal argentina

Pertenece a la provincia de Buenos Aires la honrosa iniciativa de implantar los estudios agronómicos y veterinarios en la jerarquía que les corresponde, y cabe asegurar que en el ánimo de los hombres de gobernar de la misma gravitó con indudable eficacia la autorizada palabra de un eminente hombre público, don Eduardo Olivera, primer agrónomo argentino, egresado de la Escuela Agrícola de Grignon (Francia), quien en 1868, por sus activas gestiones, obtuvo de la Legislatura provincial la sanción de la ley de creación de un Instituto agrícola.

En 1869 se encomendó a la Sociedad Rural Argentina, que presidía Olivera, determinar la mejor ubicación del Instituto; el 2 de mayo de 1870 dicha Sociedad informó al Poder Ejecutivo que de todas las propuestas estudiadas la más ventajosa era la formulada por el señor Francisco de la Serna, que ofrecía en venta una superficie de 739 hectáreas, en Santa Catalina, caracterizada "por un bosque de grande extensión, admirablemente plantado y de un crecimiento como no hay otro en la Provincia, que presenta, desde luego, el ejemplo más acabado de lo que puede hacerse para llenar esta tan grande necesidad sentida entre nosotros, de la implantación de bosques para obtener la mejor repartición de las lluvias y por consiguiente hacer posible la agricultura".

Esas manifestaciones, de evidente reconocimiento a los bosques, si bien con una gravitación sobre las lluvias hoy discutida y casi negada, pero sin duda cierta en cuanto respecta a la acción que ejercen en el clima, en el suelo y en la vida toda de la humanidad, han influido en el tema de este artículo que desea poner de relieve la intervención de los ingenieros agrónomos en la evolución forestal argentina.

Es sabido que el elemento humano y los recursos naturales constituyen los pilares sobre los cuales descansa

la prosperidad y el bienestar del mundo. Aquellas naciones que posean mayor cantidad de habitantes, con un elevado porcentaje de individuos moral, intelectual y físicamente dotados, serán más adelantadas y progresistas, siempre, claro está, que a su vez cuenten con los suficientes medios que proveen los recursos naturales.

Dichos recursos naturales se clasifican en dos categorías perfectamente diferenciadas: los renovables, integrados por suelo, agua, vegetales y animales, y los no renovables o mejor definidos como agotables, constituidos por minerales, petróleo, carbón, etc. Los renovables, como bien se entiende, están al servicio de la humanidad en forma permanente, mientras se los aproveche racionalmente, no sucediendo lo mismo con los recursos naturales agotables que, una vez extinguidos, no pueden ser recuperados.

La historia de la civilización evidencia que su desarrollo está íntimamente vinculado con la administración de sus recursos naturales renovables. Dentro del concepto conservacionista, el elemento de mayor importancia, en la protección de los recursos naturales renovables, lo constituye la vegetación, y al defender a ésta se protege el clima, el suelo, la fauna, las cuencas hídricas, etc. Tal vegetación se presenta en nuestro país en diversas formas constitutivas. Así, vamos de regiones esteparias caracterizadas por una cubierta vegetal herbácea, a otras netamente arbustivas, sabanas, montes xerófilos, bosques y selvas.

Cierto autor ha dicho: "Una de las riquezas más grandes de nuestro suelo son los bosques. Sin ellos no existirían arroyos, ni ríos, ni lagos, ni lagunas. Las fuentes todas de la Tierra se secarían al acabarse los bosques y el mundo se convertiría en un inmenso y candente desierto". Esta verdad irrefutable, hace siglos expresada por Aristóteles, Platón y Cicerón, en pensamientos que se proyectan como rayo de luz en la penumbra bárbara de los pueblos, se comprueba y ejemplariza en la historia de las naciones.

Por ello bien pudo Chateaubriand legar a la posteridad esta sentencia veraz, que es a la vez conpendio: "Los bosques preceden a las naciones; los desiertos las siguen"; y Baudrillard pudo decir: "La destrucción de los bosques es el signo precursor de la decadencia de las naciones".

No es posible fijar a ciencia cierta cuál era la superficie boscosa con que contaba el país al arribo de los

conquistadores y tampoco poseemos con exactitud ese dato en la actualidad, ya que el Mapa Forestal, que nos permitiría su conocimiento, aún se encuentra en trámite de concreción. Sin embargo, los antecedentes históricos nos dicen de la preocupación de los primeros hombres que vinieron a estas tierras, con relación a la protección de las diferentes formaciones vegetales. Bastaría citar, para destacarlas, las "Leyes de Indias", que contienen disposiciones que aún hoy tendrían validez de vigencia y aplicación. Igualmente, las actas del Cabildo de Buenos Aires, anteriores a mayo de 1810, incluyen ordenanzas tales como la del 2 de julio de 1550, que establece, por pedido del procurador don Mateo Sánchez "que no se corten los ejemplares de "algarrobo" existentes en los aleados del Riachuelo por constituir abrigo al ganado vacuno".

Extenso sería ocuparnos de todas las leyes y ordenanzas dictadas en aquel entonces sobre esta materia, que se fueron acumulando con el correr de los años como teóricas medidas de protección forestal, sin aplicación en la práctica, lo que diera origen a que el mismo Cabildo en 1619, consignara en una de sus actas "que los montes circunvecinos a esta ciudad estaban talados y gastados por la leña y madera que de ellos se había extraído".

El mismo espíritu animó a los primeros gobiernos patrios. Vemos así cómo la Junta surgida de la Revolución de Mayo, en razón del bloqueo de Montevideo, ordena al Cabildo fomentar el "ramo de los montes" y "facilitar un plantío general en los alrededores de la capital y de todas las poblaciones de su jurisdicción".

En 1823, Rivadavia reglamentó el corte de los montes e hizo obligatoria la replantación, y el 2 de agosto de ese mismo año, el ministro don Manuel José García dictó un decreto en el que se establecía que por cada cinco plantas que se extrajeran con destino a particulares se pague al Estado un décimo; en 1826, como consecuencia de la ley de enfiteusis, se determinaba "que no se admitirá denuncia alguna de tierras en enfiteusis que comprenda bosques o montes de propiedad pública o parte de ellos".

Y llegamos así, con medidas similares adoptadas por las autoridades que se sucedieron, a la presidencia de

Avellaneda, quien en 1879, por decreto posteriormente ratificado por ley del 9 de octubre de 1880, prohíbe toda corta, fabricación de carbón, extracción de materias textiles y tintóreas, sin permiso previo de la autoridad. Dicha ley fijaba normas para el aprovechamiento de los bosques y, lo que es más importante aún, se tendía a la conservación de la riqueza forestal, que cada vez era más afectada en su integridad.

Lamentablemente, todas estas medidas, desde aquellas de las "Leyes de Indias", las ordenanzas del Cabildo y las adoptadas por los gobiernos posteriores a nuestra independencia, tuvieron escasa aplicación en la práctica y sólo ponen de relieve preocupaciones que no se materializaron en el terreno de los hechos. Y digo que no se materializaron en los hechos, porque la acción destructora de los bosques argentinos siguió adelante, a pesar de las inquietudes de los hombres de ciencia, de los legisladores y de las instituciones que propendían a su conservación.

En 1913, el ingeniero Carlos Gallardo, Gobernador de Río Negro, con motivo de una reunión de gobernadores de los territorios nacionales, al considerar el despacho de la Comisión de Recursos Naturales, se expresó en la siguiente forma: "La comisión cree que se impone una legislación forestal que garantice la conservación de los bosques en aquellos sitios en que previo estudio hecho por especialistas en la materia, su existencia sea reconocida de interés general. Se están haciendo concesiones de bosques que se llaman "concesiones para la explotación de bosques" y, efectivamente, el término está perfectamente empleado, es una explotación y, perdónese me la expresión, es una explotación brutal de los bosques argentinos".

Podría continuar citando numerosas iniciativas, proyectos, etc., dirigidos a una mayor y mejor protección de los bosques del país, tal como el proyecto de Ley Forestal elevado en 1915, magnífico en sus alcances, pero que como otros no se traduce en realidad, quedando sólo como valioso antecedente para su consulta posterior al prepararse el anteproyecto que sirvió de base para la actual Ley número 13.273 de Defensa de la Riqueza Forestal.

Pero es indudable que no se careció de normas jurídicas en que basar la acción del Estado. La Ley número 4.167, sancionada en 1903, encomendó a la Dirección General de Tierras la atención del patrimonio forestal de la Nación. Solo treinta años después, en 1933, se crea la Sección Técnica de Bosques, iniciándose con ella la organización de un cuerpo de profesionales dedicados a los estudios y a las investigaciones forestales.

En 1938 se creó la Comisión Consultiva de Bosques, que integran representantes de las provincias, organismos oficiales e instituciones privadas, a la que se le encomienda el estudio de la situación forestal del país y la preparación de un proyecto de ley, cometidos que cumplió ampliamente elevando al Poder Ejecutivo un verdadero código forestal, que el Honorable Congreso no llegó a considerar.

Así, de un proyecto a otro proyecto, llegamos al año 1944 en que se crea, en el Ministerio de Agricultura y Ganadería de la Nación, la Dirección Forestal, siendo ésta, en realidad, la primera manifestación o reconocimiento en el país de la jerarquía e importancia del problema forestal, dándose concreción a un organismo específico destinado a considerar y avalar una política forestal nacional.

Esta larga trayectoria cumplida hasta la sanción de la Ley número 13.273 en 1948, ha sido de indudable retroceso para la conservación de nuestra riqueza forestal.

Sin pretender abarcar en este artículo lo amplio y complejo que resulta la consideración de la economía forestal de cada una de las regiones del país, que se caracterizan por sus superficies boscosas, me limitaré a hacer una referencia sucinta sobre las zonas que cuentan con masas boscosas naturales y que hacen en su gran parte el desarrollo de la política y originan la necesidad de técnicos forestales.

Se sabe que tales bosques naturales, e incluso en ellos todas las formaciones, ya se trate de bosques propiamente dichos, selvas, parques, montes, etc., se ubican en regiones apartadas de los centros densamente poblados. Así tenemos las Selvas Subtropicales, Misionera y Tucumano-Boliviana, el Parque Chaqueño, los bosques subantárticos, el Parque Pampeano-puntano, representados por masas forestales de importancia económica.

Pero no es posible negar la importancia de otras regiones cuya vegetación, si bien no ofrece las riquezas maderables de aquellas, tiene particular influencia, especialmente en lo que hace a la conservación y protección del suelo. Así, la Estepa Patagónica y el Monte Occidental son exponentes de una vegetación que cumple una función de importancia capital al defender esas tierras y hacer posible su aprovechamiento con explotaciones agrícolas y particularmente ganaderas.

He afirmado que es imposible estimar la superficie boscosa con que contaba el país al arribo de los conquistadores y aun en la época actual, por carencia del Mapa Forestal. El censo de 1914 daba una superficie arbolada de 106.700.000 hectáreas, habiéndose estimado que esa superficie alcanza hoy a sólo 70 millones de hectáreas, de las cuales 10 millones son inaccesibles. Significa que en sólo 45 años el país habría sufrido la pérdida de 37 millones de hectáreas de bosques.

Se hace necesario consignar que a pesar de las extensas áreas cubiertas de bosques naturales, además de las que han sido forestadas (180.000 hectáreas de eucaliptos, pinos, salicáceas, etc., de las que corresponde a la provincia de Buenos Aires la mayor representación) y a pesar de las inmejorables condiciones ecológicas para dar lugar a nuevas plantaciones forestales, el país no cubre sus necesidades de madera y subproductos, viéndose obligado a importar por valores anuales que oscilan entre los 160 y 170 millones de dólares.

La política forestal argentina se orienta a limitar paulatinamente tales importaciones, mediante el reemplazo de los productos forestales importados con el mejor y más racional aprovechamiento de los bosques naturales y con el fomento de la forestación y reforestación, en especial de especies coníferas, teniendo en cuenta la representación de éstas en el total de los valores de importación.

Retrocedamos ahora, en nuestra exposición, al año 1933, en que se creó la Sección Técnica de Bosques en la Dirección General de Tierras y Colonias. Esta dependencia contó con especialistas forestales extranjeros, pero cabe destacar que esa modesta Sección Técnica, así como la División de Bosques, tuvieron a su frente profesionales ingenieros agrónomos que evidenciaron no sólo ca-

pacidad, sino muy especialmente un acendrado entusiasmo y fervoroso cariño por todo lo concerniente a la protección y mejoramiento de los recursos forestales.

Con aquellos profesionales extranjeros y argentinos, verdaderos pioneros de la ciencia forestal en el país, se iniciaron otros jóvenes ingenieros agrónomos, que asimilando los conocimientos de aquellos fueron especializándose hasta alcanzar la preparación técnica y científica que es hoy reconocida. Ese grupo de ingenieros agrónomos, en su mayoría autodidactos en materia forestal, son los precursores, juntamente con otros que, si bien no actuaron en las reparticiones oficiales, lucharon en todos los terrenos por la conservación de nuestros bosques.

Más, pese a la actuación de la División de Bosques y de la Sección Técnica de Bosques, a que he aludido, los recursos forestales del país fueron sometidos a los tratamientos más irracionales, que nos han traído a la situación actual de despoblación de muchas regiones que fueron en otras épocas feraces y ricas.

Los aprovechamientos forestales —verdaderas explotaciones— se realizaban en algunos casos con un ligero reconocimiento cuanti-cualitativo de las superficies boscosas, pero, la mayor parte de ellos, ni siquiera con esa apreciación previa. Interesaban al obrero, uno, dos o tres especies, según regiones forestales. De esos ejemplares abatidos se extraían los más sanos y mejor conformados, dejándose abandonado en el bosque un volumen de gran valor económico, para cuya concreción la Naturaleza había demorado centenares de años.

Creada la Dirección Forestal, en 1944, allí se agruparon ingenieros agrónomos argentinos, algunos de ellos especializados en materia forestal en países extranjeros y otros autodidactos, que con perseverancia, con dedicación y cariño llegaron a constituirse en profesionales de reconocida capacitación forestal, tanto en el país como en el exterior, ingresando posteriormente nuevos egresados de las Facultades de Agronomía, que, como los primeros, llegan a ser sobresalientes técnicos forestales.

Ardua ha sido la tarea que han cumplido, pues es justo expresar que a aquellos ingenieros agrónomos de la Sección Técnica y de la División de Bosques, de la Dirección Forestal, así como a otros profesionales que

actuaban alejados de las reparticiones oficiales, no sólo de esa especialidad sino también de otras distintas, se debe la concreción de la Ley número 13.273 de Defensa de la Riqueza Forestal, que es la primera que en el país reconoce la importancia económica, social y física de los bosques y que en su espíritu y en su letra abarca todas las posibilidades necesarias para llegar a concretar una real y verdadera política forestal nacional.

Pero para llegar a esa ley, ¿cuánto ha sido lo que han debido luchar! Desde comienzos del siglo actual, pero especialmente a partir de 1933, aparecen los ingenieros agrónomos en la ardua tarea de encauzar la política forestal del país, de defender, mejorar y ampliar sus áreas boscosas, en un ambiente reactivo y muchas veces hostil. Conviene anotar que no fue estéril esa lucha, pues además de esa participación principalísima en la sanción del instrumento legal a que me he referido, han inculcado una verdadera conciencia y educación forestal.

Los profesionales que se han especializado en materia forestal lo han hecho, en su mayoría, por decidida vocación por estos estudios, otros por razones circunstanciales, pero tanto aquéllos como éstos han debido esperar muchos años para llegar a obtener esa capacitación que hoy se les reconoce en el país y en el extranjero.

Mucho tiempo se hubiese ahorrado y mucho se habría adelantado, si a esos ingenieros agrónomos se les hubiera dado la oportunidad de seguir cursos de especialización en tan importante aspecto de la economía nacional. No me refiero a una profesión forestal exclusiva, sino que repito y reitero lo que he señalado muchas veces y es ya conciencia general, los ingenieros agrónomos pueden ser grandes técnicos forestales a poco que se los capacite con cursos de especialización. Y bastaría, para ratificar esta aseveración, señalar que los profesores de las distintas ramas de la ciencia forestal no serían otros que los ingenieros agrónomos a que me he referido.

Teniendo en cuenta la magnitud de los valores en juego en el aprovechamiento racional de los bosques naturales, en la reforestación de áreas devastadas, en la forestación de tierras no aptas para la economía agropecuaria, en la corrección de torrentes, en la evolución del comercio y de la industria forestal, la participación

de los ingenieros agrónomos es indispensable, tanto en los servicios estatales como en la actividad privada.

La acción nacional que corresponde realizar para el afianzamiento de una única política forestal, hace urgente incorporar a los servicios específicos de la Nación y de las provincias, ingenieros agrónomos con especialización forestal. Por su parte, la actividad privada evidencia cada día la necesidad del concurso de estos profesionales.

La agricultura y la ganadería no son antagonicas con la silvicultura. Para que aquéllas evolucionen favorablemente es indispensable la estabilización del equilibrio entre la tierra destinada a la producción de cosechas alimenticias, al pastoreo y al desarrollo de los bosques. Sin éstos, lo sabemos perfectamente, no es posible ni la agricultura ni la ganadería, y la Argentina no podrá mantener una sólida economía y, por consiguiente, la prosperidad de sus habitantes, si no protege esas tres fuentes de recursos: bosques, agricultura y ganadería.

Para mantener y afianzar la economía general del país, que se encuentra en su momento crucial, es cada vez más necesario el técnico especializado, y en cuanto se refiere al bosque, a la riqueza forestal del país, es urgente contar con profesionales especializados en las distintas ramas de la ciencia forestal, de manera que a la par que con el silvicultor, pueda contarse con técnicos en dendrología, dasocracia, dasometría, corrección de torrentes, protección, etc.

ITALO N. COSTANTINO.

*A mí me llaman Pie Chico
Y soy de Montevideo,
He salido del Corón
Y vine a dar en San Telmo.*

El compadrito en una novela de 1859

Cuando Buenos Aires, ya en tiempos de la Colonia, empezó a crecer y a desbordar su ejido, fue surgiendo alrededor de ella un territorio ambiguo que recibió el nombre de "orillas". Esas orillas eran el principio del arrabal. Levantábanse allí viviendas precarias sobre tierras ajenas, con una población flotante de gauchos que la ciudad no asimilaba —reseros, abastecedores, cazadores de aves— y también de esa resaca social que siempre se deposita en el contorno urbano.

Entre los sauzales de la costa, los durazneros salvajes y los cercos de cinacina, por entre "quintas" y chacras, se refugiaban en plena Independencia desertores, delincuentes, vagos y "mal entretenidos" de todo pelo y color. Eran los que cargaban esa fama de "perdularios alzados contra la autoridad y atrevidísimos en sus empresas" que les atribuye Vicente Fidel López en su *Historia*. Pero, además, había criollos que cuidaban caballos en sus pequeñas propiedades semirurales, familias dedicadas al comercio de hortalizas, leche y aves, con que surtían a la ciudad. Gauchos que corrieron vínculos con la vida nómada y bravía de la pampa, y fugitivos afincados, eran los dueños de los ranchos; uno que otro gringo, de las pulperías.

En ese ambiente se plasma la figura del compadrito. Con el tiempo crece, toma perfiles propios, se transforma y llega al siglo siguiente con una poderosa personalidad que invade los barrios de la capital, las letras populares, la plástica, la política y los prontuarios de la policía. Compartimos además su presencia con la Banda Oriental. Buenos Aires y Montevideo fueron patria de este personaje, según lo probarían, además de la comprobación visual lisa y llana de los contemporáneos, algunos estudios y la persistencia de copias expresivas, como la que dice:

La encarnación del compadrito se ha fijado en la imaginación popular a través de una serie de representaciones literarias, plásticas y musicales creadas a partir de las dos últimas décadas del siglo XIX. Es la que recordamos por los *Cuentos* de "Fray Mocho" en *Caras y Caretas* que ilustraba Mayol, por las novelas de Francisco Sicardi, Manuel T. Podestá y todos los que reflejaron, desde el 80 hasta hoy, lo pintoresco del arrabal, lo triste del conventillo, lo gris y lo turbio de la ciudad. En el teatro apareció —con su traje luctuoso, sus botines brillantes y su apostura acartonada— desde los primeros sainetes del siglo, y sigue vivieco en la imagen de las creaciones inolvidables de Elías Alippi, Alberto Ballerini y Florencio Parravicini.

El folklore orillero hizo del compadrito tema central, y a los poetas cultos la fuerte sugestión del personaje les dicta sabrosas viñetas o les revela secretos de una escondida zona del alma porteña. En la música se asocia con el ritmo de la milonga cuando sustituye a la habanera vieja, y después también con el tango —sólo como danza, no canción—, desde que lo inventa hasta que lo pierde, por refinamiento, en la ciudad. Este compadrito es el que surge vulgarmente cuando se evoca su nombre.

Viste de negro, aunque a veces admite la "fantasía" del pantalón; usa "funyí a lo Macera" o "un chambergo alto de ala finita, sobre la mecha grisenta" como el Rosendo Juárez, de Borges; tacos bien nutridos, pañuelo de seda al cuello y cuchillo en la cintura o en la sisa del chaleco. Huye del trabajo disciplinado, pero no arisqua el manejo turbio de naipe o de mujeres, el acomodo electoral o el arreglo de cuentas con sangre en la rúbrica. Para Bellisario Roldán es el "tenorio de arrabal"; muchos lo confunden con el maleante y el malevo; es guapo para unos y rufián para otros; para casi todos, un ser pintoresco mas poco recomendable.

Es preciso distinguir, sin embargo, las tres subespecies que Héctor Sáenz y Quesada llama "las tres compadras teológicas": compadre, compadrón y compadrito. Li-

sandro Segovia, en su *Diccionario de argentinismos* (1912) caracteriza al compadrito como "individuo jactancioso, falso, provocativo y traidor, que usa un lenguaje especial y maneras afectadas". El compadrito es, en general amañado y decidor; el compadre, melancólico, encuadra mejor en los versos de Carriego:

*Sobre el rostro adusto tiene el guitarrero
viejas cicatrices de cárdeno brillo,
en el pecho un hosco rencor pendenciero
y en los negros ojos la luz del cuchillo.*

El compadron, en cambio, responde con más justicia al cuadro de Tobías Garzón: "hombre del bajo pueblo, vano, engreído y fachendoso" (*Diccionario argentino*, Barcelona, 1910). Es que generalmente se hace una síntesis un poco superficial y se designa con cualquiera de los dos primeros nombres a cualquiera de las dos primeras especies. No así al compadron, más adjetivo que sustantivo, y más desdenoso que calificativo.

Se puede confundir también al compadre con el guapo, pues para saber si su metal es acero o latón, engaña la apariencia: habría que probarle el temple. Ezequiel Martínez Estrada, en su *Radiografía de la pampa* (1933) ubica con precisión: "Desde donde concluye el guapo hasta donde comienza el guarango hay la octava del compadre".

El compadrito, su origen, su destino y su esencia han motivado copiosa literatura. Podría reunirse una biblioteca nada breve con los relatos, poemas, piezas teatrales, ensayos e interpretaciones estéticas inspirados por ese personaje. Pero aquí sólo deseo remontarme a sus primeras apariciones en las letras argentinas, merced a un hallazgo que considero de interés muy vivo.

Se trata de una novellita de Tomás Gutiérrez (1839-1881), publicada en 1859, documento incorporado e irrefutable que lleva por título *La maldición o El compadrito*. El pequeño volumen —35 páginas— lleva el subtítulo aclaratorio de *Páginas literarias*. Fue editado por la Imprenta Americana (calle de Potosí, número 62)¹, empresa al parecer ansiosa de difundir las obras de un grupo de

jóvenes escritores que en el Buenos Aires posterior a Caseros rendía culto a un romanticismo exagerado y ya anacrónico. Contábanse entre esa promoción juvenil, hoy casi totalmente olvidada: Toribio Aráuz, Angel Julio Blanco, Carlos L. Paz, Francisco López Torres, el uruguayo Laurindo Lapuente y otros que conquistaron más nombradía, como Santiago Estrada y Estanislao del Campo, el que en 1856 había publicado, firmando sólo con las iniciales E. del C., la novellita *Camila o la virtud triunfante*.

A la fecha de aparición de *El compadrito* tenía su autor, Tomás Gutiérrez, sólo veinte años. Pero ya era conocido como poeta y narrador: el año antes, 1858, leyó su *Canto al descubrimiento de la América por Cristóbal Colón* en la apertura del Liceo Literario. La Imprenta Americana le había editado, también en 1859, otro "ensayo literario" titulado *Nunca es tarde cuando la dicha es buena*: 32 páginas desatadamente románticas que completan la primera "entrega" de una colección llamada *Las violetas*.

Estos cuadernillos se publicaban por suscripción (¡a cinco pesos el ejemplar!), con el propósito de difusión que antes mencionamos. El relato que contempla a "entrega" —*Dayla*— es un disparate novelado de Francisco López Torres donde lo más exaltado del sepulcralismo llega a su culminación. La obra de Tomás Gutiérrez, en cambio, insiste sobre un tema muy común en la época: el amor puro frente a la coquetería. Muestra escenarios naturales, una quinta en los alrededores y el paseo a caballo por Palermo de un grupo juvenil, durante el cual se revela qué impresiones suscitaba en la sociedad de entonces el patético recuerdo de la residencia de Rosas.

En 1858 Tomás Gutiérrez ocupa también el folletín de *La Tribuna*, desde el 20 de abril, con su novela breve *Carlota o La hija del pescador*, historia de la rivalidad de dos hermanas por el amor de un mismo galán. Parejamente fecundo es el año siguiente. Además de *La maldición o El compadrito* publica una "leyenda fantástica" en verso —*Consolación*— cuyo título tiene una resonancia de *Los consuelos* echeverrianos. Por esta leyenda, Santiago Estrada lo saluda como a un compañero "cuyo

1. Hay ejemplares del libro en la Biblioteca Nacional y en la de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

nombre comienza a lucir en los arboles del gran día de los tiempos" en "las márgenes del Plata bajo el esmaltado manto del numen tutelar de los poetas". El numen es indudablemente el cantor de *La cautiva*, a quien todo el grupo reverenciaba.

Tomás Gutiérrez es autor además de dos esbozos teatrales: *Tal es el mundo* (1863), "drama social en tres actos" y *Carlos y María* (1863). En 1874 reúne las poesías de la edad temprana en *Flores silvestres* y en 1881, ya próximo su fin, aparecen más versos en el volumen intitolado *Meteoros*. Son de temas patrióticos y familiares, siempre fieles al magisterio de los dos grandes nombres románticos —Echeverría y Mármol—. Los acompañan cuadros de costumbres, apólogos y dos relatos extensos: *Boceto de un drama*, con acción en 1810; y una *Carlota* cuya protagonista es viuda de un proscrito.

La producción de Tomás Gutiérrez, en general, no descuellan por su originalidad ni por su técnica. Resulta en cambio un archivo de los temas que interesaban a su generación, y demuestra el compartido afán de incorporar los temas nacionales a la literatura del país. *La maldición* o *El compadrito* mezcla en su desarrollo dos elementos que el doble título está sugiriendo: la trama folletinesca y el toque realista, casi folklórico, en la connotación del ambiente y del personaje principal.

Su primer escenario es análogo al de *Nunca es tarde cuando la dicha es buena* y otras narraciones de la época: una quinta del suburbio más o menos campesino. Noche, truenos y tormenta en esa naturaleza casi agreste acompañan la situación espiritual de los personajes, como es frecuente en aquellos discípulos rioplatenses de Saint-Pierre y Chateaubriand. El compadrito apunta, en el caso de Tomás Gutiérrez, la infaltable nota de color local.

2. El Anuario Bibliográfico comentó así este libro: "Don Tomás Gutiérrez, murió muy poco después de publicar este libro que ha quedado como la reunión casi completa de sus trabajos literarios. Varios artículos en prosa, la mayor parte estudios de costumbres y narraciones novelescas y unas sencillas composiciones en verso de diferentes géneros y matices, forman esta colección variada correctamente escrita, de inspiración muy modesta, que revela en su autor auténticos sentimientos, si escasas dotes poéticas." (v. III, 1981, p. 378).

Cierta noche tempestuosa, pues, en una casaquinta al norte de Buenos Aires, una jovenita de nombre Clorinda da a luz el "fruto ilegítimo" de sus amores con un seductor de su misma edad, que la ha abandonado. Su padre, tras horribles pesadillas, pronuncia una tremenda maldición. Así se prelude la trama y se justifica la primera parte del título.

Pasan veinticinco años. Margarita —una muchacha "bonita, fresca, morenita, graciosa" y muy joven— conversa apoyada en un saucé con su novio Ernesto, en la quinta conocida y bajo las miradas benévolas de una negra. Parece una estampa del San Isidro que copió en sus telas Prilidiano Pueyrredón... Margarita tiene una ocurrencia: montar el caballo de Ernesto. Entonces el cuadrillo idílico se tinte de dramatismo: el animal se desboca, la niña está a "sólo veinte varas del abismo", es decir, de las barrancas del río. La prosa de Gutiérrez, jadeante, va dando medidas exactas: "Diez varas quedaban de vida a Margarita"...

Mientras tanto, entre los árboles se oía la voz y la guitarra de un cantor. Ernesto grita lejos y al oírlo... "el cantor dio vuelta la cara. Más rápido que el pensamiento, tomó su guitarra por el cuello y ya no distaba el caballo sino dos pasos de la muerte, cuando tomándole con arrojo por las riendas descargó sobre su frente un golpe de fierro con su instrumento que voló por el aire hecho mil pedazos". El salvador inesperado, héroe de esta escena de sorpresa clásica ya en la novela y en el cine de aventuras, es el compadrito. Antes de volver sobre él veamos el fin de la historia.

Los episodios van cambiando de marco rápidamente. El siguiente transcurre en una pulpería "donde la mayor parte de los días se reunían a conversar, beber y cantar algunos habitantes de los alrededores y de otros barrios". Allí se encuentra nuestro compadrito con cinco más de su clase, cantando una décima cuyo último verso habla, delatoramente, de aquél "a quien vivir le repugna". Después bebe, "escupe por entre los dientes" —igual que un compadre del 80 o del centenario lo hacía "por el colmillo"— y en el diálogo, que se reproduce fiel y espon-táneamente, habla de una niña cuya imagen lo persigue:

—Devalde quiero olvidarla, amigos, es linda como buena porteña... Cuenta enseguida el trance en que la conoció y alude a Ernesto:

—¡Ay juna, con el mocito laucha, en cuanto me la vio en los brazos me la vino a pedir! (Obsérvese el curioso empleo de "laucha" como adjetivación, y su entronque con el *Laucha* de Roberto J. Payró).

Los otros hacen bromas, rueda la caña, hasta que —excitado por la pena y la bebida— el compadrito se alza contra el pulpero que se niega a servirle más.

—¡Si no me da lo mato!— grita. El pulpero "apaga dos luces del quinqué" pero el otro lo mata igual y huye. ¡Cuántas escenas parecidas veremos en los folletines gauchescos posteriores al 80, y especialmente en los de otro Gutiérrez!

Un nuevo capítulo nos enterá de que Juan —hasta ese momento no sabíamos el nombre del compadrito— ha sido apesado y condenado a muerte. Margarita y Ernesto van a visitarlo en su "calabozo del cuartel antiguo de la Marina que ocupaba el comandante Ximeno", dos horas antes de la ejecución. Al verlo con "tres pesadas barras de grillos" corren a estrecharlo llorando. Juan se libera con pudor varonil, aunque luego llora e incluso se desmaye —tal el broche del episodio— como la más temblorosa heroína romántica.

Con el último abrazo, Juan entrega a Margarita una "sortija de oro que llevaba en su dedo" y que supone de su madre, a la cual no ha conocido. Lo demás es previsible: cuando la joven muestra el anillo a la suya, Clorinda, ésta pronuncia el desgarrador ¡*Hijo mío, hijo mío!* Además, por leves detalles es lícito sospechar que el pulpero Pedro Martínez había sido el padre del infortunado compadrito... "Al mismo tiempo que una descarga de fusil se oyó clara y terrible del lado del Retiro" —acorde final en la sucesión de desgracias—, Clorinda se vuelve loca.

Dentro de una estricta economía de personajes y sin escenas superfluas, el narrador apela a todos los ingredientes del relato romántico: tormentas, ingenuidad mancillada, remordimientos, color local, misterio, lágrimas, desmayos, reconocimiento, muerte, locura... Tomás Gutiérrez, escritor en agraz, no renuncia a ningún efecto

Pero no hemos examinado esta novelita por su originalidad, sino por ser una de las primeras estilizaciones de un personaje de larga trayectoria en nuestra literatura y en nuestra historia ciudadana. Al destacar los rasgos con que se nos presenta en este librito de 1859 vamos a encontrar detalles curiosos, que interesa cotejar con los de la figura popularmente fijada por el relato y la escena desde antes que comenzara el siglo XX.

La primera vez que se presenta el protagonista, Tomás Gutiérrez lo muestra así: "Era un mozo de poca edad al parecer, uno de esos hombres a quienes nosotros llamamos *compadritos*, hijos degenerados del gaucho, por su acento y sus términos". Tres observaciones importantes sugiere este párrafo. Primero: la advertencia sobre quienes llaman "compadrito" al personaje da a entender que no es autocalificación, sino término de la gente ciudadana. Segundo: la seguridad con que indica el origen del compadrito, que atribuye a una "degeneración" del gaucho. Y, por último, el criterio con que se hace tal atribución, basada solamente en el habla del personaje. Seguramente, aunque aquí no se refiere a ello, había también rasgos peculiares en la vestimenta, y en el carácter, pero es sintomático que al tipificar al compadrito su lengua adquiere tanta importancia.

En la definición de Lisandro Segovia en su *Diccionario de argentinismos* (1912) también se insiste en que "usa un lenguaje especial y maneras afectadas". Viene al caso el aforismo tradicional de "dime cómo hablas y te diré quién eres", pues "el acento y los términos" delatan siempre al compadrito —y al compadre, y al compadron— aun cuando su apariencia pretenda esconderlo.

La opinión de Tomás Gutiérrez sobre el origen del compadrito no se basa en estudios sociológicos: el joven novelista —que por otra parte era agrimensor y debió andar mucho por las "orillas"— dice lo que le está saltando a los ojos y a los oídos. Aunque hace descender al compadrito del gaucho —por "degeneración", como muchos autores modernos— en la trama del relato no lo presenta como hijo físico de un habitante de la campaña. Con ello acierta en el fondo, en lo sustancial del personaje. Es el mayor de sus hallazgos en la creación ficticia, puesto que la criatura nacida aquella noche de

tormenta debió convertirse o ser, dadas las circunstancias, un compadrito.

En 1859 ese proceso "degenerativo" estaba mucho menos avanzado. Dice Carlos A. Estrada en su *Estudio social*: "El compadrito es a la ciudad lo que el gaucho al campo; él representa el elemento netamente criollo en su primera evolución hacia la civilización" (Citado por Tobias Garzón en el *Diccionario argentino*). La identificación compadrito-ciudad y gaucho-campo aparece en otros textos. El *Anuario Bibliográfico*, al comentar las obras *Flor de un día* y *Espinas de una flor* de Francisco Camprodón, apunta detalles sugerentes: "Son tan populares estos dramas entre la clase compadrita de la ciudad, como los versos de Martín Fierro en la campaña. La fente de color los tiene de exclusivo repertorio para sus representaciones de aficionados; y no es difícil, andando por las parroquias de los arrabales, al caer la tarde, oír declamar con lengua todavía trabada la estrofa que empieza: *Si oyes contar de un náufrago la historia / ya que en la tierra hasta el amor se olvida...* o el enfático diálogo: *¿Tiene vuestra espada punta...?* Esta profana vulgarización de dos dramas que no carecen de belleza en medio de sus muchos defectos, los ha acabado de alejar de la parte culta de la sociedad, incrustándolos en la vida bulliciosa de la fente de clase (sic) como se titula por antonomasia". (a, I, 1879, p. 274).

En 1920 Lucas Ayarragaray —en un artículo sobre *El compadre* y el *guarango* aparecido en *La Nación* el 2 de setiembre— lo considera igual que Tomás Gutiérrez: adulteración del gaucho, "descompuesto en gauchito semiurbano, semiculto, descendiente estropeado del torero y del majo". Con otras palabras, lo mismo afirma Miguel D. Etchebarne: "El compadre es el descendiente semiurbano del gaucho" (*La influencia del arrabal en la poesía argentina culta*, 1955.). Por su parte, Jorge Luis Borges lo define más como clase que como herencia de un tipo determinado, dando preferencia —lo que nos parece acertadísimo— a su ubicación en la ciudad y en los cuadros sociales: "El compadrito —explica en el prólogo a la antología sobre este personaje que publicó junto con Silvina Bullrich en 1945— fue el plebeyo de las ciudades y del indefinido arrabal".

No hay divergencias, en general, sobre los lugares donde florece el compadrito. Si surgen es en la caracterización a través de épocas diversas, y eso nos prueba que el tipo ha ido variando física y espiritualmente. En *Las multitudes argentinas* (1881) de José María Ramos Mejía encontramos una definición donde entran dos elementos nuevos: "El compadre es un huaso espiritual morigerado por el contacto urbano y la constante sujeción al trabajo callejero, que lo pone en contacto diario con todas las clases". Este cuadro resulta sumamente original porque desdeña los signos más visibles —la indumentaria, por ejemplo— y lo hace penetrar decididamente en las calles de la ciudad, donde incluso nos lo presenta... ¡trabajando!

La primera edición del estudio que citamos apareció en 1881, o sea que es contemporáneo de los cuentos y diálogos de Fray Mocho: ambos se confirman, pues el sagaz entrerriano hace hablar a compadritos carreros, "zanahorias" de circo y hasta vigilantes. (Si el creado por Miguel D. Etchebarne en 1954, *Juan Nadie*,

*tomó a la noche de hermana
y a la labor con disgusto,*

la conclusión no puede ser más sencilla: del 81 al 54 el compadrito ha ido perdiendo, entre otras virtudes, hasta el gusto de trabajar...)

En suma: podríamos seguir trayendo citas y más citas donde los conceptos de origen, ubicación topográfica y social del compadrito se entrecruzan para definirlo, en coincidencia con Tomás Gutiérrez, como fruto híbrido, contaminación de campo y ciudad.

La expresión de Lucas Ayarragaray, que lo relaciona con el "gauchito" —y no "gaucho"— semiurbano, es muy aguda. Insiste en la idea de que poco hay de común entre el compadre y el gaucho. Santos Vega, Martín Fierro y Don Segundo Sombra son parientes por la rama noble; el compadrito es brote de la rama baja, orillera, contagiada de barrio. Si algo los asemeja es el culto al coraje, pero en dos posturas tan diversas como resultan el valor de fibra y la baladronada, el verdadero coraje que está listo "para la ocasión" y la fanfarronería que busca y provoca la sangre. De ahí la profunda dife-

rencia entre los dos sustantivos derivados: gauchada y compadrada. No sólo distinto, sino a veces opuesto, es "hacer una gauchada" o solamente "compadrear".

El acierto de Tomás Gutiérrez al imaginar la dispersa familia de su compadrito se completa con otro no menos interesante, que abunda en motivaciones psicológicas. Cuando Juan busca dejar un recuerdo a Margarita, plena en el anillo que perteneció a su madre, a quien él no ha conocido. Ese gesto —que anuda un recurso trillado en las historias de hijos perdidos y reconocimiento final— denuncia una emoción muy oculta en la subconciencia, un ignorado anhelo de ternura, un sentimiento filial que será típico, después, en el arrabalero de la poesía popular. Es la reacción lógica en un complejo de culpa —*Pobre mi madre querida, cuántos disgustos le daba...*— o por el anhelo de un cariño materno desconocido, como en el caso del compadrito Juan.

En otros aspectos también difiere el personaje de Tomás Gutiérrez del carácter que después de 1900 sería tradicional en ese tipo. No es fanfarrón sino más bien quejumbroso; revela sin ambages el amor desesperanzado que lo atormenta y hasta se reprocha a sí mismo, al atribuirse una cobardía inconcebible —especialmente como confesión— en un compadre finisecular. Cuando alguien le pregunta si ha vuelto a ver a la niña, responde:

—¡Qué la he de ver hombre! Si soy más mulita que el diablo; me preguntaron mi nombre y me ofrecieron la casa para tomar un mate, pero ¡adónde voy que me maten!

Esta actitud recuerda, más bien, al orillero de la Concepción en tiempos de la anarquía —alrededor del año 20—, que según Adolfo Saldías era "aventurero y romántico, caballero andante de los arrabales, tan fácil para los amores como para las batallas, desafiando entuertos o socorriendo débiles a filo de buen facón en cualquier bocacalle, o batiéndose como soldado de la patria con la sonrisa de los niños y los alientos del héroe" (*Páginas literarias*, 1902). Saldías se refiere de manera explícita en su descripción al "compadre criollo". Sin embargo esta imagen nos resulta increíblemente alejada del concepto último del modelo.

¿Qué ha ocurrido, pues? Al finalizar el siglo, las virtudes se han transformado en rebeldías. El compadre

que hace honor a su primitivo significado —el padrino de nuestro hijo, casi un hermano— pasa a convertirse en adjetivo despectivo. Un siglo de mutaciones demasiado vertiginosas dejó atrás al hombre del arrabal y lo colmó de resentimiento. ¡Cuánta diferencia entre el compadrito arrojado, sensible, cantor, casi ingenuo a pesar del "gran cuchillo a la cintura" que nos pinta Tomás Gutiérrez y el "enlutado de mirada aviesa" de quien "los prontuarios registran el retrato", como lo ve Manuel Pineda en su poema *El compadre* (1943)!

También surge muy distinto, aunque posee algunos de sus rasgos, de aquéllos que proferían cuartetas provocadoras, entre desafiantes rasguos para levantar su fama personal con la del barrio nativo:

*Soy del barrio'e Monserrá,
donde relumbra el acero,
lo que digo con el pico
lo sostengo con el cuero.*

O bien:

*Soy de los barrios del Norle,
soy del barrio del Retiro.
Yo soy aquel que no miro
con quién tengo que pelear
y en trance de milongear
naide se me puso a tiro.*

Estos versos nacieron mucho después, pero en los mismos parajes donde ocurrieron las aventuras y desventuras del hijo de Clorinda, puesto que en la escena final ella escucha, desde su casa, la descarga de fusilería con que se cumple la sentencia, traída por el viento "del lado del Retiro"...

Tomás Gutiérrez aclara en parte las actividades de los compadritos de su tiempo: "hombres criados en los alrededores de la ciudad —vuelve a definir— y cuyos únicos placeres son la bebida, el canto acompañado de su instrumento favorito la guitarra, las riñas y balles de las de su clase". No nos dice si éstos también "tomaban a la noche de hermana", pero parece que tampoco "les gustaba" el trabajo. En cuanto a las riñas aludidas en el párrafo, entiendo que son de gallos, aunque la expresión es ambigua y podría hacer pensar en los "vísteos" de la esgrima criollo.

lla, o quizás en el morboso placer de pelear porque sí, admisible dentro del espíritu compadre.

Nuestro olvidado novelista no omite consignar sugestivos detalles acerca de cómo canta Juan, cuya manera es igual a la que muchos testimonios adjudican a los antiguos payadores. Por cierto que Gutiérrez lo denomina "pallador" (*sic*) y dice que los demás "escuchaban al cantor que pulsa su guitarra al compás de la letra con una voz chillona y afeminada, la única que conocen en sus cantos".

Con estricto realismo se reflejan diálogos y actitudes. El habla parece gauchesca, aunque con expresiones peculiares. Juan usa, por ejemplo, palabras extrañas: "estoy como un futo con una morenita...", comenta para referirse a su arrobamiento amoroso y obsesivo. Claro que está muy lejos todavía del rigor metafórico —casi gongoriano— que retuerce el sentido de la frase en el compadrito finisecular, lejos de la filtración lunfarda y más lejos aún de la sequedad cortante del compadre guapo, lenguaje hecho más de silencios, miradas y esguinces, con que se quintaesencia la comunicación del "hombre que está solo y que nada espera de nadie..."

Cuando termina de cantar y se "remoja las tripas" con un vaso de caña, el compadrito de Tomás Gutiérrez exclama: —*¡Esto entona!* Y lo hace "quebrando la cintura, echándose el sombrero atrás y sentándose a cantar de nuevo". Naturalmente, no puede hacer todo lo que indica este cúmulo de gerundios al mismo tiempo, pero es indudable que ya le era habitual y característica esa "quebrada" —homónima del paso de tango que la reproduce—, uno de los rasgos substanciales del compadrito. Carlos A. Estrada, en el *Estudio social* citado por Tobías Garzón, dice que este personaje "camina pavoneándose, como si tuviera desgazonadas las articulaciones de piernas y caderas y los anillos de la espina dorsal".

Posiciones de descanso parecidas a la que dibuja Tomás Gutiérrez se ven con frecuencia en las ilustraciones de tipos criollos y europeos muy anteriores. Es como un desgarre del cuerpo, que no cuida su elegancia o que la deforma por exceso, como surge con evidencia en láminas francesas del siglo XVII o XVIII, en grabados españoles de tipos plebeyos o gitanos, en ingenuas reproducciones de indios o mestizos del Nuevo Mundo.

La semejanza con actitudes de nuestro gaucho sólo se relaciona con cierta modalidad cansina —un desgarbo, una viril negligencia en la postura— que de ninguna manera puede identificarse con la "quebrada" compadrita. Lo que en aquellas figuras populares o en los petimetres era reposo, lentitud o elegancia, en el compadre es corte seco, movimiento súbito como rasguído de cuerdas, en fin, algo que casi no hay otro modo de explicar sino con las palabras de su propio vocabulario: "corte y quebrada". Si la danza del tango la adopta, no la inventa, como se prueba con esta frase de Tomás Gutiérrez y con muchos testimonios más. Recordemos la popular cuarteta:

*Veinticinco de Mayo
pueblo bonito,
donde dueblan el cuerpo
los compadritos.*

Uno de los aspectos más interesantes en esta vieja aparición del compadrito orillero es la descripción de su vestimenta. Inmediatamente después de aludir al origen degenerativo del gaucho, Tomás Gutiérrez lo presenta así: "Este no tenía chiripá. Su vestido era un pantalón blanco de campana, botas de becerro, chaqueta azul más arriba de la cintura, donde estaba suspendido un puñal; un poncho de vicuña al brazo y sombrero de paja sobre los ojos sostenido en la nariz por un barbillo de cinta negra con una borlita del mismo color".

Esa indumentaria no es la del paisano ni la del hombre de ciudad. Apenas comenzada la vida libre y arrimado el gaucho a lo urbano, había empezado a cambiar detalles de su traje. Según José María Ramos Mejía lo primero que conquistó al "bárbaro" fue la galera. Así nos recuerda a Pancho Ramírez, cuando al retirarse deslumbrado de Buenos Aires, en 1820, lleva con su ropa gaucha una galera a "doble barbillo". También Urquiza la combina con ponchos y otras prendas disímiles. Y el último ejemplo que da el autor de *Las multitudes argentinas* (Buenos Aires, 1899) es de otro militar, que fue verdaderamente un compadre en el ejército de línea —compadre y guapo—: el general Hornos, que allá por el 80 cruzaba las calles de Buenos Aires "en un bayo de cabos negros, coscoleador y alertero, vestido con su abundante chaqueta, el poncho pampeano de alegres colores y la

gran galera echada sobre sus ojos vivarachos y penderos. Entre las dos fechas —anarquía y capitalización de Buenos Aires— se sitúa el compadrito de Tomás Guillemez.

Poseemos un testimonio anterior, sin embargo, sobre las preferencias del vulgo en materia de modas. Es una expresión de Sarmiento en un artículo de *El Mercurio* de Valparaíso (10 de febrero de 1842) donde, al referirse al populacho federal, escribe, quizás por primera vez, la palabra *compadrito* en función adjetiva: "El pueblo soberano, el pueblo degollador no gusta de estas modas y esos fraques que se quieren elevar sobre el pueblo de chaqueta y el pueblo compadrito". Lo cual confirma que ese "pueblo compadrito" no viste igual, tampoco, que el "pueblo de chaqueta".

El tiempo es el gran factor de cambios en el ámbito orillero. El gauchito de arrabal está cada vez más lejos del gaúcho de la pampa. A su alrededor ya no hay ejemplos heroicos; lo que ve él, a medida que los años transcurren, se le hace cada vez más ajeno y aborrecible: la tierra limitada, el inmigrante laborioso, el comisario prepotente. El gaúcho, que sin embargo subsiste, es una cosa seria y está en otra parte. Soporta las penas de Martín Fierro, el heroísmo oscuro del soldado de línea, la derrota de Santos Vega. Ha trabajado su tierra, la ha peleado, la ha perdido, la ha cantado y nunca recibió nada en cambio. Aguanta en silencio y arguye su defensa, si acaso, en las agachadas de Vizcachas o en las intencionadas décimas de fogón.

El gauchito orillero recogió solamente sus defectos, los cultivó, los perfeccionó y vive masticando una rebelión secreta, subconsciente y a veces injusta. La evolución de su traje indica la evolución del tipo. Del chiripá o el pantalón blanco de campana al pantalón negro o "fantasía" y angosto como "bombilla" o "a la francesa", con la botamanga sumida para que se vea el pie. Y del pie "a lo galleta", que se prendió como cangrejo al estribo de botón, por la punta abierta de la bota de potro, a ese apéndice minúsculo y arqueado como espinazo de gato, pequeñísimo y arqueado, embutido en el botín de charol o de caña clara, apenas útil para pisar con estilo —el estilo compadre de andar como "pisando huevos"— o para desizarse al compás de un tango. Del sombrerito

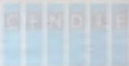
de paja echado a la nuca y con barbijito en la nariz, al "chambergito" —un sombrero blando de castor— para poder echar el ala delantera sobre los ojos" (Carlos A. Estrada, loc. cit.). De la chaqueta azul que sólo llega a la cintura, pasa a llevar, como el *Juan Nadie* (1954) de Miguel D. Etchebarne,

*ceñido el talle del saco
por sentir su fuerza brava
si con la mano buscaba
arma, dinero o tabaco.*

Larga y lenta es la evolución del personaje. El gauchito desmontado pierde la mitad que le daba altura y prestancia: ahora tiene que esforzarse para hacer figura él solo. Y en el esfuerzo exagera, se torna amanerado. Consistente de su pequeñez, se vuelve Laucha, admira al "niño de Juan Moreira" y en su tabla de estimaciones la maña corre pareja con el valor. Se afirma al político menudo, frecuente el boliche y el comité. Con eso llegan los tiempos de la milonga, y el tango no ha de tardar. La crisis del 90, llamándolo a los barullos del Parque, hace entrar el espíritu compadre por las calles del centro y así se cuela de rondón en el espíritu de algunos jóvenes de "buena familia". Y hay un momento en que ya no se sabe quién es más compadrito de los dos, aunque sospechamos mejor la ley del orillero, porque al otro —según dice Miguel Cané en *Prosa ligera* (1903)— se le pasa como una enfermedad juvenil.

Al compadre "fin de siglo" todo lo recto y limpio le da grima. No obedece a otra ley que no sea la nunca escrita ni expresada del compadraje. Quebrada es su cintura, torcido su mirar, desafiante su conducta, hipertrofiada su pretensión de dominio sobre la hembra, desviado el escupitajo que suelta por un rincón de la boca: todo en él es oscuro, férreamente torcido, en dura rebelión contra lo decente. Treinta años apenas y el compadrito —envuelto en el torbellino de progreso que cambió de pronto a Buenos Aires— modificó su atuendo y también los rasgos de su psicología. Pero su progreso fue al revés, de mal a peor.

¿Por qué ese rencor que no se formula ni se entiende ni se dirige contra algo definido? ¿Por qué esa cerrazón interior? Las modernas investigaciones del alma popu-



lar, que buscan las raíces al caso del "enfant terrible", del "teddy boy", del "patotero" y del "rebeide sin causa", pueden ayudarnos a comprender por qué ese muchacho —pobre muchacho al fin, el compadrito— se haya visto inclinado a estimar la postura exagerada, la provocación, la pereza y muchos otros pecados que nacen de un oprimido sentimiento de rebelión. El huraño compadre del 90, con su pantalón bombilla y su cuchillito en la sisa del chaleco, ¿está acaso tan lejos de nuestros jóvenes asaltantes de "blue jeans", y pistola en el bolsillo de la campera...? Quizás el compadre y el compadrito no son solamente un pantalón negro, ni un pantalón blanco, ni un pantalón azul, sino una actitud frente a la vida. Manuel Pinedo, en su poema dedicado a *El compadre* lo invoca proféticamente:

*Hombre de las orillas: perdurable.
Estaba en el principio y será el último.*

La novelita centenaria de Tomás Gutiérrez, que empezó llevándonos tan lejos, nos ha traído de vuelta por inesperados caminos. Costumbres, modas urbanas y semi-urbanas, reflexiones sociales, buceos en los problemas de la personalidad, actitud del autor frente a su personaje y muchos otros temas podrían tejerse fina y extensamente con los hilos de esta ficción romántica. Apenas quedan apuntados, para los lectores de estas antiguallas que nos rescatan curiosos perfiles de nuestra ciudad.

ANTONIO PAGES LARRAYA.

La recuperación del Ser en la metafísica de Gabriel Marcel

En la filosofía de Gabriel Marcel no se puede penetrar sin un previo asedio a la personalidad del autor. Un pensar tan ligado a lo concreto y existencial, en efecto, requiere ser comprendido desde el centro originario del cual brota. Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que estamos ante un auténtico metafísico en toda la profundidad de la palabra. Como tal, la meta marceliana es la captura del ser en cuanto tal, lo absoluto, universal y necesario. No obstante, Marcel mismo nos recuerda que su vocación primera fue la música. Al apetito ontológico se añade, pues, una irresistible sed de concreción, que contrapesa el vuelo hacia las regiones de la abstracción pura. Podemos decir entonces que la persona total de Marcel está agudamente situada en el vértice articular de lo Uno y lo múltiple, allí donde tiempo y eternidad, Ser y devenir rivalizan y contienen. Está equilibrado en esa acrobática cima, desde la cual su mirada indagadora se dirige "hacia el reconocimiento conjunto de lo individual y trascendente, en oposición a todo idealismo impersonal o inmanentista"¹.

La doble y antinómica preocupación marceliana halla satisfactorio escape en el teatro y en la filosofía. En ambos está latente la intuición central del *homo viator*. Su obra dramática, lejos de lo que podría suponerse, no es una mera "ilustración" de su metafísica. Por el contrario: el artista, liberado de la pesada lentitud del pensamiento, ve más profunda y directamente que el filósofo. Por ello a menudo alguna de sus obras teatrales anticipa la problemática que sólo años más tarde iba a preocupar la mente metafísica. El caso de *El iconoclasta* —pensado hacia 1914, con el título de *El justiciero*—, es

1. GABRIEL MARCEL, *Prolegómenos para una metafísica de la experiencia*, P. 147, Nova, Bs. As., 1954.

ejemplar: allí está dramáticamente acordado el nudo central de la analogía de la presencialidad. El tema de la fidelidad, de la inmortalidad del alma, de la presencia y la comunión directa de las conciencias, el presentimiento de ese otro orden de lo "meta-problemático" con el que la obra en vez de cerrarse se abre en un interrogante final, palpitán ya con vida propia en las criaturas marcellanas. Por eso Marcel puede decirnos, con plena honestidad, que su teatro sólo quiere captar la fundamental ambigüedad del hombre, concretamente, en situaciones reales, de tal manera que los seres llevados a la escena sean "tan seres como sea posible; y cuya libertad y originalidad se salven a cualquier precio"².

Por otra parte, la metafísica de Marcel conservará el sello de su vocación juvenil: será musical como su teatro. Es un pensamiento consagrado a llamar, no a dar resultados. El *Journal* es la forma más indicada para anotar con escrupulosidad y rigor las idas y venidas del pensamiento pensante. La reflexión no se ejerce sobre un contenido de ideas sino que incide y nace directamente en la experiencia vivida, a la cual se trata de restituirle su peso ontológico. El método, es, brevemente, una reducción recuperadora, una reflexión a la segunda potencia.

Si tratamos de encontrar la causa inmediata que puso en movimiento este empuje metafísico ligado dramáticamente a una sensibilidad a flor de piel para todo lo humano, tenemos que detenernos en la conmoción provocada por la guerra del catorce. Esta puso al desnudo la trágica condición del ser en el mundo: estar arrojado en un contorno hostil y eternamente lejano como el horizonte, sin saber para qué ni por qué. La guerra no provoca la angustia, pues ésta acompaña siempre al hombre aunque sea trasmutada por la diversión y la trivialidad. La desolación bélica opera como un catalizador que precipita todo andamiaje superficial y toda consuelación precaria. "Ahora el mundo es otro y ya no me conozco" puede exclamar el hombre comprometido sin razón en un inexplicable conflicto internacional. En esta total oscuridad —y, por ende, incomunicación—, de los hombres, puede, sin embargo, aflorar la intuición de que

"algo" debe permanecer, algo en lo que la soledad encuentre fin y sosiego. El mismo héroe de Marcel lo presiente al decir: "Asusta cómo se comunican todas las penas. Todas dan a la encrucijada de la desolación". Tal vez sea posible que en este mismo laberinto surja un nuevo orden, totalmente nuevo e íntimo, donde el propio sufrir halle su pleno sentido.

Marcel vivió esta "experiencia de lo trágico" al ser incorporado a una oficina de Informes militares. Allí se procuraba acertar con el paradero, siempre enigmático, de los soldados desaparecidos. Apparentemente, el mecanismo del trabajo es simple y nada tiene de desgarrador u hondo. Más bien puede identificarse con un inventario de muebles. Cuando alguien viene a consultar la suerte corrida por el ciudadano X, se extrae una ficha y se contesta: "Muerto en tal frente; prisionero; desaparecido; etc.". Pero Marcel pronto comprueba que los hombres no son asimilables a la imperturbabilidad del número. El desconocido que viene a recabar un informe casi inmediatamente le trasmite algo de su invencible dolor. Sin intermediarios simbólicos, sin palabras, una mirada o un gesto, funde las dos almas extrañas en una misma inquietud. "Esta experiencia de un contacto verdaderamente humano, sobre un plano de emoción compartida, con desconocidos que hasta unos momentos antes eran para mí una X o una Y —confiesa Marcel—, pero de los cuales, al cabo de unos instantes llegaba yo a realizar su inquietud, a hacerla mía, estoy persuadido de que ha jugado un papel fundamental en mi pensamiento"³.

Nuestro rodeo geográfico concluye en este punto: desde ahora ya está decidida la marcha y dirección del pensamiento de Marcel. ¿En qué condiciones es posible una real y efectiva comunicación de conciencia a conciencia? Este polo magnético reúne quizá todas las meditaciones dispersas del filósofo. En su primera época, incluso experiencias metapsíquicas complementarían su preparación del problema⁴.

Es obvio que una metafísica que parte de tales situaciones concretas tendrá como dato central al hombre

2. GABRIEL MARCEL, *De l'Esprit à l'Invention*, pág. 40 y ss., N. R. F., Gallimard, París, 196, 6d.

3. Cf. cita 2.

2. GABRIEL MARCEL, *Teatro* (Prólogo), Ed. Losada, Bs. As., 1954.

mismo, pero no como una "cosa pensante", o como *homo rationalis*, sino como un ser encajado en el corazón de la realidad, punto de confluencia de lo vital y lo espiritual, hombre itinerante. El cuerpo juega aquí de principio de opacidad, de pantalla que impide todo conocimiento o comunión directa. Sin embargo, es necesario que la comunión sea lograda, y filosóficamente comprendida, no a pesar sino por y en nuestra encarnación. Ya veremos qué profundo sentido cobra entonces la simple fórmula de Nedoncelle: "Ser en el mundo es ser un *minimum* de bondad ofrecida en público"⁵.

Tratemos de re-pensar a Marcel, partiendo de las situaciones concretas que él mismo nos trae a colación. Si queremos develar la comunicación tomemos como punto de referencia el contacto que diariamente tenemos con el otro. Viajo con un desconocido en el tren, por ejemplo. Para disipar nuestro mutuo tener que hacer algo nos ponemos a conversar acerca del tiempo o de las pésimas condiciones en que se viaja... No puedo evitar cierta molestia en esta conversación: me siento casi como una máquina "traga-monedas" que dispara una respuesta cuando el otro aprieta un botón interrogatorio. Me doy cuenta perfectamente de que mi posición no es "leal", por así decirlo. No me comunico con él como con otro ser humano, sino como con un tercero al cual se dirige el diálogo interior que mantengo conmigo mismo. En vez de acercarnos, nuestra compañía abre cada vez más profundamente un abismo entre nosotros. Sólo sustitutos de cortesía llenan en parte el vacío: yo ofrezco una falsificación de mí y lo profundo.

Sin embargo, esa manifestación del otro puede iluminarse de pronto, de tal manera que me restituya a mí unidad. El reconocimiento de una experiencia en común —tal vez el ser egresados de una misma Universidad— o la entonación de su voz en un momento dado, me hacen presente al otro en su misinidad. El choque exterior se trueca en un verdadero encuentro: una *co-presencia*. Tengo ante mí un *tú*, un ser capaz de responderme, aunque no sea en palabras. El foso que nos aislaba se transforma en la firme tierra de la intersubjetividad: ahora

no somos dos, sino un *nosotros*. El aspecto del otro no ha cambiado: sigue teniendo el mismo aire de un hombre fatigado o la triste expresión de algún fracaso que arrastra consigo como una pesada carga. Sin embargo, ahora, de un modo inefable, me da a sentir que *está conmigo*.

Cuando comenzamos a hablar yo estaba escindido. Una máscara daba mi cara al mundo, pero yo mismo estaba al abrigo inviolable de mi conciencia, hasta donde no puede llegar el asalto del intruso. Desde esta actitud indiferente yo soy radicalmente ausente para el otro, como lo es él para mí. Es un objeto, al cual puedo tomarlo o dejarlo sin afectar su naturaleza de tal, ni ser afectado yo mismo en mi propio ser. Al mismo tiempo, puedo aprender y enseñar la adecuada técnica de aprehensión (incluida la captación intelectual), necesaria para tomarlo.

Es evidente que tal procedimiento repugna esencialmente a la relación del nosotros. La presencia es lo menos asimilable a un objeto o a una posesión. Tanto es así que todo pretender "hacerse presente" sólo logra transmutar la gratitud del encanto irradiante de la presencia en una mueca absurda. El "maquillaje" no entra en la auténtica oferta presencial. La presencia surge por su propia ingravidez, y va ligada a una suerte de debilidad, es decir, de alguna forma me da a entender que no tiene ninguna pretensión, que no actúa eficazmente en el sentido de una fuerza física. Por eso tal vez los niños posean en grado eminente el don de darse. El *tú* no me constriñe: me llama. Y su vocación espera mi respuesta, no mi sumisión ni mi captura. Podría expresarse diciendo:

"Dame tu libertad.
No quiero tu fatiga,
no, ni tus hojas secas,
tu sueño, ojos cerrados.
Ven a mi desde ti,
no desde tu cansancio
de ti".

(Pedro Salinas, *Razón de Amor*)

La única actitud posible es la aceptación de su presencia, siendo a mi vez con él. "La presencia sólo puede invocarse o evocarse", precisa Marcel. Y agrega sugestivamente: "Y la esencia de la invocación es mágica".

5. MAURICE NEDONCELLE, *Para una philosophie de l'encre et de la personne*, pág. 20, Aubier (éd. Mouton), París.

Estas dos actitudes frente al otro —rechazo o invocación—, son medulares para comprender el "sistema" de Marcel. Establecen una línea divisoria entre dos mundos radicalmente opuestos, pero co-existentes en el nudo de nuestra esencial dualidad. La actitud cosificante, que trata al otro como a un objeto, es propia de la dimensión problemática. Aquí estamos en una concepción espectacular del mundo y la vida, y, por ende, del pensamiento. Al aceptar la presencia que me invade supero toda problematización: ya no soy espectador, sino que participo en lo real mismo. Problema es lo que se encuentra, lo que "cierra el camino".⁶ La relación sujeto-objeto es siempre triádica. Dentro de mí ser la conciencia se interroga a sí misma por eso que está fuera. Por el contrario, al abrirme a la vocación del tú no puedo dar sólo mi realidad pensante, sino todo mi ser. Por esto la presencia opera una re-unificación interior. El ser con el cual me ligo presencialmente es lo menos posible un tercero para mí, del mismo modo que soy yo mismo liberado de la dualidad de ser un *é*, pues "mis defensas interiores se vienen al suelo al mismo tiempo que las paredes que me separan del otro".⁷ Hablar espacialmente de algo fuera o dentro mío pierde aquí todo sentido: la esfera intersubjetiva de comunión rehúsa toda apreciación a distancia. Cuando problematizo, pongo exteriormente un conjunto de datos a los que analizo, observo, comparo, etc. En la conducta que comunica no puedo hacer pie en algo objetivo para colocar ahí los datos del problema. Se trata, más bien de un problema que se autosupera como tal, al rebasar sus propios datos. Desembocamos en una región meta-problemática: la esfera del misterio.⁸ Misterio no significa aquí lo incognoscible. En este caso estaríamos todavía en el lado de allá —por así decir— del problema. No se trata de algo que aún no ha sido objetivado, sino de algo que es reacio por esencia a toda objetivación espectacular. Algo que reclama, en fin, una original disposición de índole moral para ser visto. Por ello no es extraño que el misterio sea desconocido como tal y degradado con un tratamiento impertinente. Quizá la prueba más contundente de su

LA RECUPERACIÓN DEL SER

peculiaridad estriba en el hecho de su insolubilidad dentro de los límites del pensar conceptual (podría dilucidarse aquí cierta semejanza formal con las Ideas kantianas). En efecto: la libertad, la unión del alma con el cuerpo, el mismo pensar, el amor, etc., son otros tantos "problemas" que tienen en jaque a la mente filosófica desde que el hombre piensa. En el plano discursivo (entendido idealísticamente) no hay solución posible. (a) Podríamos decir que toda la obra de Marcel tanto filosófica como dramática, está encaminada a afirmar la realidad propia del misterio, a buscar la forma de objetividad que corresponde a lo ontológico, pues, en definitiva, el misterio fundamental es el Misterio del Ser. Algunas vez, el mismo Marcel anotó en *Etre et avoir*, algo que dejamos como al margen, como un señalador que otra vez reclamará nuestra atención: el alma misma del hombre, aquello que decimos que puede "salvarse" o "perdersse", precisamente puede obtener su salud reconociendo el misterio del ser en el cual y por el cual es. De otro modo, ni siquiera llega a ser. A *creuser*, anotaríamos como nuestro filósofo.

Como tan claramente lo vio Bergson, las realidades más profundas de nuestro ser, por lo general encuentran en el arte su expresión, o, al menos, su anticipación simbólica. Con un ejemplo tal vez demasiado transitado, queremos hacer notar la *cegura axiológica* de la actitud problemática. Ante una obra de arte, quien esté "interesado" (en el sentido profundo que da Kant a esta denominación en su *Crítica del Juicio*) o, colocado en una actitud común, no verá allí más que una simultaneidad de formas y colores encerrados en un marco (marco que, probablemente, atrazará más su mirada que la obra en cuestión). Puede ser que se interese por buscar qué cosa del mundo real y familiar "representa" lo pintado. Y hasta se horro-

(a) Esto es en grado sumo evidente —como tanto ha insistido Marcel— en el caso de la Teología. Querer demostrar la existencia de Dios o determinar sus atributos, más que una labor ardua es, en cierta medida, una *contradictio in adjecto*. El misterio, lo que sólo puede hallarse, según su propia etimología, no puede ser considerado como un objeto de pensamiento, que es la forma suprema del racionalismo, sino sólo vocable en la presencia, por lo demás, en el caso del *Tú Absoluto*, que no *construye* el *Yo* de él, que llevan consigo las presencias finitas y que *amenaza* a cada instante hacer evaporar al *tú* en un objeto).

6. GABRIEL MARCEL, *Posición et approche nouvelles du Mystère d'Objet*, p. 56 y m. J. Vrin, París, 1949.

7. GABRIEL MARCEL, *Discours métaphysique*, p. 150, Louvain, Ed. A. 1937.

8. Ver nota 6.

rizará si la mujer plásticamente plasmada en la tela es anatómicamente un monstruo, por tener dos dedos en vez de cinco, o la nariz colocada de perfil y los ojos y el rostro de frente. La problematización capta solamente el "ser-cosa" de la obra, esa otra dimensión que la coloca al mismo nivel que la realidad familiar (Así, dice Heidegger, los himnos de Hölderlin eran llevados en las mochilas junto con los útiles para limpiar los fusiles, y las Sonatas de Beethoven se amontonan en los estantes como las papas en una bodega).

Sin embargo, una acomodación visual puede provocar un giro radical en nuestro campo, a la manera de un caleidoscopio. Si yo me hago permeable —"desinteresado"— al llamado de la obra, ésta se me presenta como algo que me está destinado. Entonces, el valor estético experimentado no puedo decir que lo creo yo, ni que ya estaba fuera de mí: se establece una relación dinámica por la cual, si bien yo debo poner algo de mí mismo para que el valor sea, al mismo tiempo, la revelación axiológica vivida me re-crea a mí mismo. (No estamos lejos de la eficacia de la presencia del tú, pues tal vez lo que late en el fondo de la obra es la presencia misma del creador que se ofrece a mi aceptación).

Así, el arte es también accesible sólo en una actitud acogedora del misterio.

Sin embargo, no basta decir: hay realidades que sobrepasan todo problema y que llamamos misterio. Es menester acercarse concretamente al foco luminoso de lo meta-problemático. El misterio no se entrega al primer embate. Por ello debemos rodearlo y afirmarlo en reiteradas posiciones, en la siempre renovada reflexión recuperadora. Otra vía, paralela a la de la presencia, que puede abrirnos una nueva brecha hacia el ser, es el fenómeno, tan descuidado por psicólogos y filósofos, de la admiración. Concretamente, siguiendo con la analogía de la experiencia estética: un *connaissanceur* recorre una exposición. Frente a las telas que suscitan levemente su curiosidad va dejando al pasar un "Está bien". De pronto, es invadido por la pujanza de un valor estético y exclama ante la obra que lo suscita: "¡Ah! Esto es bueno". La reflexión puede

dilucidar al primer análisis, que en la base del fenómeno admirativo está puesto implícitamente un cierto absoluto. Lo que se admira es incomparable. Pero entonces debemos suponer que para que la admiración sea posible el alma que admira debe llenar la misma o análoga disposición que el alma que recibe al tú: una cierta humildad o abertura, un rompimiento de la ciudadela amurallada que tendemos siempre a formar con nosotros mismos. En una palabra: hacerse *disponible*. Todo comercio presencial debe ser recíprocamente des-egoizante, si así se puede decir.

Puede pensarse que el caso del artista que crea es lo más opuesto a toda disponibilidad. Pero esta objeción sólo es válida desde el punto de vista problemático. Es verdad que el creador debe fácticamente "encerrarse" para realizar su obra. Pero su esfuerzo no puede agotarse en la creación de la obra por sí misma. Ya el anhelo creador supone un cierto ofrecerse por anticipado a los futuros gozadores (una suerte de "amor al lejano" como el que proclamaba el Zaratustra nietzscheano). Sólo entonces la obra y la labor que la realiza puede sentirse como una vocación y una consagración. Aquí es fecunda la sentencia de Goethe: "Hay que dejar de existir para seguir existiendo".

El hombre incapaz de admirar, el creador crispado sobre su obra realizada, el que no es capaz de aceptar la presencia (ni de "verla"), revelan en su misma indisponibilidad un cierto "estancamiento" interior —son palabras de Marcel—, una "atonía" o inercia espiritual. Podría decirse que han perdido toda capacidad para vibrar al soplo de lo sagrado. Quien, en el extremo opuesto, siente y vive lo sutil y evanescente que palpita por detrás de la trama cotidiana, puede cantar con este otro "testigo de lo espiritual", Rilke: la existencia todavía está encantada.

No sería difícil hallar una conexión esencial entre el hecho de la creciente deshumanización del hombre, la cada vez más pavorosa "funcionalización" de las facultades creativas del ser (piénsese, como dice Marcel, en que no nos extraña que se solicite un subsidio para la maternidad ¡como si se tratara de una "ocupación", o mecanismo el *ser-madre*!) y un creciente desarraigo del ser, es decir, una atrofia cada vez mayor de la sensibilidad para lo sagrado. Más aún, ya no se trata sólo de pérdida, sino, en el caso de un Sartre, por ejemplo, de una efectiva "voluntad de desacralización".

La disponibilidad se opone diametralmente a toda concepción monádica y funcional del hombre. Sobre todo porque ella es el fundamento de una auténtica creación (o recreación) en el orden del ser. Ser dispuesto significa no reconocerse el derecho de disponer totalmente de mi (piénsese en la radical negación de mi presencia, en la indisponibilidad absoluta de quien se suicida), y sobre todo, de hacer en mí un cierto "vacío" para que el otro sea recibido *chez moi*. A veces el alma demasiado ocupada en sí misma puede caer en una activa negación de la caridad, aun cuando esté ocupada de sus propias virtudes.

En el amor personal, donde la disponibilidad llega a su grado límite (al menos entre criaturas), ésta es total y recíproca. Caen aquí las posibles consideraciones objetivantes. Quien ama se prohíbe por ello mismo de todo juicio acerca del ser amado. No ama por lo que el otro tiene (y todo juicio versa sobre un tener) sino porque es. En una fórmula, podría expresarse: "Yo no te amo a causa de lo que tú eres; yo amo lo que tú eres porque es *tú*"¹⁰.

La disponibilidad acogedora de la presencia y oferente del propio ser, instaura a su vez el proceso de la esperanza y la fidelidad. Se es fiel porque la comunión arraiga únicamente en el ser, que no defrauda. Se espera por encima de toda esperanza porque el misterio en el que participamos es lo inexhaustible. Por esto, amar a un ser es esperar de él algo imprevisible e inverificable. La participación amante provee de la gracia; la comunión fiel de nosotros es creadora: dona ser.

Si tratamos de retornar ahora imaginativamente a los antipodas de esta actitud de aceptación del misterio y nos colocamos en la perspectiva "normal" del espectador, divorciado del ser, ¿en qué van a parar estas relaciones y convergencias humanas?

Aquí yo sólo cuento con lo que tengo: mi vida misma es un cierto capital que puede dilapidarse o perderse, algo que conservo sin atreverme a gastarlo. El cuidado que anida entonces en mi corazón, no es la febril inquietud propia de un espíritu despierto, sino el roedor cuidado por

el cual soy, literalmente, "verdugo de mí mismo". El mundo en el que mi vida va agotando sus reservas, es el lugar de una inmensa decepción. Nada nuevo puede conmovirme sobre la tierra. El inventario total de la realidad que me dan la ciencia y la técnica me dice que lo único efectivo es lo verificable... Liberado de todos los ídolos, mi existencia debería ofrecerse despreocupada, estéticamente enamorada de lo fugaz... Sin embargo, la inminencia de mi muerte amenaza al cabo de todo sendero, con la hipnotizante seducción de un reptil ante su presa. El tiempo mismo, al que no detiene sino que más bien acelera toda la civilización mecánica, se me presenta como horadado abismalmente sobre un "no será más". Estoy sobre una tabla inclinada que lleva irremediablemente, al se obra con congruencia, a un total escepticismo, partiente cercano del más radical pesimismo, y de esa actitud que Marcel llama, usando un neologismo poético de Hardy: "in-esperanza".

Podrá objetarse que no necesariamente la existencia fuera del misterio ontológico conduce a la radical desesperación. Sin embargo, la esencia del mundo considerado como el lugar de lo verificable, es una constante tentación al nihilismo. En efecto, no es difícil que, cualquiera de nosotros, en esta actitud, sienta algún día, luego de "inventariar" las alternativas, y de proceder a un balance del debe y haber de la vida, el rechazo global del personaje de Sartre: "Soy libre. No me quedan razones para vivir; todas las que probé aflojaron. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte". Por otra parte, las numerosas obras teatrales o noveladas del mismo Sartre, de Camus, de Kafka, etc., si no proclamaban, al menos dejaban esta real y concreta situación del hombre abismado sobre la Nada. Magistralmente podrían reconocerse en estos versos de Claudel tan citados por Marcel:

"¡Nada es!...
He visto y he tocado el horror de la inutilidad...
Sólo le falta a la Nada proclamarse
por una boca
que pueda decir:
¡Yo soy!"

Vemos, pues, que en el punto crucial del problema y del misterio hay un dato que no puede desconocer el metafísico.

10. R. TROISFONTAINES, *La Notion de "l'attente" chez G. M.* En *Le Bien véritable Existence, études*, p. 742, Paris, 1955.

sico: la muerte. Puente, por un lado que lleva al país de la desesperanza, pero, por eso mismo, "trampolín de una esperanza absoluta"¹¹. Tanto es así que en un mundo donde faltara la muerte, la esperanza, que es, en definitiva, la misma fe en el ser, estaría sólo en un estado embrionario.

La realidad de la muerte ordena a su alrededor los "problemas" que hemos estado considerando. Podríamos resumirlo en una pregunta: ¿Tienen alguna consistencia el amor, la esperanza, la fidelidad, etc., frente a la constante de mi muerte? Indudablemente esto nos lleva a considerar la posibilidad de un compromiso efectivo para con otro ser. ¿La comunión de nosotros nos garantiza de alguna manera la permanencia del compromiso que tácitamente contraemos al "encontrarnos"? ¿La muerte, no es el vendaval que corta los hilos tendidos entre tú y yo?

Para aproximarnos concretamente a este misterio, debemos considerar qué es un compromiso. En primer lugar, tratamos aquí del compromiso efectivo, es decir, de aquel que se consagra a un ser. De lo contrario caemos indefectiblemente en el círculo de lo opinable. Toda palabra dada sobre una cierta opinión, cualquiera sea, no llena el requisito fundamental del compromiso: su incondicionalidad. Pues la experiencia puede hacer cambiar la opinión que tengo de una escuela literaria o de un partido político. El compromiso, al afirmar lo incondicional reclama por principio que el ser que se compromete no se confunda con su situación actual y que sea consciente de ello (c). Sólo quien responde de sí, puede atribuírse la profunda sentencia de Nietzsche: "El hombre es el único animal que puede prometer". En la raíz del compromiso se pone la permanencia de mi pro-

pio ser: es un voto de fidelidad hacia mí mismo. Esto corre el riesgo de convertirse en una idolatría si se olvida la intencionalidad del acto. Suprimido el destinatario de mi compromiso, la mantención de mi palabra sólo testimonia mi fuerza de voluntad. Por lo mismo que ya deja de ser consagración, pierde toda su fecundidad. (Esto puede ligarse a lo que dijimos antes sobre el artista que crea... por crear). El ser verdaderamente fiel, por el contrario, está tan lejos del orgullo como el ególatra de la caridad.

"Todo compromiso —dice Marcel— implica una cierta toma del ser sobre nosotros"¹². Más aún —y esto estrechamente ligado a lo que dijimos de la presencia—, "todo compromiso es una respuesta". Esto no es del todo claro para nuestros hábitos racionalistas. Pero recordemos que aquí no se trata tanto de "explicar", sino de llegar a participar en el misterio. Frente al otro, la única manera que yo tengo de sentirlo conmigo, vimos, es la aceptación, la respuesta. Pues, efectivamente, la presencia llama y solicita. Sólo podemos comprometernos, por otra parte, con alguien que se nos ha hecho presente. De lo contrario permanecemos en un plano donde la promesa toma esta fórmula, por ejemplo: "Estaré contigo, ... hasta que sienta deseos de estarlo". En los orígenes de la promesa —y de la fidelidad— no hay tal condicional. Se trata de una respuesta, no verbal, sino ontológica, y por lo mismo creadora, que me arrebató, por así decirlo. El reino del ser, que es la ciudad de lo inobservable, es el mundo de la gracia, donde —como dice un personaje de *El emisario*— "nosotros no recogemos nada; sino que somos nosotros los recogidos". Y ese mundo, agrega, "se hace más y más claro a medida que más creemos en él".

En el orden del misterio ontológico, la libertad no "funciona" al modo que una psicología vetusta nos enseñaba: sopesando motivos y móviles. La libertad aquí se arroja respondiendo a un llamado. "Tenemos conciencia de nuestra libertad —dice también Jaspers— desde el momento en que reconocemos que se nos dirigen requerimientos". La libertad sólo existe, determinada plenamente por su vocación. De lo contrario se pierde

11. GABRIEL MARCEL, *Entre el vivir*, p. 125, Aubier, París, 1935.

(c) Sería interesante, pero está fuera de los alcances de este trabajo, comparar la autenticidad del compromiso incondicional, que se toma sin ninguna determinación sobre su porvenir —desafiando al porvenir, habra que decirlo—, con lo que Marcel llama "anarquismo coherente". Esto es: toda concepción de un acto gratuito, fundamento de la moral del instante y de la ética de la desescolaridad. Yo llamaré a esta libertad sin ligazón con el centro personal de actos, una libertad "amnésica". Véase las consideraciones del propio Marcel sobre André Gide y Barbra en *El hombre-problema*.

12. *Ibid.*, p. 62 y ss.

en un juego inútil y es semejante a una condena, como bien lo vio Sartre desde su perspectiva. La existencia que se compromete apuesta por el ser. Sólo entonces cobra toda la densa dramática del riesgo, que la hace digna de ser vivida.

¿Cómo podemos estar seguros de que *hay* ser? ¿Dónde encontrar la verificación de un permanente ontológico? Si intentamos esta búsqueda recaeremos en el laberinto de lo problemático. La apuesta existencial no es un juicio sino un acto de fe. Y es tan profunda la aseveración existencial, que podemos preguntar, en dos interrogaciones que orquestan quizás toda la metafísica marceliana y su concepción optimista del hombre: ¿No será lo propio de la esencia del hombre el ser el testimonio ontológico? "El hombre es el pastor del ser" —dice también Heidegger—. Y, al mismo tiempo, ¿no pertenece por naturaleza al Ser mismo, el que únicamente pueda ser atestiguado?¹³

El reconocimiento existencial de lo ontológico —la aceptación del misterio— nos coloca en situación de ver el revés de la trama. El mundo y la vida, que en el plano del *tener* son en su propio corazón "traicionables", son aquí elevados a la dignidad del testimonio. Así como el suicidio es la más activa negación de la esperanza (que arraiga en el ser), ahora la contrapartida positiva de la muerte es el martirio: la absoluta consagración y disponibilidad de sí mismo en reconocimiento del ser. El ser, que, como dice Marcel en una fórmula tan inagotable como ciertas ideas musicales, es "el lugar de la fidelidad"¹⁴.

La muerte, que como problema es la desesperante y terca realidad que todo lo derrumba, es sobrepasada aquí por la fidelidad ontológica. Una metaproblemática de la muerte nos la presenta como una prueba más, pero no única ni anonadante, de nuestra existencia. Por esto, es inmediatamente trascendida y asentada sobre el ser mismo, al cual la desaparición física de un ser no puede hacer mella. Tal vez la más precisa aceptación de la metaproblemática de la muerte, sea la que expresa el amante, en boca de un personaje de Marcel: "Amar a un ser es decirle: ¡Tú no morirás!"

En la más radical incertidumbre está en manos de la propia existencia el abrirse en oferente disponibilidad al reconocimiento del misterio. Así, recuperado el ser, la muerte misma es sólo un parcial oscurecimiento, que dificulta, pero no impide totalmente la continuación de la comunicación (d). Recuperado el ser, en nuestra existencia atestiguable, podemos "descubrir", como el Antonio de *El Emisario*, que lo que llamamos sobrevivir, "es en realidad subvivir; y que aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son como una bóveda palpitante, invisible pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo sea sumergido en el amor".

MARIO A. PRESAS.

(d) Por lo demás, la naturaleza del lazo que me liga a mi cuerpo no es más "transparente", que el que pueda ligar a las conciencias más allá de la muerte. "Toda comunicación entre yo y mi cuerpo —dice Marcel en *De Refus à l'incoherence*— puesta ante la reflexión se revela impenetrable".

13. 14., p. 140-143.

14. 14., p. 56.

Apostillas para una bibliografía razonada de la Pachamama

Es casi desconocida la bibliografía antigua de la Pachamama. Pocos escritores modernos han citado referencias de los cronistas relativas al tema, lo que nos induce a dar estas apostillas con el propósito de despertar el interés por el conocimiento de esa bibliografía clásica inabundante.

En las poblaciones indígenas de los valles cisandinos del norte de nuestro país coexisten el culto indopagano de la Pachamama (Madre Tierra) y el ritual pseudocristiano del Misachico como espécimen de sincretismo religioso, porque el aborígen concilia la fe cristiana en una bienaventuranza eterna del espíritu, con su creencia atávica en manes telúricos protectores de la vida temporal. Celebra la ceremonia del Misachico en veneración del Santo Patrono de la aldea y confía a la Pachamama la fecundidad de sus sementeras, sin perjuicio de recurrir por entero a los milagros del Santo cuando una sequía prolongada inhibe a la Pachamama. Fenómenos similares de sincretismo religioso se notaron desde los primeros tiempos de la catequización cristiana. Arriaga nos dice en el capítulo VIII de su libro *Extirpación de la Idolatría* escrito en 1618 y publicado en Lima tres años después, que los indios del Perú confeccionaron de la misma tela un manto para la imagen de Nuestra Señora y una camiseta para la Huaca (objeto o lugar sagrado) porque "podían adorar a sus Huacas y tener por Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo". En el capítulo IX transcribe Arriaga párrafos de una carta dirigida por un sacerdote seglar al cura Diego Ramírez donde se lee que los indios en la Semana de Todos los Santos mezclaban las "ceremonias santas con las suyas en razón de los difuntos". Es que los indígenas encontraban concordancias entre algunos ritos de la liturgia católica y prácticas de su paganismo. Guaman Poma de Ayala en *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (folio 285),

escrita en 1613, describe procesiones paganas semejantes a las del Misachico, que los aborígenes prehispánicos organizaban en conjuro de enfermedades, granizos, tempestades, etc.

Análoga distorsión a la que sufre la liturgia sacra al ser adaptada al ritual grotesco del Misachico, experimentan generalmente todas las creencias y ritos en sus transmutaciones y aun en su dispersión epigonal dentro del respectivo ámbito etnográfico cuando no los avala un culto sólidamente organizado.

El estudio del origen y evolución de esas tradiciones es función del etnólogo, cuya técnica difiere de la del folklorista. A este último le interesa el caso folklórico en la forma que lo capta en el instante de su captación y así lo estereotipa para conservarlo como documento de inapreciable autenticidad circunstancial. En cambio el etnólogo atento siempre a la perspectiva histórica profundiza hasta los orígenes, verifica las mutaciones y áreas de incidencia, discrimina e interpreta el fenómeno en sus alternancias, interesándole todo el período evolutivo, tanto en el tiempo como en el espacio. Desde luego resulta imprescindible para el etnólogo el conocimiento de la documentación histórica, arqueológica, etnográfica y tradicional o folklórica.

En este primer esbozo bibliográfico daremos las principales referencias hechas por los cronistas del rito agrícola de la Pachamama, la Madre Tierra de los quichuas, que sería, según lo consigna Guichot y Sierra en su *Ciencia de la Mitología*, la Prithivi ariana, la Baaltis fenicia, la Astarthé o Ashera sidonia, la Astoret cartaginesa, la Isis egipcia, la Militta babilónica, la Mylithat caldea y asiria, la Anad o Anattis medea, la Cibele frigia, la Bendis tracia, la Apia escita, la Ertham céltica, la Freya escandinava, la Koupaló sármata, la Alzoharah árabe, la Guri india, la Kuen china, la Tazi mejicana, la Papa de los moaris, la Gea y la Venus afrodisiaca de los griegos, la Demeter y Ceres de los romanos, y la de tantos otros nombres en tribus primitivas.

Corresponde a Juan Polo de Ondegardo, llegado al Perú aproximadamente por el año de 1545, donde permaneció el resto de su vida, la más detallada descripción que se hizo en su tiempo del culto de la Pachamama. Después del Viracocha, a quien tenían por señor supremo

de todo —explica Ondegardo—, los indios adoraban al Sol, a las estrellas, al trueno, a la Tierra que llamaban Pachamama, y a otras cosas diferentes. Su adoración consistía en abrir las manos y hacer cierto sonido con los labios, como quien besa, pedir lo que cada uno quería y ofrecer sacrificio a la deidad. También usaban "en algunas partes poner en medio de las chacras una piedra luenga para desde allí invocar la virtud de la Tierra para que les guarde la chacra". En tiempos del Inga —prosigue Ondegardo— en todas las provincias tuvieron una casa Azilaguaça (Acllahuasi) que quiere decir casa de escogidas, donde se recogían vírgenes para el servicio de los templos, correspondiéndole algunas a la Pachamama. También le destinaban parte del ganado que reservaban para necesidades del culto. Había gran número de gente para el servicio de las Huacas, encargada de venerar al Chucuylla (trueno) para que no helase ni granizase, "e otros que lo hiciesen al Pachamama para que justificase la tierra al tiempo que se sembraba"... En el camino del Antisuyo —añade Ondegardo en otra de sus obras— tenían nueve Ceques y en ellos setenta y ocho Huacas. En el séptimo Ceque llamado Yacanora había siete Huacas, "la primera se decía Aylipampa: era un llano donde está la chacara que fue del conquistador Mesa. Decían que era la diosa Tierra llamada Pachamama, y ofrecíanle ropa de mujer pequeña". En la división de la tierra el Inga aplicó una parte para la religión, distribuyéndola entre el Sol, el Pachayachachi, el Trueno, la Pachamama, los ministros y las Huacas. (Hemos tomado estos datos del volumen *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*, por el licenciado Polo de Ondegardo —1571— seguida de las instrucciones de los Concilios de Lima. Notas biografiadas y concordancias de los textos por Horacio H. Urteaga, catedrático de Historia de la Civilización en la Universidad Mayor de San Marcos. Biografía de Polo de Ondegardo por Carlos A. Romero, del Instituto Histórico del Perú, &c. En Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III. Lima, MCMXVI).

Arriaga, a quien ya hemos citado, expresa que en sus días los indios reverenciaban a la Pachamama, que es la Tierra, especialmente las mujeres al tiempo de sembrar y le pedían buena cosecha y le asperjaban chicha

y más molido, ya fuere por sus manos o por medio de los Hechiceros.

En *Miscelánea Antártica* escrita por Miguel Cabello de Balboa en 1586, se consigna que el Inga Yupangui congregó una junta a manera de concilio general para uniformar la religión, dada la diversidad de creencias que tenían las distintas tribus y porque algunas de ellas demostraban carecer de creencias. Determinaron que al Sol se le debía dar el primer lugar, el segundo al trueno y el tercero a la tierra, a la cual llamaban Pacha Mama. El Inga reprimió a los miembros del concilio que siguiendo las creencias vulgares eligieron al Sol por primera deidad, cuando estando sujeto a su curso no puede ser el Hacedor Supremo y lo instó a que buscasen al universal y todopoderoso hacedor. Finalmente dieron a ese Ser Supremo el nombre de Tici-Viracocha-Pacha-Camac, que quiere decir, fundador de todo lo existente y hacedor del Mundo. Este mismo Inga Yupangui (o Yupanqui) fue el conquistador de Chile y del noroeste argentino "cerca de los años de gracia de 1473". También exploró el mar durante un año, descubriendo islas en las que encontró hombres de piel negra, oro, plata y sillas de latón y cuero de animales "como caballos". Por su excelencia y grandeza este conquistador fue llamado Pachacuti, que significa "Vuelta del mundo".

Según refiere Fernando Montesinos en sus *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú*, el Illatici Huira Cocha y la madre Tierra, que llamaban Pachamama, fueron venerados con mucha anterioridad a la existencia del Inca Yupanqui y de la dinastía incaica, pues en tiempos de Huaman Tacco Amauta, sexagesimo primero rey peruano preincaico, imploraron a esas divinidades la cesación de temblores y otros fenómenos extraordinarios que tomaron por señales prodigiosas, tributándoles grandes sacrificios.

Aludieron también a la Pachamama en los primeros tiempos de la dominación española, sin aportar mayores datos que los ya relacionados, Acosta, Cobo, Juan de Valboa, Fernando de Santillán, Murúa, A. de la Calancha, Pedro de Carbajal, etc.

La prédica cristiana influyó en la restricción del libre culto de la Pachamama y al promediar el siglo XVI estaba ya en decadencia en el Cuzco, por cuya circunstancia

los indígenas de los áyllus o linajes o comunidades agrícolas aledañas lo practicaban a hurtadillas. Cieza de León nos ofrece su testimonio de testigo de vista al decir en el capítulo XXX de *El señorío de los Incas*, que él se acuerda estando en el Cuzco en 1550, que los indios después de haber recogido el producto de sus sementeras por el mes de agosto, entraron con sus mujeres por la ciudad con gran ruido, trayendo sus útiles de labranza y algunas pajas y maíz, e hicieron "fiesta en solamente cantar y decir cuanto en lo pasado solían festejar sus cosechas".

En los tiempos modernos forman ya legión innumerable por el momento los escritores que se ocuparon de la Pachamama, sin que ninguno de los que nosotros conocemos haya intentado realizar una monografía exhaustiva.

Se ocupó del tema V. Mannhardt en su obra *Mythologische Forschungen* aparecida en Estrasburgo el año 1884, a quien glosa la Enciclopedia Espasa en el artículo dedicado a la Pachamama. Campuzano en su traducción de *La Rama Dorada* de Frazer expresa que Mannhardt tomó los datos de la Carta Pastoral de 1640 del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, quien se habría basado en la obra de Arriaga, el cual, a su vez, parece haberse inspirado en algunos puntos en los escritos de Ondegardo, que, en realidad, sirvieron de fuente a cronistas posteriores.

Samuel A. Lafone Quevedo, precursor de las investigaciones folklóricas en la Argentina, dio interesantes notas sobre la Pachamama en su *Ensayo Mitológico. El Culto de Tonapa. Los himnos Sagrados de los Reyes del Cuzco según el Yamqui-Pachacuti. Antiquedades Peruanas. Edición de Ximenez de la Espada, 1879*, publicado el año 1892 en la Revista del Museo de La Plata dirigida a la sazón por Francisco P. Moreno; y también en su libro clásico *Tesoro de Catamarqueñismos*.

Adán Quiroga al estudiar reminiscencias religiosas indígenas en el noroeste argentino, se refirió a la veneración de la Pachamama en su trabajo *Folk-Lore Calchaquí*, publicado en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino, tomo XVIII. Buenos Aires, 1897, e incorporado después como capítulo del libro *Calchaquí*. En el año 1899 volvió sobre el tema en su artículo "El simbolismo

de la cruz y el falo en Calchaquí" publicado en el tomo XIX del Boletín del Instituto citado, y dijo que el culto de Pachamama es eminentemente fálico. En el año 1903 apareció otro artículo suyo en la revista "Estudios" de Buenos Aires, titulado "Cómo vestían los calchaquíes. Sus prendas y adornos. Tocado y Peinado. Vestido y Tejido", en el cual reveló que los indios de Molinos tenían a la Pachamama por divinidad que preside el hilado.

El Presbítero J. Toscano dio también a fines del siglo pasado algunas noticias del culto a la Pachamama en su libro *La Región Calchaquima*, publicado en Buenos Aires el año 1898 con el auspicio de la Sociedad Científica Argentina y del Congreso Científico Latino-Americano.

Juan B. Ambrosetti, otro ilustre precursor de los estudios arqueológicos y folklóricos en nuestra patria, se ocupó de la Pachamama en "Costumbres y supersticiones de los valles Calchaquíes" aparecido en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XLI. Buenos Aires, 1896.

De los autores que trataron o aludieron al tema en el presente siglo, podemos citar a los siguientes:

M. RIGOBERTO PAREDES, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz, MCMXXX.

CLEMENTES R. MARKHAM, *The Incas of Peru*. Londres, 1910. (Versión castellana con el título "Los Incas del Perú". Lima, MCMXXX).

J. JIJÓN Y CAAMAÑO, *La Religión del Imperio de los Incas*, vol. I. Quito. Ecuador, 1919.

G. CORIA PEÑALOZA, *De la Mitología Calchaquí. La Pachamama*. En revista Amanecer, N° 1. San Juan (Argentina), 1934.

GERMÁN G. VILLAMOR, *Gramática del Kéchu y del Aymara. Segundo del Diccionario Kéchu, Aymara. Mitos y Supersticiones*. La Paz (Bolivia), 1942.

ANTONIO SERRANO, *Los Aborígenes Argentinos*. Buenos Aires, 1947.

F. COLUCCIO Y G. SCHLAFFINO, *Folklore y Nativismo*. Buenos Aires, 1948.

AUGUSTO RAÚL CORTAZAR, *El Carnaval en el Folklore Calchaquí*. Buenos Aires, 1949.

DICK EDGAR IBARRA GRASSO, *Los Indios del Sur de Bolivia*. En Revista del Instituto de Antropología, vol. 4. Tucumán, 1949.

ARMANDO VIVANTE, *Las tres funciones de la Apacheta*. En *Revista de Antropología y Ciencias Afines*, vol. I, Buenos Aires, 1952.

J. O. NOGUIN, *Mitología Universal. Dioses, Héroes, Leyendas, Supersticiones*, nueva edición. Buenos Aires, M.CMLVII.

MANUEL LIZONDO BORDA, *Estudios de voces tucumanas. I. Voces tucumanas derivadas del quichua*, Tucumán, MCMXXVII.

AUGUSTO MALARET, *Diccionario de Americanismos*, Tercera edición. Buenos Aires, 1946.

JOSÉ VICENTE SOLÁ, *Diccionario de Regionalismos de Salta*.

MANUEL DE UGARRIZA ARAOZ.

Estudios y Traducciones

CERVANTES EN LA ARGENTINA

(Siglo XX) *

a) *El verso*. — Repitamos de nuevo: son numerosos los ejemplos que muestran, en una u otra forma, la vitalidad de Cervantes en páginas argentinas. Desgraciadamente, raras veces hemos visto en los autores citados algo más que la mención y el fácil remedo. Y no hablemos de recreaciones.

A fines del siglo XIX comienza en la República Argentina el interés de la crítica hacia Cervantes, interés que se ha mantenido en ritmo creciente hasta nuestros días. Me refiero, claro está, a trabajos de cierta extensión o a artículos especiales. Veremos que el punto de partida es poco feliz, pero se empujó después en obras de mayor altura. La dirección del fervor cervantino, en este siglo, enfila con preferencia para el lado del comentario impresionista o de la labor erudita. Tendencia crítica, pues, que se impone como predominante y que ha permitido buenos aportes a la bibliografía del poeta español.

Mientras tanto, tampoco ha faltado la reminiscencia, la cita, el homenaje, sobre todo la evocación admirativa de los héroes del Quijote. Hay —y se nota con facilidad— un sentido más hondo y una mayor jerarquía artística.

Por los años en que Rubén Darío cantaba magníficamente a Cervantes y a Don Quijote en *Cantos de vida y Esperanza* (1905), Evaristo Carriego decía su responso *Por el alma de Don Quijote*. Carriego, "el poeta de las cosas humildes", fue también en ocasiones el lírico glorificador de viejos libros. Las preferencias son desiguales, aunque explicables en el autor de *Misas herejes*: Don

(*) Ver *Revista de Educación* (nueva serie), La Plata, 1958, III, nº 2, pág. 471-492. Con mayor justificación que en el panorama del siglo XIX, procuro —para el del siglo XX— una visión selectiva.

Quijote (Por el alma de Don Quijote; La apostata de Andresillo) y *Los tres mosqueteros* (Leyenda a Dumas). Rubén Darío estaba en Europa cuando aparecieron sus *Cantos de vida y esperanza*, libro fundamental en la lírica hispánica, que traduce —sin olvidar típicos temas rubenianos— una mayor preocupación por lo americano y por la tradición española¹. Muchos eran los admiradores que Darío tenía en Buenos Aires, admiración sólidamente apoyada en los años pasados aquí. Entre los jóvenes alertas a las innovaciones del poeta nicaragüense se encontraba Evaristo Carriego, y en la poesía *Por el alma de Don Quijote* hay rasgos nítidos del influjo rubeniano. El título y desarrollo recuerdan la famosa *Letanía de Nuestro Señor Don Quijote*, y hasta versos aislados traslucen otros versos y nombres inconfundibles de Rubén Darío. Cito líneas de Carriego:

... ¡qué bella
es la imposible cualidad de la piedra!...
Es, cuando más, un raro, soñador de utopías
que al oído de muchos suenan a letanías².

Sin embargo, no es éste el ámbito más feliz para la pluma de Evaristo Carriego. He aquí su comienzo, comienzo que nos lleva con nostalgia a la musical letanía:

Con el más reposado y humilde continente,
de contrición sincera; suave, discretamente,
por no incurrir en burlas de ingeniosos normales,
sin risueños enojos ni actitudes teatrales
de cómico rebelde que, cenando en comparsa,
ensaya el llanto trágico que llorará en la farsa,
dedico estos sermones porque sí, porque quiero,
al único, al supremo famoso caballero,
a quien pido que siempre me tenga de su mano,
al santo de los santos Don Alonso Quijano,
que ahora está en la gloria, y a la diestra del Bueno,

1. Creo de interés mencionar las alusiones a Cervantes y al *Quijote* fuera de *Un soneto a Cervantes* y la *Letanía de Nuestro Señor Don Quijote*; cf. *Al rey Oscar, Cyrano en España* y *Tribal* (RUBÉN DARÍO, *Cantos de vida y esperanza*, ed. de Barcelona, 1907, págs. 22, 27, 45, 90, 117 y 162-166).

2. EVARISTO CARRIEGO, *Miña herrejas*, Buenos Aires, 1917, págs. 23 y 24.

su dulcísimo hermano Jesús el Nazareno,
con las desiluciones de sus caballerías
renegando de todas nuestras bellaquerías³.

Don Quijote y nuestro tiempo: antítesis literaria repetida que avanza sin apresuramiento en los versos pareados. Hay nombres y temas que realzan, en alguna medida, una composición, y éste es uno de esos casos.

Por los años postreros de Carriego, una voz, que resonó con brío y se acalló rápidamente, fijaba una personalidad poética firme: Enrique Banchs.

En *El cascabel del halcón*, uno de sus recordados cuatro libros, se animaban con brío los viejos motivos trovadorescos, aunque Banchs no iba —como Darío en *Prosas profanas*— a los Cancioneros españoles sino a los franceses. De tal modo, al hay entre sus versos ecos de España son bastante vagos. (Sin olvidar, por otra parte, lo que los trovadores españoles deben a los provenzales, y las dificultades de precisar fuentes en géneros medievales de difusión europea). Dentro de la vaguedad señalada, quizás *La muerte del trovador*, poesía de Banchs, tenga reminiscencias del romance de Lanzarote, y quizás a través del *Ingenioso Hidalgo*:

Liévenle del vino viejo,
denle faisanes trufados,
velen por él las doncellas;
que esté mejor que un legado⁴.

Pero —insisto— Enrique Banchs prefiere, como tantos trovadores españoles del siglo XV, los modelos provenzales. Además, es útil tener en cuenta el prestigio de Paul Fort en la época de los libros de Banchs.

Y ya que estamos en la senda del verso podemos citar allí otros hitos en un paisaje nutrido. Así, Manuel Gálvez describió a uno de sus "maestros de escuela":

Don Paco era oriundo de Castilla
y un buen señor perfectamente castizo.
Yo creo que una vez le he visto de goliña;
mas de esto no me responsabilizo.

3. EVARISTO CARRIEGO, *Miña herrejas*, pág. 21.

4. ENRIQUE BANCHS, *El cascabel del halcón*, Buenos Aires, 1909, pág. 43.

De carnes muy enjuto,
 recordaba a Don Quijote;
 gozaba de una vasta fama de bruto
 y de no saber un palote.
 Llevaba eternamente una capa parda
 con que envolvía su delgadez de galgo;
 tenía una apostura gallarda
 y tal vez fuese un poco hidalgo⁵.

Enrique Larreta ha alternado últimamente evocaciones en verso con comentarios en prosa acerca de Cervantes. En un soneto de *La calle de la vida y de la muerte*, Larreta glosa una de las hipótesis sobre el origen del *Quijote*, glosa que acompaña con una breve explicación en prosa. Muchas son las hipótesis que se han propuesto, y, entre ellas, se encuentra ésta, presentada hace años por Emilio Cotarelo y Mori⁶. En verdad, tiene hasta un interés novelesco, pero la ausencia de documentos o datos fidedignos la relegan al lugar en que duermen tantas otras. Enrique Larreta la repite sin aportar nada nuevo; por cierto que el carácter de su libro no es el más adecuado a tal tipo de investigación. Lo que Larreta ha querido, partiendo —imagino— de la atrayente página de Cotarelo, es fijar en un soneto su recuerdo vivo de Esquivias y la pintoresca teoría. (Hace poco ha vuelto Larreta—*Mundo ideal. Mundo mundo*— a insistir con más ahínco en la conjetura).

Según Cotarelo y Enrique Larreta, el tío de Catalina de Salazar y Palacios, hidalgo parecido a Alonso Quijano, se opuso a la boda de su sobrina con Cervantes. La enemistad no se borró con el matrimonio y Cervantes se habría vengado "escribiendo burlescos papeles", que die-

ron después nacimiento al *Quijote*⁷. El soneto de *La calle de la vida y de la muerte* se titula *Esquivias*:

Osamenta de pueblo. Polvo y cal de los años.
 Silencio de las pálidas y ensimismadas puertas.
 Quijotescos fantasmas en las plazuelas muertas
 de nubes que al pasar levantan los rebaños.
 Allí contrajo nupcias. Allí en los aledaños
 el tío de su esposa recibe las espuelas,
 más o menos vacías, de imaginarias huertas.
 Aquél de los bonetes y trajes tan extraños.
 Entretanto, Miguel, burlando y en secreto,
 va pergeñando trazas del recio hidalgo magro,
 caño de la demencia y elocuente esqueleto.
 Así nace entre números de caseros cuadernos
 y en sitio en que lo verde huele siempre a milagro,
 una inmortal encina, con pájaros eternos⁸.

Además, trazó Larreta intencionadas figuras ("Don Juan Bautista de Larreta, hidalgo setentón y soltero, era también, como el otro, "enjuto de rostro y seco de carnes..."⁹, y juicios críticos más o menos aceptables¹⁰ aunque siempre al pasar, circunstancialmente. Por eso creo que éste es el lugar apropiado, en nuestra enumeración cervantista, para traer al autor de *La gloria de don Ramiro*.

En los últimos tiempos menudean los comentarios líricos en libros dedicados, de un extremo a otro, a Cervantes, o, mejor dicho, al *Quijote*¹¹. Poco agregan de valioso; eso sí, el fervor de la ofrenda no puede retacearse.

7. Hay una curiosa relación entre las hipótesis de Cotarelo y Mori (y Larreta) y la de Germán Arciniegas. Este supone que Cervantes se inspiró nada menos que en la vida del Conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada, fundador de Santa Fe de Bogotá, para escribir el *Quijote*. Lo curioso está en que el Conquistador era algo pariente de Catalina de Salazar, esposa del novelista. Jiménez de Quesada murió en América, poco antes del matrimonio de Cervantes. (Ver GERMAN ARCINIEGAS, *El caballero de El Dorado*, Buenos Aires, 1942; id., *Por qué no vino a la Argentina Don Quijote*, en *La Nación*, de Buenos Aires, 7 de abril de 1940).

Agregamos que en Esquivias era común el apellido (Quijada). Pérez Pastor señala parentesco entre Juan y Gabriel Quijada Salazar y Catalina de Salazar y Palacios (cf. FITZMAURICE KELLY, *Miguel de Cervantes Saavedra*, ed. de Buenos Aires, 1944, pág. 165). Por último,

5. MANUEL GALVEZ, *Mis maestros de escuela*, en *Senderos de humildad* (Recogida por JULIO NOÉ, *Antología de la poesía moderna*, Buenos Aires, 1926; pág. 299).

6. EMILIO COTARELO Y MORI, *Esferísticas cervantinas*, Madrid, 1905, pág. 279. Cf., también FRANCISCO NAVARRO Y LEDESMA, *El impertinente hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*, ed. de Buenos Aires, 1944, pág. 158.

b) *La prosa*.—Las páginas cervantinas han dado origen a frecuentes glosas, escollos, impresiones nacidas al correr de la lectura... ¿Quién no ha gozado momentos inolvidables con la novela famosa?, ¿quién no ha vuelto complacido al libro en diversas épocas de su vida? Así, son muchos los que partiendo del *Quijote* intentaron recrear escenas y personajes, y pusieron a la obra la emoción estética de lectores del siglo XX. Y como la elección supone ya una selección, recordaremos algunos de los comentarios "al margen", algunas de las personales recreaciones.

En primer lugar, Alberto Gerchunoff. Gerchunoff es uno de los más celosos admiradores de Cervantes en la Argentina. Pero su admiración no enfla a la investigación erudita o a la colección de costosas ediciones y rara

recordamos otra hipódromo: la de Apris. Este sostiene que un vecino de Esquivias. Alonso Quijada, fue el modelo vivo del *Quijote*.

8. ENRIQUE LARRETA, *La olla de la vida y de la muerte*, Buenos Aires, 1942.

9. ENRIQUE LARRETA, *Páginas escogidas*, Buenos Aires, 1942, página 91.

10. "¡Vaya uno a saber si los continuos errores de Cervantes no han favorecido grandemente al culto de su renombre y el verbor de su gloria, al atraer a los crédulos de todos los tiempos ocasión de instalar, a cada paso, caricaturas y comentarios en márgenes tan famosos! El cervantismo empezó tal por allí" (*Discurso*, en *Páginas escogidas*, pág. 48).

Más valor personal tiene su reciente confesión en *La naranja*. Confesión que bulla en apurada prosa y que nos lleva a asociar mentalmente la novela de Cervantes y *La gloria de don Ramiro*:

"Admirador del *Quijote* y aunque ese libro tenía exactamente como fondo temporal el mismo del libro que yo estaba escribiendo y podría afirmarse, por lo tanto, una información precisiadísima, traté de evitar entonces su tentadora lectura. Lo admiraba demasiado; y, como se bien sabía, no hay manera de decir, no hay metal de voz, no hay gusto literario en una palabra, no hay estilo más contagioso que el estilo de Cervantes; estuvo todo en lo que tenía a ese garbo andaluz con que arroja y recoge el riñón del chiste y se lo lleva luego bajo el brazo, con un fingido desdén, que es toda vigilancia de gran escritor. Sin la suadida cautela yo habría caído, como otros tantos, en la servil imitación de su frase, aromática y pegajosa como jara silvestre" (*La naranja*, Buenos Aires, 1947, págs. 135-136). Sin compartir lo del "garbo andaluz", muy acertadas me parecen, en cambio, las imágenes sobre la atracción que ejerce la prosa del *Quijote*.

11. Así, por ejemplo, las obras de JUSTO OLARÁN CHANS (escritor uruguayo que reside desde hace años en la Argentina), *Glencro Gueñerino*; JOSEFA ALLENDE LEZAMA, *Al margen del "Quijote"*; A. GUERRERO, *Motivos del "Quijote"*.

bibliografía. Su homenaje, espaciado en diversas obras (*Historias y proezas del amor*, *Pequeñas prosas*, etc.), se resume con brillo en su conocida "agenda cervantina" *La fofaina maravillosa*. Gerchunoff nos narra aquí, en prosa transparente, sus reiterados viajes por páginas del escritor español. No se propuso un libro metódico puesto que se trata, en rigor, de tres partes escritas en diversas épocas y ordenadas en relación al carácter del volumen: *Nuestro Señor Don Quijote*, *Perfiles cervantinos* y *Acotaciones*¹². La primera (conferencia de 1913), hasta descubre por su título los años en que fue elaborada. *Nuestro Señor Don Quijote*: con cierta frecuencia se hablaba entonces de la "santidad" del caballero manchego, y se le dedicaban letanías como la que compuso Rubén Darío.

La fofaina maravillosa es un libro amable, acogedor, con mucho del encanto que se desprende de lo que se sabe hecho sin ostentaciones y en virtud a un noble fin: introducir al lector incipiente en el mundo de la imaginación, en "el milagro de la poesía". Alberto Gerchunoff abraza otras obras cervantinas, pero es el *Quijote* el que llena las líneas de su "agenda". Él también nos habla de las distintas impresiones que el *Quijote* —poder de todo gran libro— fue produciendo en diferentes épocas de su vida, cómo nuevas lecturas le fueron abriendo más y más las puertas y se debilitaron las aventuras graciosas para dar lugar a una grave y alta reflexión. Don Quijote y Sancho aparecen sentidos emocionalmente, sin que esto suponga ausencia (no hay oposición ni mucho menos) de momentos con ciertos rasgos críticos. Los *Perfiles* glosan personajes y episodios cervantinos; las *Acotaciones* son, por último, breves apuntes sobre la época de Cervantes, la crítica, la Academia de la Lengua, el *Quijote* de Avellaneda, el *Quijote* de Montalvo.

El mérito de *La fofaina maravillosa* reposa en la exposición medida y en la limpidez. Libro sin estridencias, ha contribuido en forma eficaz a las aspiraciones del autor, y numerosos lectores argentinos aprendieron en él a gustar las bellezas del poeta de España. Por eso

12. ALBERTO GERCHUNOFF, *La fofaina maravillosa*, tercera edición, Buenos Aires, 1927.

queda *La jofaina maravillosa* como un tributo de buena ley en nuestras letras.

Otros ejemplos logrados pueden citarse dentro de este tipo de obra. Lo demuestran las *Glosas castellanas*, de Manuel Mujica Láinez¹³. Buen ejemplo, puesto que la pedrería arcaizante (pedrería que llamaríamos arqueológica, más en las cosas que en las palabras) está sostenida, o, mejor, ilustrada por un ingenio vivaz: recordemos las escenas tituladas *El cura y el barbero*, *Los duques* y *El escepticismo de Sancho*. Arranca Mujica Láinez de los héroes o de los motivos cervantinos para llegar finalmente a personales digresiones y desenlaces. Quizás siga, en alguna medida, el procedimiento caro a Azorín en las glosas de textos clásicos.

En cambio, las páginas cervantinas de Arturo Canela constituyen ofrendas mucho más espaciadas. La brevedad de un aporte puede realizarse, claro está, con calidades esencialmente literarias. Y eso no ocurre en Arturo Canela: comentarios como *Maese Pedro* nada agregan de valioso a la producción del autor de *Tres relatos porteños* y muy pocos más que un nombre a nuestro desfile¹⁴.

Más feliz en su enlace, una frase o un pasaje cervantino sirven en la prosa de Arturo Capdevila para matizar con gracia el relato evocativo:

"La del alba sería" cuando la madre me despertó con un beso...."

"Y aquí sigue diciendo Cide Hamete Benegeli, historiador arábigo, tal como especialmente transcribo...."¹⁵.

¿Cómo no había de asomar en la rica prosa de Arturo Capdevila? (Prosa que es —a mi ver— muy superior a su verso). El recuerdo artístico se complementa en él con la noticia directa —confesión de tono apropiado— que trae en *Babel y el castellano*:

13. MANUEL MUJICA LAÍNEZ, *Glosas castellanas*, Buenos Aires, 1936. Ver *La pureza de Don Quijote* y *Prosa Quijotesca* (*El cura y el barbero*, *Los duques*, *El pintor de Don Quijote* y *El escepticismo de Sancho*).

14. ARTURO CANELA, *Al margen del "Quijote"*, en *Cacembo* (*Ovejas de América*, Buenos Aires, 1920).

15. ARTURO CAPDEVILA, *Órdenes del recuerdo*, Buenos Aires, 1923, págs. 44 y 57.

"Ni he de olvidar que el *Quijote* fue lectura familiar de mi casa y que en círculo de intimidad lo leímos, de punta a cabo, en un verano campestre, al rumor de un gran nopal que nos prestaba su conveniente sombra. Lecturas que se alternaban con las de buena cepa criolla...."¹⁶.

Valioso broche a este capítulo es el nombre de Leopoldo Lugones, no ciertamente a través de un poema, sino en la prosa de un breve diálogo, poco conocido. Se titula *Dos ilustres lundinos o la divergencia universal* y se ha reeditado hace poco tiempo¹⁷. Dos únicos personajes: "H. ("desconocido, al parecer escandinavo") y Q. ("Desconocido, al parecer español"). El fondo lo da el moderno andén de una estación de ferrocarril. Ya los preliminares descubren con facilidad a los personajes (en realidad, Hamlet y Don Quijote). "Q. gallardea un talante alto y enjuto, una cara aguilena, puro hueso; hay en él algo a la vez de militar y de universitario. Su traje gris le sienta mal; es casi ridículo, pero no vulgar ni descuidado. Trátase a todas luces de una altiva miseria que se reapeta...." El punto de partida en el diálogo lo constituye el episodio (real entonces) de una huelga ferroviaria.

¿Diálogo? Más bien dos monólogos entrecruzados en los cuales Lugones revive y matiza con sutileza la fisonomía inconfundible de los dos héroes literarios. Don Quijote, defensor de los débiles, platónico enamorado, humilde y elocuente, noble y agradecido, habla así:

"Es condición de la virtud indignarse ante la iniquidad, y correr a impedirlo o castigarla, sin reparar en lo que ha de sobrevenir. ¡Pobre de la justicia vilipendiada, si su socorro dependiera de un razonamiento irreprochable o del desarrollo de un teorema! En cuanto a mí, no deseo ni la igualdad, ni nuevas leyes, ni mejores filosofías. Solamente no puedo ver padecer al débil. Mi corazón se subleva y pongo sin tasa al rescate de su felicidad, mi

16. ARTURO CAPDEVILA, *Babel y el castellano*, ed. de Buenos Aires, 1940; pág. 25.

17. LEOPOLDO LUGONES, *Lunario sentimental*, ed. de Buenos Aires, 1926; págs. 207-217. Ver reproducción en el *Boletín de estudios de teatro*, de Buenos Aires, 1945, III, págs. 59-63, con un estudio preliminar de RAÚL H. CASTAGNINO (*¿Lugones escribió teatro?*).

dolor y mi peligro. Poco importa que esto sea con la ley o contra la ley. La justicia es, con frecuencia, víctima de las leyes..."¹⁸.

Defiende después a Sancho y su rucio, exalta a Dulcinea. Por último (y no en vano figura en el *Lunario sentimental*), elogia a la luna frente a los escarnios de Hamlet. La escena se corta con el reto, y las tarjetas aclaran lo ya adivinado: H. es Hamlet y Q. es Alonso Quijano (¿por qué no Don Quijote?). Evocación de nítido sedimento literario estimulada por la realidad circundante y que enfila hacia el juego ingenioso para truncarse a poco de nacer.

La obra lugoniana, si no agrega nada al mérito de nuestro escritor, tampoco merece junto a un sector de su producción. Sobre todo, junto a libros como *Filosofía*, con algunas características similares. Y en nuestro caso, tiene el valor particular de traer el nombre de Lugones hasta esta lista cervantina, sin duda numerosa.

EMILIO CARILLA.

HERÁCLITO

La lectura de Hesíodo, uno de los grandes nombres anteriores a los que Heráclito responde con una oposición soberana, sugiere que, en aquellos tiempos más antiguos, los griegos disponían de dos clases de lenguaje para decir las cosas sagradas: el vocabulario de los nombres divinos con el cuerpo de las leyendas fascinantes, las tradiciones inmemoriales, los relatos de la mitología terrible ("niños sepultados en el vientre de su madre, padre castrado por el hijo, lucha contra los monstruos..."), y otro vocabulario con destino más ambiguo, el de los nombres de Poder, los cuales, puestos en los relatos de génesis, in-

roducen allí, de una manera ya pensante, las primeras interrogaciones sobre el origen. Estos nombres de Poder —el Caos (el desgarramiento primordial o el vacío), la Tierra entendida como la fuerza primera, la Noche, que se escinde en noche y día, los Hijos de la Noche, la Muerte, el Sueño— son ciertamente nombres todavía sagrados, pero signos de experiencias conmovedoras, extremas y a menudo contrastadas, que pertenecen en propiedad a toda próxima condición humana. La cosmogonía de Hesíodo utiliza ya nombres, a veces estructuras, que proporcionarían un modelo a las enseñanzas más tardías.

¿Esto quiere decir que cuando aparece, hacia el siglo VI, entre las gentes tradicionalmente habilitadas para hablar, una especie completamente nueva de maestros de la palabra, los inventores de los lenguajes de la naturaleza, esta aparición —y para nosotros, en primer lugar, la de Heráclito— sería menos inesperada, menos decisiva, estando en continuidad con el pasado? Por el contrario: más misteriosa, y de un misterio como resplandeciente, en la medida misma en que, aproximándose a las formulaciones tradicionales que ella modifica interiormente, toma forma y lugar, para decir el secreto de las cosas, la invención más rara: la de un lenguaje súbitamente "sobrio y severo".

Acontecimiento prodigioso, de una fuerza sin par: no solamente una nueva manera de decir, sino que inventa la simplicidad, descubre la riqueza de las palabras pobres y el poder de esclarecimiento de la palabra breve, privada de imágenes y como ascética. Que la profundización decisiva del lenguaje humano se haya hecho nada más que por la atención acordada de pronto a algunas palabras muy comunes (verbos tan corrientes como el verbo hablar, el verbo ser) y por la suerte asignada a estas palabras reconocidas más importantes, cargadas de más secretos que los más altos nombres sagrados, al punto de serles superiores en dignidad, y de poderles rehusar la equivalencia; he ahí la sorpresa fundamental y la enseñanza verdaderamente divina, la que continúa teniendo el mayor precio, aún para nosotros y para cada uno de nosotros.

Clémentine Ramnoux habla justamente de una mutación. Allí nace un hombre. Y este nacimiento se produce con poco trabajo. Se puede, técnicamente, recoger sus índices en algunos rasgos. El lenguaje sagrado deviene lenguaje

18. LEOPOLDO LUGONES, *Lunario sentimental*, pág. 209. Es indudable que otros nombres pueden agregarse a la ya larga lista, algunos con obras tan particulares como PEDRO MIGUEL OBLIGADO (*La travesía de Sancho y otros ensayos*, Buenos Aires, 1920) y LEONARDO CASTELLANI (ver, con el seudónimo de Cide Hamete (B.), *El nuevo diario de Sancho*, Buenos Aires, 1942).

de la *physis*: por la economía de los nombres divinos manejados siempre más sobriamente y tomados por signos de alguna otra cosa más secreta o más difícil de nombrar; por el mayor sentido dado a palabras muy comunes (verbos estáticos, estar allí, no estar allí; verbos dinámicos, reunir, dispersar; aproximarse, alejarse); por la elección del neutro singular para designar, por una suerte de esguince, de no designación, lo que estaremos tentados de poner en valor llamándolo lo esencial ("La Cosa sabia", "lo Uno", "La Cosa común", "la Cosa a no esperar")¹; por la decisión de utilizar en el singular, con una gran promoción de sentidos, una palabra de uso plural, como logos; de una manera general, por el empleo privilegiado de las fórmulas de tipo severo.

Esta transformación, con Heráclito, es tomada en el momento mismo en que, cumpliéndose y conducida con una seguridad lúcida, lleva en ella toda la gravedad del lenguaje sagrado a partir del cual se hace, y toda la fuerza de obertura del lenguaje severo que libra, de pronto, pero no sin reserva, a un porvenir de verdad. Tenemos pues un primer doble sentido fundamental —una posibilidad inicial de doble lectura— sobre el fondo del cual, de una manera extrañamente concertada, con un conocimiento entendido de sus recursos, el lenguaje de Heráclito va a desplegar el poder de enigma que le es propio, a fin de tomar, en la red de sus duplicidades, la simplicidad que es el enigma de la variedad de las cosas.

Heráclito el Oscuro: calificado así desde los tiempos antiguos, lo es no fortuitamente y no ciertamente, como lo pretendían algunos críticos griegos ya tan ligeros como los críticos de Mallarmé, a fin de pasar por más profundo, sino con el designio resuelto de hacer responderse, en el lenguaje, la severidad y la densidad, la simplicidad y la coordinación compleja de la estructura de las formas, y, a partir de allí, de hacer responderse la oscuridad del

1. Para Heráclito, lo divino está en lo neutro, así como lo nota Abel Janssen. He ahí uno de los datos más importantes, a cuyo sentido es más difícil aproximarse.

lenguaje y la claridad de las cosas, la maestría del doble sentido de las palabras y el secreto de la dispersión de las apariencias.

Tales como, en su fragmentación, la memoria de los tiempos las ha guardado, se pueden leer, en casi todas las frases de Heráclito y por transparencia, las estrictas configuraciones a las cuales se someten, bien pronto una misma forma que emplea palabras diferentes, bien pronto las mismas palabras que se componen según configuraciones diferentes, bien pronto el esquema que queda como vacío o aun dirigiendo sobre una palabra oculta la atención que llama sobre ella una palabra presente con la cual se acopla visiblemente en otros casos. Vida-Muerte, Vigilia-Sueño, Presencia-Ausencia, hombres-dioses: estas palabras acopladas, mantenidas unidas por su contrariedad recíproca, constituyen signos cambiables con los cuales el juego escriturario más sutil se ensaya en múltiples combinaciones misteriosas, mientras que —y es también lo esencial— se pone a prueba la estructura contrariada, la relación de alternancia que, de pareja en pareja, se reencuentra la misma, y sin embargo diferente, pues "Todo-Uno" no está, va de suyo, en la misma relación de estructura que "Día-Noche" u "hombres-dioses".

No hay que temer concluir en un muy alto juego de palabras. Cada frase es un cosmos, una coordinación minuciosamente calculada donde los términos están en relaciones extremas de tensión, jamás indiferentes a su lugar

2. Cito para ilustración, sólo ejemplos: "Vida-Muerte" está acoplado con "Vigilia-Sueño": "Es la Muerte todo lo que viene después, y todo lo que viene después, es el Sueño", fragmento donde un lugar parece reservado a la palabra Vida que está ausente, pero que irrota la palabra Muerte, de manera que no puede leer (una de las lecturas posibles): "Es Vida y Muerte lo que desaparece al desaparecer", e interpretar, a la vez, lo hace Cf. RAMNOUX: el desaparecer, es decir, que vida y muerte están necesariamente ligadas, mientras que los hombres dormidos prolongan de vivir y morir una falsa apariencia de vida sencilla. O bien Vida y Muerte se cambian mutuamente reciprocamente de función, ya verbal, ya complementaria, y tenemos las fórmulas notables: vivir la muerte, morir la vida, que se reencuentran en muchos fragmentos. Entrando en composición con la pareja hombres-dioses, nos dan así movimiento de extrema lenguaje: "Inmortales, Mortales; Mortales, Inmortales"; los unos viviendo la muerte de los otros; los otros muriendo la vida de los unos". Juego de intercambios cuyo fragmento 88 indica la fórmula general: Posible también decirlo alijo, los unos tienen el lugar de los otros, los otros tienen el lugar de los unos".

ni a su figura, pero como dispuestos en vista de una Diferencia secreta que no hacen más que indicar, mostrando, a título de medida, los cambios, las conversiones visibles de las que la frase es el lugar separado. Coordinación cerrada: cada fórmula es tácitamente suficiente, es única, pero en unidad con el silencio que la abre y la cierra y que reúne virtualmente la peligrosa serie de las alternancias todavía no dominadas. Naturalmente, está entendido que juegos de palabras, adivinanzas, juglarías verbales constituyen, en las tradiciones arcaicas, una manera de decir que place a los dioses y de la cual éstos hacen gran uso, bueno o malo; que, además, los griegos, tanto para las cosas divinas como para las cosas humanas, han amado apasionadamente estos juegos y este lenguaje entre palabra y silencio, entre facecia y misterio. Seguramente. Heráclito es griego (hasta serlo al punto de hacer de enigma entre los griegos), pertenece a la edad en que los dioses hablan todavía y donde la palabra es divina. Pero es de gran consecuencia, en primer lugar, que este lenguaje severo que se abre como por primera vez a la profundidad de las palabras simples, reintrodujera y reinviertiera el poder de enigma y la parte de lo sagrado en el lenguaje mismo; luego, que esta oscuridad a la cual toda interpretación está unida, se afirma aquí, en este ejemplo primero, como una necesidad de maestría, un signo de rigor, una exigencia de la palabra más atenta y más escogida, más equilibrada entre los contrarios que ella experimenta, fiel en doble sentido, pero solamente por fidelidad a la simplicidad del sentido, y llamándonos así a no contentarnos jamás con una lectura con sentido único.

MAURICE BLANCHOT.

Heraklitos.

N. R. F. - París. 1er. janvier 1960.

Traducción de Balbarrera Raymundo Enriquez.

3. Las fórmulas de Heráclito obedecen a coordinaciones estrictas, immodificables, y sin embargo constituyen la forma de toda una serie de modificaciones posibles. Reducidas a su forma, pueden leerse así: dos contrarios cualesquiera tomados por sujeto tienen por atributo "el Uno", "el Mismo", "Cosa común". O bien a un sujeto común se atribuyen dos contrarios. O bien un sujeto se atribuye su propio contrario. O bien dos verbos con sentido contrario o en uso de sí y de no, van con el mismo sujeto (quiero y no quiero ser dicho; desearémoslo y no desearémoslo en el mismo río).

ANAXARCO DE ABDERA. UN FILÓSOFO EN BUSCA DE LA FELICIDAD

Uno de los descendientes espirituales de Demócrito, discípulo de Diógenes de Esmirna que, a su vez, lo había sido de Metrodoro de Quíos, fue Anaxarco de Abdera (Diog., IX, 58).

Floriócló éste según nos dice Diógenes Laercio, durante la 110ª olimpiada, es decir, entre los años 340 y 337 a. C. (Diog., IX, 58).

Fue uno de los sabios que siguió a Alejandro en sus campañas orientales y muchas de las noticias que poseemos sobre su vida, sus obras y sus opiniones nos lo muestran en relación con el mismo.

Los gérmenes de escepticismo que evidentemente se encuentran ya en el pensamiento de Demócrito se desarrollan notablemente en Metrodoro de Quíos en cuya filosofía pervive, sin embargo, un atomismo de raíces racionalistas y claras reminiscencias parmenídeas.

Diógenes de Esmirna, sobre el cual tan poco sabemos, se aproxima, según dice Epifanio, al relativismo subjetivista de Protágoras. Y por lo que al mismo Anaxarco se refiere, Galeno lo considera directamente como esceptico asociándolo a Zenón eleata y a Pirrón.

Tal asociación quizás podría parecer a primera vista un tanto extraña pero se torna fácilmente comprensible si consideramos que, por una parte, Zenón de Elea, a quien Eusebio considera como maestro de Leucipo y por consiguiente del atomismo todo, constituye, mediante sus célebres argumentos contra el cambio, el movimiento y la pluralidad, el primer ejemplo de una dialéctica encaminada a negar (parcial pero sistemáticamente) el valor del conocimiento. Por tal motivo, sin duda, lo considera Galeno como predecesor remoto de Pirrón, el esceptico por antonomasia, mientras por otra parte, trae a colación el nombre de Anaxarco para recordar también a quien fuera su inmediato preceptor y maestro, hecho que por lo demás, aparte del mismo Eusebio, testimonian Suidas, Clemente Alejandrino y otros.

Esto no obstante, el pensamiento de Anaxarco no puede identificarse sin más con el de Pirrón del cual todavía lo separan las instancias éticas que constituyen, por así decirlo, el meollo de su filosofar.

Sexto Empírico nos dice que Anaxarco, como Mónico, fundamentaba su negación de todo criterio de verdad en la existencia de un mundo de sueños y de locura, que no se puede distinguir en última instancia del mundo que comúnmente consideramos real, lo cual constituye de por sí una argumentación típica de la secta escéptica.

Pero de cualquier manera el interés de Anaxarco no parece fundamentalmente determinado por los problemas del conocimiento y de la verdad. Su filosofar, por lo que podemos deducir de la doxografía y de los escasos fragmentos conservados, se nos muestra, en cambio, inmediatamente aplicado a una serie de cuestiones concretas de carácter ético que se estructuran en torno al problema fundamental de la felicidad como meta suprema del obrar humano.

No por nada se le aplicó el apelativo de *eudaimonikós* según nos hacen saber Diógenes Laercio, Clemente Alejandrino, Clearco y Eliano. Este apelativo pudo en cierta medida corresponder a su carácter alegre y a su imperturbable dicha, como quiere darnos a entender el primero de los autores citados, con lo cual pasaría a significar simplemente "el feliz", pero es evidente que, sobre todo, tiene aquí el sentido de "el que busca o trata o se ocupa de la felicidad", como se puede ver por el texto de los otros autores citados.

Tal inclinación por los problemas éticos, unida a su negación del valor absoluto del conocimiento, lo acerca, sin duda, a ciertos sofistas y sobre todo a los neo-académicos, pero en todo caso puede bien ser explicada a partir del complejo cuadro del pensamiento democriteo.

Anaxarco como Metrodoro desarrolla por una parte los gérmenes del escepticismo latentes en Demócrito y llega a formular, según se ve por el testimonio arriba aducido de Sexto Empírico, argumentos típicos del escepticismo sistemático.

A diferencia de Metrodoro, parece negar o prescindir del atomismo conforme a lo que es lícito deducir de la total ausencia de alusiones a este tópico en la doxografía.

ESTUDIOS Y TRADUCCIONES

335

En lugar de ocuparse, como el de Quilos, por llevar a un plano metafísico el atomismo democriteo, se dedica a desarrollar los principios y máximas del maestro abderita con el objeto de conformar un sistema o método práctico de la vida feliz, siempre sobre el supuesto de la incapacidad de nuestras facultades para hallar una verdad absoluta en el terreno teórico y sobre todo en el terreno escabroso de la metafísica.

Por otra parte, tanto su escepticismo como su método eudemonístico sufren la influencia de un pensamiento ajeno no sólo al círculo de Demócrito sino también a toda la filosofía griega.

En efecto, durante su viaje a la India, Anaxarco se pone en contacto con los gimnosofistas o filósofos desnudos, según nos refiere Diógenes Laercio (Diog., IX, 61). Estos "filósofos desnudos" podrían haber sido los "dígambara" o ascetas vestidos de espacio, que constituían la rama más antigua y rigurosa del parsismo; pero también es posible que fuesen, según ha sugerido Von Glasenap, en *La philosophie indienne*, miembros de una antigua secta escéptica hindú mencionada por el Canon búdico.

En este caso es probable que Anaxarco no sólo haya confirmado su propia posición con respecto al problema del conocimiento con nuevas razones y argumentos, sino también que haya integrado, en vista al viviente ejemplo de los ascetas orientales y a sus prácticas y normas de conducta, el concepto de la felicidad y, por consiguiente, de la vida moral.

Diógenes nos dice que la principal enseñanza que Pirrón recibió de Anaxarco fue la imposibilidad. Ahora bien, la idea o por mejor decir el ideal de la imposibilidad como estado perfecto del sabio, acogida luego (aunque en diversos grados y sentidos) por toda la moral postaristotélica, parece haberla recibido a su vez Anaxarco de los gimnosofistas. Ni Demócrito ni ninguno de los filósofos anteriores a él ni la poesía lírica, épica o trágica ni la antigua sabiduría gnómica conocen un concepto igual.

Por medio de este ideal de la imposibilidad el escepticismo absoluto encuentra una finalidad ética; el pirronismo se transforma en un método para conseguir la felicidad mediante el aniquilamiento lógico de la cer-

teza y de la verdad. Sin embargo, en Anaxarco pesa demasiado todavía la herencia de la ética democritea, y su gnómica, despojada de los supuestos básicos que concebían a la razón como reguladora suprema, se transforma para Anaxarco en un centón hedonístico. El escepticismo negador de todo "dogma" filosófico asegura el trasfondo absoluto de la felicidad pero sobre este lienzo bordan los placeres, cuya trama adorna e ilumina la vida del sabio. Primero: no temer ni desear nada; segundo: gozar de todas las cosas según la prudencia. He aquí la fórmula de la felicidad que Anaxarco propone. La base, el ingrediente esencial es, sin duda, la imposibilidad.

Cuando, después de la muerte de Alejandro, cayó Anaxarco en manos de su implacable enemigo Nicocreon, tirano de la ciudad chipriota de Salamis, y fue triturado por éste en un mortero, con palabras que honran toda una vida de filósofo, contestó: "Tritura la cáscara de Anaxarco pues a Anaxarco mismo no lo podrás triturar".

Anaxarco mismo estaba acorazado en su imposibilidad y era feliz con aquella felicidad *ad limitem* del sabio en el toro de Faliris, que Epicuro, discípulo de sus discípulos, se complacía en imaginar.

Pero por otra parte esta imposibilidad que salvaguarda contra todos los embates la semilla de la felicidad, no impide que la semilla florezca y produzca sus frutos de placer. El sabio puede gozar de todas las cosas. Pero para ello es preciso, ante todo, saber usarlas.

Las cosas de por sí, según lo había enseñado ya Demócrito, no son buenas ni malas. Todo depende del uso que de ellas se haga. Por eso en su tratado *Sobre la monarquía*, dice Anaxarco textualmente: "La erudición a veces es muy útil pero a veces perjudica grandemente a quien la tiene: es útil al varón prudente, perjudica a quien de un modo irreflexivo grita toda palabra aun ante el pueblo todo. Es preciso conocer la medida de la oportunidad porque ésta es el límite de la sabiduría. Los que inoportunamente vociferan su discurso, aunque lo que vociferen sea sensato, son acusados de locura al no situar su opinión en la sabiduría".

Así pues, la antes referida fórmula de la felicidad podría reducirse quizá para Anaxarco a estos simples términos: imposibilidad + prudencia.

Los términos mismos necesitan, sin embargo, una explicación. "Imposibilidad" tiene aquí un sentido muy especial o por sí decirlo muy unilateral: significa la capacidad de hacerse inmune al dolor y al deseo en cuanto engendra el dolor, pero no excluye de ningún modo el placer, el cual se logra mediante el uso "sabio" de las cosas, esto es, mediante la prudencia cuyo límite (o definición) consiste en "conocer la medida de la oportunidad".

A la luz de este último concepto de "sabiduría" o "prudencia" es preciso entender el segundo y último de los fragmentos de Anaxarco que formaba también parte, como el primero, del tratado *Sobre la monarquía*, y que nos ha sido conservado en una cita de Eliano: "Difícil cosa es amontonar riquezas, pero más difícil aún custodiarlas".

Esta sentencia que presenta también evidentes reminiscencias democriteas parece significar que no es sabio vivir para enriquecerse, pues el placer de ser rico engendra cuidados y dolores antes de llegar a él y después que a él ya se ha llegado.

En cambio, no parece pensar lo mismo de los placeres de la carne. Si hemos de creer al peripatético Clearco de Soloi, uno de sus contemporáneos, Anaxarco vivía entregado a la lujuria y a la gula. Una bella muchacha desnuda le servía de copera. Tenía un cocinero al cual obligaba a cubrirse con una máscara para que su aliento y su sudor no contaminaran los manjares que estaba preparando. Refinamientos propios, sin duda, de un hedonista que, a pesar de todo, se encontraba ya más cerca de Epicuro que de Demócrito o Pirrón¹.

No sin razón contraponen Plutarco el amor a los placeres de Anaxarco y la severa austeridad de Calístenes, el sobrino de Aristóteles, que también había seguido a Alejandro en sus campañas.

Esta contraposición vale también por lo que respecta al papel de ambos como consejeros del monarca-conquistador. Anaxarco, con su doctrina de la oportunidad, alentaba en Alejandro la idea de exigir a sus súbditos

1. Sin embargo, no debe confundirse a Anaxarco de Abdera con otro Anaxarco, discípulo y reminiscencias de Epicuro.

un pleno y absoluto acatamiento, mientras los macedonios, con Calistenes a la cabeza, se oponían a ello según nos refiere Arriano en su *Anábasis*.

Después de haber ordenado el asesinato de Cleito, se vio Alejandro presa de remordimientos. Anaxarco lo tranquilizó entonces, según nos cuenta Plutarco, diciendo que un rey está por encima de las leyes porque él es el autor de las mismas y de la justicia. Argumento que bien hubieran podido esgrimir Trasímaco y Calicles pero que, de todos modos, no contradecía el concepto que Anaxarco mismo se había formado de la sabiduría como arte de la oportunidad. En efecto, tales razones, anota Plutarco, tranquilizaron la mente del rey aunque, como agrega el mismo, hicieran a su espíritu más engreído y más despreciador de la legalidad.

Tampoco puede extrañarnos que Anaxarco estuviera en algunas ocasiones deseoso de ver adornadas las mesas reales con las cabezas de algunos sátrapas. ¿Qué duda cabe que en su tratado *Sobre la monarquía* la sabiduría política aconsejara con frecuencia el uso de la espada, aun en la cabeza de los jefes inocentes pero vencidos? Si dicha obra se nos hubiera conservado, probablemente halláramos en ella un magnífico precedente de muchas ideas maquiavélicas. Por otra parte Anaxarco estaba lejos de ser un vulgar adulador. No era, por cierto, de aquellos que buscaban siempre y sobre todo el favor real, sin duda porque opinaba que a veces es más oportuno contradecir e incurrir en la ira del soberano. De ahí que, según refiere Eliano, en cierta ocasión supo también burlarse con ingenio de las pretensiones de Alejandro a la divinidad.

Su método en las relaciones con el monarca consistía, como nos dice Filodemo, en mezclar con arte lo dulce y lo amargo, la alabanza y la reprensión, ya que, en conjunto, esto era lo más prudente, es decir, lo más oportuno.

Este escéptico, este gozador de la vida era además, como tantos otros escépticos y gozadores de la vida, un erudito, un curioso buceador de los hechos, las cosas y los libros del pasado. En sus charlas con Alejandro le explicaba, por ejemplo, la doctrina de los mundos innumerables "según Demócrito" (*ex auctoritate Democriti*). Para su real amigo revisaba y comentaba el texto de Homero.

Asombraba, en fin, a todos y en especial a Alejandro, al disertar, según refiere Valerio Máximo, sobre la condición de la tierra, las costumbres del mar, el movimiento de los astros y la naturaleza, en fin, de todo el Universo². Disertar refiriendo, sin duda, opiniones ajenas, sin prestar a ningún juicio o doctrina el carácter de incondicionada verdad, dudando ante las contradicciones de los filósofos, gozando de todo como de un vasto y polísero espectáculo, edificando en todo y por todo la propia felicidad.

ANGEL J. CAPPELLETTI.

EL ESTILO POÉTICO DE GUIDO GOZZANO

Uno solo de los escritores italianos contemporáneos es digno de ser recordado, como poeta, junto a Salvatore Di Giacomo; y como él, aunque mucho más joven y más cercano, queda un poco sobre el umbral de esta literatura de hoy: suspenso, inseguro del retorno. Por ahora escribe artículos de periódico, impresiones de viaje, fábulas y cositas para niños, sin que posean siquiera el interés que emana de la erudición y el teatro de Di Giacomo. El poeta está ausente. Nuestro hermoso Guido Gozzano quedó en los *Colloqui*. Desde 1912 anunció un poema sobre las mariposas, pero sólo se obtuvieron algunas primicias que eran reminiscencias pascollianas. Después, nada más. El poeta descansa. Y no sabemos si volverá, o si nos dejará solamente su imagen inicial, "siempre veinteañera".

Entretanto, es un placer recordar aquella querida poesía de una época, que todos amamos un poco, aunque sin saber demasiado bien por qué.

Nadie discute la inutilidad de rectificar una ilusión que el tiempo comienza ya a corregir naturalmente. Pero es un hecho que lo que la mayoría de nosotros consideramos carácter y cualidad esencial de la poesía de Gozzano era sólo una quimera, un juego creado por él en nuestra ingenuidad. ¡Cuántos bellos discursos hicimos

2. Val. Max. III. ext. 4. Diels (Die Versokratiker, II, pág. 339) cree que la cita de Valerio Máximo se debe a una confusión.

sobre el mundo poético de Guido, pequeño mundo, mundo en gris, con las buenas cosas de pésimo gusto, los rentas, las cosas de desván y de cocina, las hierbas y los olores modestos, el prosaísmo y la decoloración volundaguerrotipos y las estampas de mil ochocientos cuartaria, la aspiración al realismo humilde, al sentimentalismo y a la mediocridad de un corazón harto de ser demasiado refinado, demasiado artista, demasiado moderno! Aquella poesía en sordina, aquella pobreza ostentada, aquella renuncia a la literatura, ese no sé qué de nimio y árido, nostálgico y lánguido a la vez, nos parecieron una revelación y simultáneamente una enfermedad: tomamos en serio, como una invención de Gozzano, la poesía burguesa, la poesía provinciana; discutimos sus metros cojeantes y sus gustos pueriles, su ironía y su cuasi candor, como si fueran el problema primero y esencial de su canto.

Y en esto había una parte de equivoco, al que él se prestaba, por su lado, con una pronta ambigüedad, reencontrándose en la ilusión de sus lectores como en un espejo, y acomodando y acariciando en sí el reflejo engañoso de su juego: hay toda una segunda parte en el breve grupo de los versos de Gozzano que podría decirse retocada a la manera de Guido. Porque la suya es sobre todo la obra de un virtuoso, hábil y sutil en los efectos verbales.

Como un pintor puede obtener un colorido riquísimo incluso con un poco de bistro y de ocre, así Gozzano logra ser un nuevo y sabroso versificador con palabras comunes, con acentos flojos y rimas aproximativas. Tiene la coquetería de los acuerdos que parecen falsos, de las pericias que parecen torpezas de novicio; se divierte en hacerse el piomontés, el abogado, el provinciano.

En cambio es un artista, uno de aquellos para quienes las palabras existen, antes que cualquiera otra cosa.

Es el hombre que saborea el placer de un vocablo suelto, el valor de un nombre propio ("Capenna, Capenna, Capenna"), casi como un amigo de Flaubert; y emplea las palabras como una pasta plena y fluente, que llena todo el molde del verso ("azzurri d' un azzurro di storiglia"); y se encastra con delicia en la rima

(...) "brucavano ai cespugli di menta il latte ricco"². ¡Pensad que fue él quien hizo rimar Nietzsche con camice!³ Y al su desmañado verso torinés se libra un poco del contralor de la factura maliciosa y es hecho como de prisa, se abandona por instinto a una dulzura puramente verbal y cantante, parnasiana (recordad algunos versos de Paolo e Virginia "en la verdura del eremitorio"...))

Esta sensibilidad de virtuoso le ha permitido crear y usar con efecto novismo su estilo, en el cual, por lo demás, habría que considerar muchas otras gradaciones y episodios, desde los influjos literarios —Pascoli, y también un poco D'Annunzio— atenuados y casi perdidos en lo que se ve, pero seguros en su principio, hasta los casos personales y el carácter de Totò Merùment, con esas sus peculiares amistades, y gustos, y hábitos, y complejidad.

También existe en él, más allá de la música, una inclinación hacia las sensaciones frescas —"come la prugna al gelo mattutino"⁴— e incluso un realismo sano y ligero de novelador, que nos interesa y nos agrada en esas historias suyas, tan precisas en la equivocada negligencia de la realización. Son los idilios de la abuela Esperanza y de la señorita Felicitas, el diálogo de amor entre las crisálidas de las mariposas, el sendero montañoso en medio de las retamas: cosas un poco amaneradas, un poco prolijas, pero bien forjadas, limpiadas y bellas, en las que hallaremos siempre a un poeta.

El cual nos ha dado los versos de Guido Gozzano, pero nos hubiera podido dar algo diferente y algo más. No importa si ahora calla, o si quizá no nos entregue ya nada: la poesía puede tener en un hombre caprichos e intermitencias, y también puede agotarse de golpe, sin razones visibles.

Era poesía; y lo advertimos hoy con más deseo y nostalgia cuando en nuestra literatura hallamos solamente los imitadores. Si fuera necesario una prueba de esto, de que el llamado mundo poético, la psicología y las poses de Gozzano eran cosa extraña a su personalidad de artis-

2. "brucavano ai cespugli di menta il latte ricco".

3. "camice".

4. "come la prugna al gelo mattutino".

1. "sardine con un arai de vajilla...".

ta, bastaría dar una ojeada a los versos de estos otros. Ha ocurrido con él como con Pascoli; se encontró pronto una fórmula de su estilo, que permite rehacerlo casi a la perfección.

Todos conocen la receta para componer a lo Gozzano: argumentos provincianos e infantiles, muchachas algo feas, cosas algo viejas, crinolinas, bordados y un color de rosa té; ambigüedades del amor sin pasión, del sentimentalismo sin sentimiento y de los perfumes sin olor; y después los versos que son prosa, las monotonías que se convierten en variedad y la dejadez que se vuelve fuerza, el énfasis del acento y de la rima puesto sobre todos los puntos más triviales, ese aire de dar como nuevas y conmovedoras las cosas trilladas y mediocres... Podríamos recordar muchos jóvenes que han tenido éxito con este truco.

Pero la lástima es que lo han tomado en serio. Mientras el "gozzanismo" de Gozzano era más que nada un retruécano del que el artista se complacía en su delicadeza —no importa si después también él se dejó prender un poco en ese escamoteo—, y del que se valía, como de cualquier otra cualidad del alma o del canto, para hacer más neta la expresión de su persona, el gozzanismo de los imitadores se ha tornado un principio poético, una razón suficiente para ponerse a hacer versos sin otro objetivo que lograr aquella resonancia y observar aquella fórmula. Estos noveles escritores —como muchos críticos, por otra parte— han creído de buena fe que bastaba componer versos prosalcos y presentar tonteras como cosas trascendentes para crear poesía; alguno agregó un poco de imitación francesa, de ayer (Jammes, Guérin, etc.), y he aquí completada nuestra escuela de "poetas provinciales".

RENATO SERRA.

Traducción del Italiano por Alma Novella Marsal.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE HISTORIA

Dentro de la problemática histórica debemos discernir dos planos diferentes; en primer término el que corresponde al hecho mismo, es decir el que refiere caracteres

y acciones de hombres y pueblos a través de las distintas épocas y de los que quedan huellas y vestigios de diversa índole; en segundo lugar, el valor y significación de esos hechos, el sentido oculto que esos signos y acciones entrañan.

De acuerdo con el primer planteo, la historia se manifiesta como una mera narración de acontecimientos, como simple recolección erudita de datos. A este carácter ha respondido su concepción desde sus primeros pasos hasta fecha muy cercana a nosotros; y a este carácter, también, responde cierta subestimación con respecto a su valor, subestimación de la que da cuenta Aristóteles cuando dice que "la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía se refiere a lo universal, la historia en cambio a lo particular"¹. Evidentemente si la historia se reduce a ser mero relato de acontecimientos humanos, si su misión es referir el hecho escueto particularmente considerado, si se ocupa de quehaceres humanos que son siempre individuales y los toma aisladamente sin investigar sistemáticamente acerca de esos hechos, la historia será siempre narrativa. Un historiador que se incline hacia este tipo de enfoque se destacará más por la elocuencia de su estilo, por el matiz expresivo de su lenguaje, que por la presentación del hecho mismo; de allí también que la historia haya sido considerada durante mucho tiempo como arte.

Al siglo XIX corresponde el mérito de haber alcanzado la total fundamentación de lo histórico desde nuestro segundo punto de vista, es decir, la historia considerada no ya como arte sino como ciencia; los grandes doctrinarios de historia provocaron una verdadera transformación en su concepto y a partir de entonces la historia pasa definitivamente a ser considerada con rigor científico.

¿Cuándo comienza la historia? Si su objeto es investigar acerca de las acciones llevadas a cabo en el pasado por el hombre, podemos decir que cuando éste por primera vez pregunta: ¿qué ha ocurrido? da nacimiento al embrión de la disciplina que más tarde alcanzaría una verdadera sistematización. Por eso dice Shotwell: "Los

1. ARISTÓTELES, *Poética*. Euseb. Buenos Aires, 1947, cap. IX, pág. 60.

orígenes precientíficos de la historia... retroceden hasta el comienzo de la memoria... La memoria nos muestra el mundo como un proceso, y así hace que sus datos sean históricos".²

¿Cuando se despierta el interés hacia lo histórico? Éste se inicia ya con las primeras civilizaciones, casi desde las remotísimas épocas en que el hombre hace sus primeras incursiones de índole cultural. Los pueblos de la antigüedad que conocieron la escritura trataron de manifestar, por medio de ella, sus inquietudes, sus conocimientos, sus formas de vida. Así, papiros egipcios, tabletas de escritura cuneiforme de babilonios, asirios y persas, los restos del Antiguo Testamento de los hebreos, los poemas homéricos y de Hesíodo, y especialmente los escritos de Heródoto, nos dan a conocer una todavía velada preocupación histórica por parte de sus autores, manifestación de una necesidad espiritual acorde con las culturas que crearon. La historia narrativa, la historia como arte, alcanza sus mejores manifestaciones; y esta situación continúa hasta fecha relativamente reciente.

Entonces, ¿cuándo comienza la sistematización de lo histórico? Esto es lo que se asienta con mano definitiva en el siglo XIX, aunque ya apunta en el XVIII y aun tiene precursores en el XVII.

El precursor más relevante es Juan Bautista Vico, quien en plena época de auge del racionalismo manifiesta —asombrosa anticipación— la importancia de la historia como "hacer humano"; su aforismo "sólo se conoce lo que se hace" establece que sólo la historia, que hace el hombre, puede ser conocida por éste; no obstante habla de un esquema ideal de historia universal que es como el patrón-guía de las historias particulares.

El siglo XVIII retoma en algún aspecto el camino de inclinación hacia lo histórico. Montesquieu con *El espíritu de las leyes*, Voltaire con *El siglo de Luis XIV*, y los enciclopedistas en general, no obstante el poder que adjudican a la razón humana, se inclinan hacia temas históricos. En la obra citada, Voltaire inaugura la expresión

"filosofía de la historia"³ que más tarde alcanzaría no sólo divulgación sino preciso significado; se dirige a la historia como historia de la cultura (historia de la política, del derecho, de las costumbres, etc.).

A principios del siglo XIX el romanticismo continúa ese planteo, sobre nuevas bases. Sobresalen personalidades como las de Herder que con su obra *Ideas sobre una filosofía de la historia de la Humanidad*, enciende la chispa romántica de inclinación al historicismo por las rutas intelectuales de Alemania. Luego, Hegel con su *Filosofía de la historia universal* fija definitivamente bases sobre este campo; la doctrina hegeliana manifiesta que a través de la historia, el espíritu universal cobra conciencia de la libertad y la realiza en un proceso dialéctico de forzoso desenvolvimiento.

CIENCIA HISTÓRICA. — Tanto las ciencias de la naturaleza como la historia se ocupan de un sector de la realidad; el objeto de ambas es investigar acerca de fenómenos concretos, que ocurren en el tiempo y, por consiguiente, hechos reales, de experiencia. Rickert establecería a este respecto que ambas se refieren a la misma realidad pero enfocada desde diferentes puntos de vista.⁴ Mientras las ciencias de la naturaleza se ocupan de hechos generales, es decir de aquellos fenómenos que se repiten con universalidad y necesariamente, cuando no se varían las condiciones que los determinaron, la historia se refiere siempre al hecho individual y único en el tiempo, al hecho que no volverá a repetirse en forma idéntica aun cuando las condiciones que provocaron su gestación sean las mismas.

Si bien una y otra se ocupan de un sector de la realidad, debemos agregar que mientras la ciencia natural se ocupa de hechos físicos, la historia lo hace acerca de hechos humanos, o sea acerca de las acciones realizadas en el pasado por el hombre, y puede tratar así sobre una determinada época, una personalidad, un movimiento po-

2. "La creación de esta expresión se atribuye ordinariamente a Voltaire; pero es indudable que ya la había usado BODIN en su *Methodus ad faciliorem historiarum cognitionem*. Cfr. MAX NORDEAU: *La sens de l'histoire*". Ver: E. DE MICHELIS, *El problema de las ciencias históricas*, Buenos Aires, Nova, 1948.

4. Ver: RICKERT, *Ciencia Natural y Ciencia Cultural*.

3. SHOTWELL, J. T., *Historia de la historia*, F. C. Económica, México, 1940.

lítico, una civilización, un pueblo en sus diversos aspectos: social, institucional, etc., o cualquier otro elemento de significación en que el hombre haya intervenido. Pero debemos insistir en que no son hechos aislados, sino concatenados en intrincadas relaciones cuyo sentido íntimo se trata de descubrir. Esta caracterización es fundamental, pues el objeto de las ciencias de la naturaleza es lo ajeno a nosotros, lo que tiene una esencia permanente, lo que parece de "reflexio" o de retorno hacia su ser íntimo. "Los objetos históricos no poseen una realidad separada y autosuficiente; se hallan incorporados a objetos físicos pero, a pesar de esta encarnación, pertenecen a una dimensión más alta"⁵.

Así, entonces, mientras la naturaleza constituye el mundo de lo necesario y determinado, de lo no histórico en última instancia, el espíritu constituye el mundo de la contingencia, de lo indeterminado, de la libertad y de lo histórico. La historia, cuyas dos coordenadas son *temporalidad* (pasado) y *humanidad* (quehacer del hombre), debe agregar a su planteo un tercer elemento: *sentido* de ese quehacer; asimismo, al desentrañar ese sentido podrá decantar una serie de valores que intervinieron en la realización de un determinado suceso y podrá jerarquizar dichas acciones según su más alta o más baja cualidad valorativa. Por eso mismo no se ocupa de todas las acciones del hombre sino solamente de aquellas que encierran una significación (positiva o negativa); dice con respecto a ello Ricker, en su obra ya citada: "Entre la implacable multitud que cada objeto singular le ofrece en su diversidad, el historiador elige sólo aquellos rasgos en donde reside su significación para el desarrollo de la cultura, y en esos rasgos consiste la individualidad histórica, a diferencia de la mera diversidad".

Método. — Veamos ahora cuál es el método empleado. El científico que se ocupa de los elementos fisiconaturales y de sus relaciones entre sí, realiza como etapa previa la observación de los fenómenos. Primer paso del método científico: *observación*. El segundo procedimiento es la *experimentación*, por medio de la cual el hombre de cien-

cia modifica los hechos para estudiar mejor sus relaciones y así, al provocar artificialmente los fenómenos, puede hacer nuevos descubrimientos que lo llevan, en primer término, a formular una *hipótesis* que cuando llega a una explicación y comprobación exhaustiva de lo que en ella se enuncia, se convierte en *ley* de validez universal.

El método histórico, en cambio, procede también por observación, pero no directa, de los acontecimientos o hechos ocurridos, sino que, como debe volver al pasado, el historiador debe retroceder en el tiempo y ubicarse en la época sobre la que va a investigar. La *observación* es *indirecta*, pues no es de los fenómenos en sí mismos sino de las huellas que dejaron. "Siendo indirecto todo conocimiento histórico, la historia es esencialmente ciencia de razonamiento"⁶. La historia procede *interpretando testimonios*; estos testimonios consisten en documentos escritos o bien en restos, utensilios, monumentos y otras huellas materiales, como también lo que ha sido transmitido por tradición oral.

FUENTES. — Tres son las fuentes de información que utiliza el historiador: 1) restos materiales; 2) tradiciones que se transmiten de generación en generación en forma oral; 3) documentos escritos —estos últimos son los más eficaces pues manifiestan con mayor plasticidad el espíritu de la época o del autor que los escribió—.

CONDICIONES PERSONALES DEL HISTORIADOR. — Ya vimos que el investigador de historia no puede experimentar con los acontecimientos que estudia, no puede volver a provocarlos en práctica de laboratorio y sólo se limita a observarlos y conocerlos indirectamente, a través de los testimonios que de ellos quedan. Por tal motivo son enormes las dificultades que se le presentan por cuanto debe reconstruir mentalmente lo acaecido, debe buscar la relación y significado de cada documento e interpretar imparcialmente los hechos de que se trate. Todo ello supone una actitud positiva por parte del historiador, que no debe ser arbitrario ni debe interpretar los acontecimientos de acuerdo con sus propias convicciones. Señalemos algunas

5. CASSIRER, E. *Antropología Filosófica*, ed. F. O. E. Méjico, 1955, cap. X, p. 246.

6. SRIBONOS, CH. *El método histórico aplicado a las ciencias sociales*, citado por DE MICHELIS, en *El problema de las ciencias históricas*, ed. Nova, Bs. As., 1948, pág. 60.