



# VARELA Y RODÓ: Dos actitudes culturales complementarias del imaginario uruguayo

*Ruben Tani*<sup>1</sup>

*Marcelo Rossal*<sup>2</sup>

Se reproduce el texto completo del artículo publicado en *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, año 2000, pp. 17-28.

---

En el presente trabajo<sup>3</sup> iniciamos el análisis de la producción de los dos autores (José Pedro Varela y José Enrique Rodó) en tanto agentes de un proceso de fundación mítica y pragmática de nuestra sociedad desde un *campo del poder* que incluía, de un modo u otro, en su seno a todo aquel que se podía llamar *intelectual*; los dos intelectuales a que nos referimos actuaron con lo que llamamos dos *actitudes culturales* diferentes, pero complementarias: ha sido la Escuela del Reformador el vehículo formidable del pensamiento mítico refundido por Rodó.

Por ello más que leer a Varela y a Rodó en su significado anacrónico, analizamos la lectura que ha realizado una extensa comunidad de intérpretes, en la cual nos incluimos. En este sentido, es importante tratar de determinar claramente el lugar y el momento desde el cual estos autores determinaron los modos de reflexionar en nuestro país, y por extensión a América Latina.

13

## 1. Dos actitudes culturales: Varela y Rodó

El Uruguay fue el escenario de una polémica que *influyó* en las modalidades culturales posteriores del país: se trata de lo que Arturo Ardao ha denominado ‘una revolución mental’.<sup>4</sup> Las controversias en cuestión que expresaban aspectos ideoló-

---

1. En aquel entonces, Profesor Adjunto del Dpto. de Antropología Social, Teoría Antropológica.

2. En aquel entonces, Ayudante del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos. Estudiante de la licenciatura en Ciencias Antropológicas, colabora con el Prof. Tani en el desarrollo de la investigación *El “campo del poder”, campo de la producción cultural (1875-1915)*, de la cual es producto inicial el presente escrito.

3. Parte de la revisión de “Identidad cultural e imaginario social uruguayo: Varela y Rodó” (Tani, R. y Fernández, A., en: *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano*, Endiuc, Mendoza, 1991, pp. 289-294).

4. Arturo Ardao, *Etapas de la Inteligencia Uruguaya*, Universidad de la República, Montevideo, 1971, p. 163.

gicos públicamente expresados, se vieron representadas por dos *actitudes culturales* radicalmente diferentes. Nos referimos al desenlace histórico de la polémica de 1876, al enfrentamiento entre el espiritualismo y el positivismo. Esta polémica, que se realizó en el Club Universitario, tuvo como protagonistas a J. P. Varela y C. M. Ramírez. El primero defendía principalmente las ideas darwinistas y spencerianas del imperante racionalismo metafísico y espiritualista que dominaba la Universidad de la época. Varela, en *La Educación del Pueblo* (1874), había criticado abiertamente el modelo educativo francés que reinaba en la Universidad uruguaya.<sup>5</sup> Su *actitud pragmática*<sup>6</sup> se constata más allá de la definición que ha realizado C. Rama acerca del perfil de José P. Varela como *sociólogo*, porque es necesario examinar sus textos comprendiendo su producción en un contexto en el que se definen aspectos fundamentales de la *identidad cultural* uruguaya. En aquella discusión se plantearon, con un elevado nivel crítico, dos *actitudes culturales* diferentes: el espiritualismo y el positivismo.

### José P. Varela (1845-1879)<sup>7</sup>

14

J. P. Varela, que había viajado en 1868 a Estados Unidos, reconoce cierta decadencia cultural de la que son víctimas países como Francia y España<sup>8</sup> y afirma que es desde los EE.UU. de donde vendría el próximo desafío cultural que involucraría a toda la cultura occidental. Es en este sentido que carece de importancia dilucidar anacrónicamente, en qué medida coincidía el pensamiento de Varela con el legado de Darwin o de Spencer, pero interesa destacar que su *actitud* ha tenido una lucidez realista para describir las instituciones de su época. Por ejemplo, sus *ideas*, promueven un cambio radical en las actitudes y en aquel contexto cultural de fin de siglo. El “giro pragmático” vareliano propone asociar dos criterios diferenciados: la comprensión y la explicación de los fenómenos de la cultura y la civilización. En esta línea de razonamiento, Varela es contemporáneo al Pragmatismo americano. El Pragmatismo estaba racionalizando el imaginario de una sociedad nueva, a través de sus más preclaros y conocidos exponentes: Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey.

El *Pragmatismo* aparece en un artículo de Peirce de 1878.<sup>9</sup> Esta idea filosófica es madurada en las reuniones en el “Club Metafísico” de Cambridge en las que participaban Ch. Wright, W. Holmes, W. James y otros, y es justamente a través de estos intelectuales que la cultura *yankee* comienza a definirse. Es muy didáctico, al respecto, el célebre libro de William James, publicado en 1907 donde el Pragmatismo es postulado

5. Ardao, ob. cit., p. 148.

6. Carlos Rama, *José Pedro Varela Sociólogo*, Medina, Montevideo, 1957, dice: “parece ser un pragmático o práctico...” p. 17.

7. Educador de formación autodidacta. Entre 1867 y 1868 viaja por Europa y Estados Unidos, donde estableció numerosos contactos, entre otros con Domingo Faustino Sarmiento. En compañía de Carlos María Ramírez y Elbio Fernández, funda en Montevideo en 1868 la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, concentrando su atención en la reforma de la educación. Bajo el gobierno militar de Lorenzo Latorre asume el cargo de Director de Instrucción Pública e impulsa la Ley de Educación Común, a favor de la educación laica, gratuita y obligatoria. (*Quién fue quién en la cultura uruguaya*, Montevideo, Ed. de la Plaza, 1998, p. 164).

8. Rama, ob. cit., p. 9.

9. William James, *Pragmatismo*, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 49, dice: “En un artículo titulado ‘How to make our Ideas Clear’ y aparecido en el *Popular Science Monthly* (1878), /.../ decía Peirce (después de establecer que nuestras creencias son realmente reglas para la acción) que para desenvolver el significado de un pensamiento sólo necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros su sola significación”. Sobre la recepción y las discusiones sobre la teoría darwinista en Uruguay, ver la interesante obra de F. Mañé Garzón, *Un siglo de darwinismo*, Facultad de Medicina, Montevideo, 1990.

como solución *discursiva* a la vieja disputa entre el materialismo y el espiritualismo. Esta *actitud discursiva* que entiende las verdades tradicionales como “construcciones verbales”, sostiene que las ideas deben relacionarse necesariamente con la experiencia. También es conocida la preocupación de Dewey por la “educación y la sociedad” de fines de siglo ante los cambios sociales que se estaban produciendo en su país al inicio de la segunda revolución industrial.

Una similar actitud discursiva era planteada al mismo tiempo en Uruguay por José P. Varela, en otro campo intelectual e inmerso en otra tradición cultural, entre el caudillismo y la modernización. La expresión de estas ideas en *La educación del pueblo* (1874) y *La legislación escolar* (1876), implicaron un significativo cambio ideológico institucional que caracterizó al Uruguay de su época. La producción vareliana puede examinarse en lo que refiere a su profunda y concreta visión de los problemas que afectaban al Uruguay de fines del siglo XIX.<sup>10</sup> Como decorado de esa sintética producción teórica, tenemos que desde 1873 a 1876 fracasa su candidatura política *principista* a causa del caudillismo y los *camdomberos*, cuando el presidente Ellauri es desplazado por el coronel Lorenzo Latorre.

Reflexionando sobre los temas educativos, y aislado de la política por la razón anteriormente mencionada, es que Varela redacta su obra pedagógica y realiza un minucioso análisis de la situación productiva y cultural del país. Lo cierto es que su amigo, el Ministro de Gobierno José Ma. Montero le ofrece la Dirección de Instrucción Pública, cargo que Varela acepta, logrando formar el 28 de marzo de 1876 una nueva Comisión de Instrucción Pública que fue integrada por miembros de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. Esta sociedad había sido fundada en 1868, cuando Varela regresó de EE.UU. El proyecto de ley de educación común fue sancionado como decreto de Ley el 24 de agosto de 1877. Si bien Ángel Floro Costa (1838-1905) puede ser considerado otro relevante pionero del pensamiento científico con su obra *La Metafísica y la Ciencia*, publicada en Montevideo (1879) en clara oposición con las ideas sostenidas por el espiritualismo metafísico, es recién a partir de 1880 que las ideas evolucionistas terminan de abrirse paso en la Facultad de Derecho. Esto sucede en tiempos del rectorado de Alfredo Vásquez Acevedo, y gracias a la labor crítica de Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez, quienes reformaron diversas materias y métodos para armonizar la enseñanza superior con la instrucción primaria.

Lo importante a tener en cuenta es que si bien la acción de Varela se refirió específicamente a la educación primaria, su influencia teórica fue compartida por un grupo de activos intelectuales de su generación; la existencia incipiente de un campo intelectual con luchas a su interior y con relaciones de todo tipo *en* el cambiante campo

10. Rama, ob. cit., p. 33. Ver J. P. Barrán, *Apogeo del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*. EBO-La República, Montevideo, 1998, pp. 131-136.

J. P. Varela afirma: “La extensión del sufragio a todos los ciudadanos exige, como consecuencia forzosa, la educación difundida a todos: ya que sin ella el hombre no tiene la conciencia de sus actos, necesaria para obrar razonadamente. Parodiando en esto a la Francia, los pueblos sudamericanos de habla española, hemos creído que basta para instituir la república el decretarla, y que el empuje de algunos movimientos revolucionarios, que cambian los hombres sin cambiar las cosas, sin operar revoluciones verdaderas, basta para alterar las instituciones y vaciar en nuevos moldes la vida de la sociedad. La obra es imposible: el sueño quimérico.” J. P. Varela, *La educación del pueblo*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1964, T. I, p. 71.

Además en la obra citada T. II, p. 43 dice algo significativo aún en la actualidad: “Hay, pues, que resolver este problema: ¿Cómo se provee de libros a treinta millones de seres humanos que hablan el castellano, y que si quieren estudiar, saber, vivir en el mundo actual, no tienen cómo hacerlo porque no tienen libros? La solución radical es escribir o traducir los libros y publicarlos, pero esto exige tiempo, estudios adquiridos anteriormente y mercado, es decir, lectores.”

del poder<sup>11</sup> confirieron condición de posibilidad a la realización práctica de sus propuestas, así como también, la conciencia clara de estos intelectuales, de la necesidad de impulsar ciertas realizaciones culturales, de llevar adelante una *praxis* (por ejemplo, la creación de un sistema educativo) y una *mito-praxis* (consolidación de una mitología, creación de un imaginario propio). En ese marco fermental, Varela además *influyó* en la discusión sobre la Universidad de la época, en lo atinente a la excesiva teorización de las ciencias aplicadas, en un contexto social en el cual sólo los estudios jurídicos tenían su facultad. La facultad de Medicina fue fundada pocos años después que Varela publicara su obra pedagógica fundamental.

Con el ascendiente pionero de Sarmiento, quien ya en 1849 había publicado *La educación popular*, comienza a procesarse un movimiento ideológico que se desplaza de un ambiente conservador en el que reina el espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin, el romanticismo literario, la metafísica racionalista y el dogmatismo religioso, para ir adoptando paulatinamente las ideas positivistas y evolucionistas especialmente en relación a las ciencias jurídicas, políticas y sociales. Sirva como ejemplo la tesis doctoral de Martín C. Martínez *La teoría evolucionista en la propiedad territorial* (1881).

El caudillismo representa según Varela, cierta forma de comportamiento anárquica, con lo cual conduce a una especie de atraso y estancamiento cultural respecto a la civilización técnica. Varela considerando a la educación popular, laica y gratuita, entendiéndola a modo de herramienta básica para posibilitar las costumbres republicanas. Así es que con notable criterio integra en su obra, quizá la única que pueda considerarse como importante en la producción teórica y educativa del país, y trata acerca de diversos temas político-institucionales. Fueron objeto de su reflexión comparativa la enseñanza democrática, la escuela común, las bibliotecas populares, los métodos de alfabetización, la técnica pedagógica, así como el análisis de la situación productiva del país y una Estadística Escolar. La redacción de esta recolección de datos es muy interesante por los variados tópicos que integra, dirigida a los Directores de escuela, reúne información sobre la locación, el edificio, los maestros, la asistencia de los alumnos, las materias, los textos utilizados y las herramientas científicas y pedagógicas.

En oposición (aunque luego veremos que se trata de una oposición complementaria) al otro gran paradigma cultural uruguayo representado por José Enrique Rodó, cuyas ideas tuvieron influencia y resonancia latinoamericana, J. P. Varela reunió profusa información sobre diversas teorías pedagógicas norteamericanas y europeas en boga en esos tiempos, para tratar de aplicarlas a nuestra realidad nacional. Resultaría anacrónico criticar sus ideas pedagógicas *ilustradas* en consonancia con una actitud “políticamente correcta”, porque han sufrido un cambio severo, no sólo los temas, sino también los paradigmas que reconfiguran a aquellas disciplinas embrionarias de la época, la pedagogía, la sociología, la psicología. Se debe resaltar primero su capacidad inteligente de reunir en sendos textos, hoy clásicos, diversos temas educativos en consonancia con las corrientes universales de la educación popular romántico-rousseauiana y las propuestas positivistas que se sumaban a aquellas, proponiendo a la educación como una ciencia.

---

11. Las nociones de campo intelectual y campo del poder, y el análisis de sus mutuas implicancias son tratadas por Pierre Bourdieu en *Campo del poder y campo intelectual*, Folios, Buenos Aires, 1983, pp. 20-23. En la versión de Bourdieu los intelectuales serían la “fracción dominada de la clase dominante”; tal vez la situación en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XIX, no fuera igual de clara que para la Francia que presenta el autor; el propio Varela ocupó posiciones de relevancia política. Su acción fue desarrollada desde el incipiente poder del Estado, en una situación de cierta dependencia, desde la cual colaboró a su construcción en tanto aparato.

Rodó, en el marco de un Estado más consolidado, influyó en el poder político desde su posición de legislador.

## José E. Rodó (1871-1917)<sup>12</sup>

En *Ariel* (1900), Rodó *compara* en forma precisa la cultura yankee en relación a nuestro perfil histórico hispánico-europeo. El desarrollo *calibanesco* de los Estados Unidos de Norteamérica se le plantea como el problema de pensar una cultura diferente, mediante la afirmación de un perfil “arielista” (espiritualista).

Estas ideas de Rodó aparecieron en un contexto social que se había desarrollado notoriamente en las últimas décadas de 1800, hasta la muerte de J. Batlle y Ordóñez en 1929. Basta un sólo detalle como ejemplo significativo: Daniel Muñoz daba consejos para evitar accidentes automovilísticos, ya que entre 1905 y 1915, la cifra de automóviles había aumentado de unos 50 a más de 1900.

Sin embargo, Rodó escribe extensamente sobre “la elegancia griega”, la “vida interior” y las grandes ciudades de América Latina; caracterizado por su estilo intelectualista, no llega a proponer un análisis sociológico o filosófico profundo en lo que tiene que ver con su comparación de la cultura yankee con la latinoamericana. Se trata más bien de una actividad cultural de afirmación identitaria, de la construcción de un referente de afirmación: Ariel, frente a un “otro”, referente constitutivo por oposición: Calibán. Aunque reconoce los méritos del progreso material de la federación del norte, afirma que *la idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos. Tampoco le apasiona la idealidad de lo verdadero. Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad [...]*<sup>13</sup>

El *trabajo cultural* rodoniano: uso, refundición y manipulación de los mitos, se hacía necesario ante la realista comprobación: *La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aun más quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria*<sup>14</sup>, ante la comprobación de ese hecho cultural relevante, se hacía imperioso el salir a su encuentro con las armas intelectuales: *Tenemos nuestra “nordomanía”. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno. Armas que desde la visión idealista de Rodó eran las sustanciales: Se podía [adquirir en Norteamérica] inspiraciones, luces, enseñanzas, en el ejemplo de los fuertes; y no desconozco que una inteligente atención fijada en lo exterior para reflejar en todas partes la imagen de lo beneficioso y de lo útil es singularmente fecunda cuando se trata de pueblos que aun forman y modelan su entidad nacional.*<sup>15</sup> Pero esos pueblos hispanoamericanos tienen para Rodó un genio particular: [...] *no veo la gloria, ni el*

17

12. Ensayista y crítico literario. Nació en Montevideo y murió en Palermo, Italia. Fue periodista, empleado bancario, profesor de literatura. En el campo político fue tres veces diputado, y chocó repetidas veces con José Batlle y Ordóñez. Fundó con Víctor Pérez Petit y los hermanos Martínez Vigil la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*. Desde 1912 fue miembro correspondiente de la Academia Española. *Ariel* adquirió rápidamente la categoría de clásico. (ob. cit., pp. 137-138).

13. José E. Rodó, *Ariel*, Claudio García, Montevideo, 1945, p. 90. Sin pretender agotar el tema sobre Ariel y Calibán, encontramos muy interesantes dos versiones actuales, la de Carlos Ma. Domínguez, *El Bastardo*, Cal y Canto, Montevideo, 1997, quien en el capítulo 16 titulado “Calibán en la aldea” compara la situación en que aparecen la novela *Sueño de Oriente*, de Roberto de las Carreras y *Ariel* de Rodó; y la de Edward W. Said quien en *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, se dedica a los “temas de resistencia cultural”, y a propósito del tema de Ariel y Calibán, expone en las páginas 331-342, la opción que se plantea como el debate ideológico por la reapropiación de la cultura en los estados-nación ya independientes. Queremos recordar al pasar a Frantz Fanon y “sus condenados de la tierra”, la extraña suerte que corrieron las burguesías nacionales en su identidad parasitaria.

14. Rodó, ob. cit., p. 76.

15. Rodó, ob. cit., p. 77.

*propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, -su genio personal,- para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu*<sup>16</sup>.

¿Qué nosotros hay en Rodó, en qué mitos abreva, cuáles construye y ordena?

El nosotros de Rodó es europeo, y sus distintos “otros” valen más que nada en tanto diferentes (e inferiores): *De las piedras que compusieron a Cartago, no dura una partícula transfigurada en espíritu y en luz. La inmensidad de Babilonia y de Nínive no representa en la memoria de la humanidad el hueco de una mano si se la compara con el espacio que va desde la Acrópolis al Pireo*<sup>17</sup>.

Nuestro autor selecciona entre los elementos de la historia, de entre los mitos con que cuenta, para hacer un futuro real en base a un pasado, inevitablemente, imaginario. Es un realizador de *planes culturales*<sup>18</sup>.

Pide a los americanos latinos que sean lo que son (primer mito): españoles, “hijos de la vida clásica y de la vida cristiana” como recuerda el editorialista del Clarín de Buenos Aires. Desconociendo las realidades no europeas de la América Latina, construye el mito del *pueblo transplantado*, lo cual puede ser una buena percepción para Uruguay (como bien lo vio Darcy Ribeiro), pero no para la mayor parte del subcontinente; sucede la inversa de la idea que hoy tienen muchos europeos y norteamericanos, de una América Latina invariablemente mestiza.

La mito-praxis rodoniana toma sus elementos de los mitos europeos expresados en las escrituras literarias e históricas, principalmente expresados en la conjunción de las tradiciones cristianas y helénicas ([...] *como en el mito de Orfeo y en la leyenda de San Francisco de Asís*<sup>19</sup>), y se incluye como mito utopista, la continuación de la civilización europea revitalizada en los verdaderos europeos americanos, los hispanoamericanos.

18

En este esquema de trabajo cultural el convencimiento en la idealidad de la praxis es clave, y la expresa con claridad: *Basta con que el pensamiento insista en ser, -en demostrar que existe, con la demostración que daba Diógenes del movimiento,- para que su dilatación sea ineluctable y para que su triunfo sea seguro [...] Todo el que se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu, -arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa, política de ideas,- debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir*<sup>20</sup>.

En contraposición, el más expresivo dirigente de la civilización utilitaria (Franklin) es, según Rodó, un honesto mediocre y un prudente útil,<sup>21</sup> que no llegaría a ser considerado santo ni a héroe, pero, es necesario recordar que Franklin fue el primer director de Correos, inventor del pararrayos y fundador de la Universidad de Pennsylvania, entre otros inventos y eventos culturales en los cuales tuvo participación activa.

El optimismo de Rodó le lleva a suponer que los EE.UU. no anunciaban nada glorioso, como lo habían hecho los griegos y los romanos, afirmando que si América Latina se dedicara a defender el “ideal desinteresado del espíritu”, triunfarían Ariel y la idealidad, contra una deslatinización voluntaria de América, atraída por la admiración de la “poderosa federación” triunfante. Rodó se refiere en el “Próspero” extensamente al espíritu de los jóvenes, ya que, citando a G. Deschamps, en Francia la juventud se

16. Id.

17. Rodó, ob. cit., p. 103.

18. Sahlins, M., *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, 3ª edición. Ver en particular entre las páginas 57 y 60.

19. Rodó, ob. cit., p. 41.

20. Rodó, ob. cit., pp. 106-107.

21. Rodó, ob. cit., p. 92.

inicia tardíamente en la vida pública y cultural, lo que constituye para el pensamiento de Rodó un hecho infelizmente opuesto a sus propuestas pedagógicas, que anticipaban las futuras contiendas ideológicas que tendrían lugar en América Latina.

En la actualidad de su discurso, Rodó destacaba una América “dolorosamente aislada”, que se encontraba enfrentada a una poderosa federación. Sin embargo, en su exposición respecto al *desafío americano*, no llega explicar el modo por el cual sería posible asimilar lo ‘positivo’ de los norteamericanos.<sup>22</sup> Igualmente sostuvo que la “obra del positivismo norteamericano serviría a la causa de Ariel”, porque los latinoamericanos estarían en condiciones de sacar provecho de los adelantos materiales venidos de EE.UU. Por ejemplo, de los inventos de Bell, Edison, Ford, etc.

Entre aquellos primeros comparatistas, Rodó creyó tomar una posición definitiva en el complejo juego de la ‘dialéctica cultural’ entre el norte y el sur, marcando desde entonces una determinada *actitud* frente a la comprensión del proyecto cultural del Pragmatismo, corriente que como hemos visto relaciona las ideas con la conducta y la acción.<sup>23</sup> Hemos mencionado, que la dicotomía Ariel/Calibán planteada por Rodó, era resuelta por William James, como una simple “cuestión de palabras”.<sup>24</sup> Con su mentalidad europea, Rodó, comparte el *mismo* punto de vista con el inglés M. Arnold, respecto a lo poco interesante que resultaba la cultura yankee, y a la disminuida importancia que tendría aquella en relación al posterior desarrollo en vistas a la realización de una cultura clásica y espiritual. Debemos sin embargo, destacar que Rodó ha producido la definición más breve y exacta de la cultura norteamericana cuando compara *nuestra* tradición europea con la fórmula “Washington más Edison”. Benedetti decía ya por 1962, *Rodó no fue un precursor de la literatura nerviosa, conflictiva, torturada, de este siglo, pero fue un lujoso remate de una época que se extinguía. Reprocharle sus miopías resultaría hoy tan cándido como el inocuo intento de reactualizar sus ingenuidades [...]*<sup>25</sup>

Pero el mito ha logrado persistir, y los Estados Unidos de Norteamérica siguen siendo el *otro* de la América Latina con sus *venas abiertas* incluidas. Mientras en el plano más concreto, la civilización dominante del capitalismo avanzado, como dice Jameson<sup>26</sup>, es la norteamericana: los nietos de los discípulos del maestro a quien llamaban Próspero, comen hamburguesas en Mc Donalds.

22. Rodó, ob. cit., p. 99.

23. Rama, ob. cit., p. 11.

24. James, ob. cit., p. 49.

25. Rodó, ob. cit., p. 97, “... las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la fórmula *Washington más Edison*. Las opiniones de M. Arnold están en *America in perspective*, H. S. Commager (Ed) New A. Library, Nueva York, 1948, pp. 178-179. Ver Mario Benedetti, Rodó, *El pionero que quedó atrás*, 2da. Parte, pág. 188, Ed. La República, Montevideo, 1991.

26. Ver Jameson, F., “El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo avanzado” en *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Edit. Imago Mundi, 1991, pp. 18-22.

## 2. Los modos de producción del imaginario: la mito-praxis escrita

Utilizamos el sugerente término de M. Sahlins<sup>27</sup> obviando varias diferencias entre las culturas polinesias (en función de las cuales fue creado el concepto) y nuestra propia sociedad, en especial, el hecho que en la nuestra los mitos (y sus posibilidades de articulación práctica) se expresan y difunden mediante la escritura (sabida es la importancia política e ideológica que tenían los periódicos en la época que nos ocupa), mientras que entre los polinesios la escritura es un producto de introducción británico que por la época que analiza Sahlins todavía no había sido incorporado entre las herramientas de dominación cultural de los jefes nativos.

Mito-praxis es la manipulación y refundición *pragmática* de los mitos con que cuenta una cultura en función de objetivos políticos concretos (ellos pueden referir al tratamiento de sucesos más o menos cercanos, a objetivos de corto o largo alcance). Se trata de un *trabajo cultural* realizado por intelectuales de una sociedad particular en su calidad de integrantes de la clase dominante. Así como Peirce, James y Dewey pensaron el imaginario cultural de una sociedad que ya era diferente de la madre patria inglesa, Varela y Rodó representan dos paradigmas ilustrativos y dos actitudes intelectuales que escriben el imaginario uruguayo, desde dos perspectivas diferentes que han marcado nuestro imaginario. Si tenemos en cuenta que el mismo W. James en el manual mencionado dice algo establecido: el racionalismo es *monista* y el empirismo *pluralista*, comprenderemos la diferencia de perfiles de nuestros pensadores frente al pragmatismo como una diferencia cultural en proceso.

20 Paradójicamente, la actitud pragmática de Varela, cristalizó en “ideas” y “bronces”, a pesar de las “reformas educativas” que ayudaron a la formación del modelo discursivo que catalogó a Uruguay como la “Suiza de América”. En tanto que el discurso modernista de Rodó, interpretó el imaginario uruguayo en base a una *identidad monocultural* híbrida, identidad transplantada como proyecto neoclásico que lo distinguió del resto de la América Barroca. Y si bien, en Hispanoamérica se produjo el juego de estilos: barroco/neoclásico, en la cultura uruguaya la incidencia del barroco hispánico, es según S. Núñez, sólo una *forma imaginaria e invisible* o concreta de la incidencia de la máquina, del proceso ominoso de la civilización (Gesellschaft), es decir, del proceso de la “razón instrumental” que J. P. Varela había tratado de resolver, mucho antes que la famosa escuela de Frankfurt. Para Rodó, la máquina y el barroco, eran esencial y fatalmente ajenos a una actitud discursiva neoclásica.<sup>28</sup>

Desde el mismo *modo de producción* de la escritura, tratamos de exponer aquí, el interés que mantienen los criterios de aquellos que dejaron en Nuestra Escritura, la necesidad de pensar lo diferente. Exaltar los “monumentos” es una expresión histérica del olvido institucionalizado.

Las monumentalizaciones son función del poder (la ambigüedad de la historia permite una mayor *eficacia simbólica*), de un poder que no es único y determinante; sino que más bien influye con fuerza en la sobredeterminación del devenir histórico.

El monumento a Varela, sus citas canónicas, su presencia iconográfica en cada escuela; configuran la ambigüedad del conocimiento monumentalizado; verdadero

27. Ob. cit. Ver entre las páginas 64-78 y 118-128.

28. Ver Sandino Núñez, “Introducción ácida a la Ciudad Posletrada” en *La República de Platón*, Montevideo, N° 1, 29/10/1993, págs. 4-5, y “Los cantos de Caldo Nor”, *La República de Platón*, Montevideo, N° 20, 10/3/94.



*desconocimiento* institucionalizado; de Rodó podemos decir otro tanto, juntos integran un panteón: juntos están en las calles, los billetes y las escuelas: son función de la uruguayidad, que construyeron, que siguen construyendo desde el panteón *mito-práxico*. Ello nos lleva a la política, al campo del poder, a aquel del cual formaron parte, y al de hoy: ese campo del poder que no se interesa demasiado por la lectura, ni por la escritura: posrestauración<sup>29</sup> que “otorga” una mayor autonomía que nunca al campo intelectual, dejando, más que por desidia por la conciencia plena de su inutilidad política, a los intelectuales a la deriva.

El campo intelectual de hoy es básicamente esquizoide: Pablo Vierci y Carlos Maggi, entre otros, (desde los medios masivos) actualizan los mitos del fin de la historia, etc.<sup>30</sup> Es claro por qué el campo del poder se encuentra tan lejos de los intelectuales universitarios: su función doxosófica es ineficaz frente a los multimedia Maggi o Vierci. No siempre fue así. Varela o Rodó, bien contradictorios en sus proposiciones, integraban una posición de relevancia social; tal vez la situación actual no sea más que un producto de la diferenciación social; en aquella sociedad menos diferenciada sólo podían ser productores de escritura los avalados (formados) en la clase dominante. Y producir escritura era tan político como producir un Estado.

La política supone acción, pero tal acción no necesariamente pasa por las cuchillas (podría concederse que es la guerra por otros medios y que esos medios son básicamente culturales: son luchas por el establecimiento de lo *sagrado*<sup>31</sup>, por el control cultural, ideológico) y se ha desuvelado generalmente en el plano de los mitos, o más bien desde el plano de los mitos, abrevando en lo imaginario, construyéndolo.

El imaginario arielista, el discurso *magistral* de Próspero, el *pensamiento mítico*<sup>32</sup> de los *Motivos de Proteo*, son reproducidos por un cuerpo de especialistas (los maestros), desde el aparato de Estado vareliano.

Consciente de su trabajo cultural, el propio Rodó nos narra sus motivos y anhelos en su carta a Juan Fco. Piquet: [...] *Leo poco. El tiempo de que puedo disponer lo consagro a seguir esculpiendo mi «Proteo». Tengo fe en ésta que será mi obra de más aliento, hasta hoy. La parte literaria está representada principalmente por cuentos aplicables a tal o cual pasaje teórico, sin que esto sea decir que no haya también literatura en*

29. Ver Alonso Miranda, “¿Cómo se reconoce, hoy, a un intelectual?” en *La República de Platón*, Montevideo, N° 1, 29/10/93, pags. 2-3.

30. Augé, M., *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 47: “[...]ese mito se va esbozando por el lado de las filosofías del liberalismo y Fukuyama le encontró un nombre: el gran sueño neovictoriano del ‘fin de la historia’”. Como Fiske tuvo sus seguidores antes, Fukuyama los encuentra hoy en los medios masivos. Se trata de nuestros doxófosos, como los llama hoy, siguiendo a Platón, Pierre Bourdieu (Ver en especial el artículo “Los doxófosos” en *Intelectuales, política, poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999). Vierci es un periodista multimedia; desde la TV o sus columnas en periódicos, relanza cotidianamente los mitos acerca de nuestras actuales libertades globalizadas. Maggi es un intelectual de mayor trayectoria, su fina escritura dice lo mismo que Vierci (¿podría decir algo más?) de un modo más “culto”; sus páginas en el diario “El País” de Montevideo se titulan “El Producto Culto Interno”.

31. Tal como lo entiende Guigou, N., *La nación laica: secularización y religión civil en el Uruguay*, Porto Alegre, Programa de Posgraduación en Antropología Social-UFGRS, 1998, p. 10: “La concepción durkheimiana de expresión simbólica de totalidades (¿Y qué es si no la ‘autoidealización’ de la sociedad y las representaciones que conlleva?) puede ser útil en parte si se violenta y se entiende como lucha simbólica y particularmente como una lucha de clasificaciones (en el sentido otorgado a este término por Bourdieu) por poseer el monopolio de expresar simbólicamente a la sociedad”.

32. Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1970, Recordémoslo: el pensamiento mítico es metafórico, por el contrario, el pensamiento científico es metonímico. “El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social.” (p. 42) El *bricoleur* Rodó construye sus *Motivos de Proteo*, mediante parábolas (metafóricamente) de inspiración bíblica, “palacios ideológicos” de una relevancia social sustancial: fueron vehiculizados desde la Escuela de un modo tal que se transformaron en un discurso social *obligatorio, laico y gratuito*.

lo demás de la obra. Hay un cuento simbólico en el que se escribe el desfile de todas las tierras del mundo delante del emperador Trajano; otro, que es un discurso de un filósofo antiguo en las horas que preceden a su muerte; otro, que consiste en un diálogo entre un pensador y un esclavo de Atenas; otro, que describe el viaje que hicieron seis neófitos cristianos para reunirse a su maestro; otro, cuya acción pasa en la Italia del Renacimiento y que pinta la locura de amor de un artista; otro, que se desarrolla en la España del siglo XVII y en que figura un cómico ambulante y se describe un palacio de aquella época; otro, que relata la curiosa manera cómo un escritor llegó a concebir la idea de una obra, viendo abanicarse a dos mujeres; otro, que narra el experimento hecho por un mago de Persia en el alma de una doncella romana; otro, en que refiere el sueño de un paladín de la Edad Media que se imagina sufrir diversas transformaciones, y así por este tenor algunos más<sup>33</sup>.

Bricoleur, Rodó mitologiza en base a los elementos culturales que dispone en su archivo cultural, de entre los cuales selecciona algunos elementos dignos de quedar establecidos, en esa nueva escritura *que vendrá*; al modo de Próspero, esculpe su “Proteo”, se sabe maestro, obligatorio numen de generaciones; el Estado se encargará de la perdurabilidad de su obra.

*Ya lo dijo Lévi-Strauss, no importa si los personajes, acciones, hechos que relatan los mitos son verosímiles o no; lo que importa es que son buenos para pensar, a través de ellos, relaciones que ellos representan.*<sup>34</sup>

De eso se trata la obra de Rodó. En Ariel se condensa la idealidad y lo sublime de la europea América hispánica, en Calibán se expresa el utilitarismo carente de inspiración y altura de miras de la puritana Norteamérica. El mito sirve para pensar la relación entre ambos; mito político, imagina una identidad en relación a un otro.

22

### 3. La interpretación de monumentos

Hemos preferido cambiar el clásico concepto de *influencia*, que ha sido utilizado para explicar la impronta histórica ejercida por ciertos autores, por la noción de *dispersión textual* de aquellas prácticas discursivas maestras de Rodó y Varela.

La dispersión, permite establecer una relación activa entre la supuesta constancia del significado de los enunciados de esos discursos y nuestra recepción. Esa noción nos permite analizar la posible conservación de su referencia a un pasado cultural que ya no existe sino transformado por aquellos textos en el interior del “archivo de Foucault”. Produciéndose esto en el contexto evanescente de ciertos enunciados, que están desde siempre, asociados al campo discursivo sin límites espacio-temporales, de lo local/nacional/global. Entonces no debe sorprender que la interpretación de este campo produzca, por ejemplo, un *efecto* de *legibilidad* paradójico, cuando afirmamos, por ejemplo, que Varela era pragmático en *aquel* Uruguay del siglo XIX.

Hemos tratado de exponer estos *efectos* que se producen en la re-lectura de conceptos originados en diferentes contextos, para evitar leer repitiendo los mismos sentidos y superar la concepción de la lectura basada en la falacia positivista que ex-

33. Rodó, J. E., *Carta a Juan Fco. Piquet* (31/1/1904) en “José Enrique Rodó. Obras Completas” (Edición: Emir Rodríguez Monegal), Aguilar, Madrid, 1967, p. 1342.

34. Romero Gorski, Sonia, “Enloquecer, soñar, tal vez morir... (A propósito de *El Arrebatado de Lol V. Stein* y de *Un sueño realizado*)” en *Actas de las jornadas de homenaje a Juan Carlos Onetti*, F.H.C.E./Universidad de la República, Montevideo, 1997.

trapola ingenuamente al análisis de las ‘ideas’, la noción de causa-efecto, que ha sido utilizada por la Física Clásica para ‘explicar’ otra clase de objetos. Desde W. Dilthey, existe una enorme literatura académica sobre el tema de la *comprensión* (Verstehen) y la *explicación* (Erklären), para la demarcación respectiva de las disciplinas humanas y las disciplinas científicas. Esto es, si se sostiene, que existe una diferencia específica, entre ambas prácticas disciplinarias de clasificar los discursos. A pesar de lo cual, es cierto que la escritura como práctica narrativa en general, configura el proceso de los sucesos institucionales según diferentes estrategias, tal y como lo tratamos de explicar en este trabajo.

Y precisamente en estos problemas de demarcación de las prácticas discursivas, queremos resaltar las consideraciones de Trigo y Verdesio,<sup>35</sup> porque contribuyen a esclarecer esa *falacia naturalista*, que nos remite a la paradoja de la lectura. Retomando algunos de los interesantes planteos teóricos de los autores mencionados, decimos que esta paradoja se produce cuando se intenta unificar desde un lugar absoluto y puro, los diferentes efectos de sentido, partiendo de un origen puntual e ideas supuestamente homogéneas. Esto constituye una práctica ingenua que no tiene en cuenta que todo discurso es una institución imaginaria compleja, en continuo re-procesamiento y que al mismo tiempo no es consciente de ser una práctica activa de recepción. Procuramos situarnos en la escritura como institución y considerar sus *modos de producción*, realizando una práctica que proyecta *nuestra* interpretación sobre textos canónicos. Es por esta razón que no deberíamos utilizar las nociones de causa/efecto como guía para el análisis de un único significado y así evitar el efecto positivista de una lectura lineal, en una sola dirección hacia el pasado. Estamos en realidad, analizando desde una comunidad de interpretación, lecturas de lecturas de ciertas prácticas maestras de escritura. A modo de ejemplo, citamos las lecturas de Arturo Ardao, de Angel Rama, la nuestra, entre otras, para expresar el modo en que Varela y Rodó han leído el mismo fenómeno con diferente óptica, ya que como es posible verlo en perspectiva, este ha producido diferentes *efectos de legibilidad* en su propio contexto de origen.

Para analizar las versiones que originó el pragmatismo, no debemos olvidar, como dato histórico, que la preocupación de estas dos figuras uruguayas, así como la de una pléyade de intelectuales de la época, incluía el tema del destino manifiesto. Amplificado más por el murmullo doxástico de figuras de orden menor como John Fiske, un lejano antecesor de F. Fukuyama, que por los pensadores de primera fila del pragmatismo que hemos mencionado. Es de lamentar que esta versión, una degradación del *pragmatismo* de W. James, haya promovido una corriente interpretativa latinoamericana que simplificó en demasía el fenómeno discursivo y cultural *formulado* en realidad por Ch. S. Peirce. Este filósofo original, había tratado de integrar dos formas de pensamiento contrarias: la tradición idealista de Kant y Hegel con el evolucionismo de Darwin. Pero además, y aclarando lo dicho en la primera parte, debemos decir que Peirce a tal punto discrepó

35. Ver Abril Trigo, “Frontera de la epistemología: epistemologías de la Frontera” en *Papeles de Montevideo*, Montevideo, Nº1, junio 1997, pp. 71-89 y Gustavo Verdesio, “Reflexiones sobre el estatus de la estética en los estudios literarios: el caso de la actual ‘crisis de paradigma’ en los estudios coloniales” en *Papeles de Montevideo*, Montevideo, Nº 1, junio 1997, pp. 111-120. En estos trabajos se plantean problemas ‘críticos’, tanto disciplinarios como teóricos. Refiere Trigo al tema de quiebre epistemológico y al planteo de un cambio de paradigma, es interesante su postura en relación al *locus* de la enunciación discursiva y propone un *cronocus*, para pensar la coordenadas específicas, histórico-políticas que regulan la producción de una cultura como la “escenificación imaginaria de una comunidad”, p. 77. Verdesio, por su parte trata del tema de la ‘des-estetización’ de los estudios de los textos y monumentos *coloniales*. Los límites de lo literario como específico estético, en la tradición neoclásica y contemporánea, presuponen una demarcación y a la vez una producción de un nuevo ‘umbral’ producido por la práctica discursiva sobre y desde los textos coloniales como objetos, a su vez, creados por la misma.

con la versión de W. James, que intentó re-bautizar a su pragmatismo con el terrible nombre, según él, de Pragmaticismo. Finalmente, esta corriente de pensamiento sufrió diversas alternativas en su tierra natal, olvidada, criticada, hasta el presente, en que figuras como la de R. Rorty, la redimensionan. Estos hechos, creo que alcanzan para ilustrar una compleja *diferencia* de estrategias en el origen mismo de esa formación discursiva extraña. Este ejemplo entre otros, problematiza la discusión sobre el origen homogéneo de una formación discursiva y su aparente *identidad estratégica*. Y esto explica que hagamos dialogar a ambos pensadores *uruguayos* sin establecer límites precisos para lo que hemos dado en llamar sus actitudes discursivas. Estas actitudes implican criterios sobre los modos de producción de la cultura como praxis, en los diferentes lugares de un territorio de re-apropiaciones discursivas. Esto implica un juego de apropiaciones que se producen en lo que Renato Ortiz<sup>36</sup> dice, “sobre la relación transversal entre lo local, lo nacional y lo mundial”, y que referimos al momento en que se pensó y se discutió el perfil del imaginario uruguayo. Como vemos, estas complejas relaciones problematizan cualquier versión simplificada de un etnocentrismo interpretativo y el mérito tanto de Varela como de Rodó es habernos propuesto la tarea de pensar desde un *adentro* y un *afuera* de la identidad de una práctica discursiva específica para configurarla en la diferencia.

24

Criticar en forma dogmática a estos autores, significa expresar un fatalismo determinista que nos deja a nosotros los epígonos como meros lectores pasivos. Ellos han creado, tal vez sin desearlo, un círculo de lectores quizá demasiado obediente con su legado, cristalizado como patrimonio de la nación, y no como una obra a ser estudiada y criticada sucesivamente. En la actualidad nos encontramos en una situación semejante, la de definir con inteligencia, nuestra diferencia creativa mediante la producción crítica de un discurso *propio*. Deberíamos estar a la altura de aquella generación prolífica de intelectuales.

Estas consideraciones cobran importancia en la actualidad, según las propuestas de García Canclini,<sup>37</sup> quien menciona la necesidad de estudiar concretamente el consumo de la cultura como construcción de poder. Además, cree que es importante revisar la pertinencia de “la narrativa sobre la inconmensurabilidad ideológica” en el conocimiento de los fenómenos multiétnicos.

En acuerdo con lo anterior, creemos que ha llegado el momento de proponer la redefinición de los estudios antropológicos más allá de pensar en base a los conceptos de identidad y de heterogeneidad.<sup>38</sup>

36. Renato Ortiz, *Otro territorio*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1996, pp. 60-61.

37. N. García Canclini, “Los estudios culturales: elaboración intelectual del intercambio América Latina-Estados Unidos” en *Papeles de Montevideo*, Montevideo, N° 1, junio de 1997, pp. 45-58.

38. Nos congratula, que coincida con estos temas el artículo de Pablo Rocca, “Problemas de la crítica literaria en Uruguay”, *Papeles de Montevideo*, Montevideo, N° 1, junio de 1997, pp. 27-44. Este autor plantea un análisis concreto sobre la práctica de una institución crítica y responde desde Uruguay a los problemas expresados por Canclini y Achugar. Se refiere a lo que hemos llamado nuestros *modos, formas y relaciones de producción* de la escritura, que siempre es una institución. Debemos “recordar” que Varela, entre sus múltiples documentos, tiene uno en el cual compara analíticamente la Universidad de la República y la Universidad de Berlín, refiriéndose a los cursos, nómina de profesores, presupuesto, etc. Canclini parece opinar que nuestra tradición republicana de identidad intelectual, olvida las prácticas que modulan las “ideas”. Otro olvidado es Julio Castro, experto educador, que opinaba, hace muchas décadas atrás, que copiamos sin tener en cuenta nuestra realidad y *nuestra* idiosincrasia. Quizá debamos coincidir en que la identidad es una práctica crítica.