



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Urdapilleta, Marco A.

Doña Bárbara, una lectura del discurso de la barbarie americana
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 46-67
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100303>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Doña Bárbara

una lectura del discurso de la barbarie americana

MARCO A. URDAPILLETA

Una de las novelas emblemáticas de América Latina es *Doña Bárbara*.¹ Este carácter se debe, justamente, al tratamiento del tema de la barbarie americana. Hacia allá dirijo estas líneas, pero con la pretensión de observar el tema en términos de una idea que antecede a la construcción misma de la novela y que adquiere en ella una configuración semántica sustentada en una perspectiva democrático-burguesa. Plantado en el devenir de las ideas, me parece evidente que existe un tratamiento americanista² del tema porque la novela deja ver un proyecto de reafirmación de lo propio, de lo que se considera lo “america-

1 Donald Shaw (1979:17) advierte que *Doña Bárbara* es una de las novelas latinoamericanas más leídas, pues desde 1929, fecha de su publicación en promedio cada ocho meses aparece una nueva edición. Además, se han hecho traducciones a 16 lenguas y ha sido tomado su argumento para el cine y la ópera. Incluso sostiene Shaw que poniendo afuera a Borges, sobre ningún otro autor latinoamericano se ha escrito más. Tal vez ahora García Márquez también sobrepasa al venezolano.

2 La historia considera a Gallegos como un escritor regionalista (junto con Güiraldes y José Estasio Rivera), tendencia literaria que en opinión de Jean Franco (1980:136), se caracteriza por perseguir la originalidad de la identidad hispanoamericana, o bien, es una manifestación de la “retórica de lo autóctono” la cual contó con muchos seguidores desde la década de los veinte. Esta retórica es concebida como un modo discursivo basado en una figura retórica que acompaña tres elementos: lenguaje hablado, locación geográfica y un trabajo humano dado (Alonso, 1989:76). Muchos críticos participan de la misma opinión y subrayan que el regionalismo se define por poner en primer plano la fuerza de la naturaleza aún no dominada por el hombre (Fuentes, 1980; Sánchez, 1974), de ahí que su primer bautizo sea el de “novela de la tierra”. El balance de José Miguel Oviedo (2001:227-228) sobre la novela regionalista es bastante positivo debido a que en “su carácter de asombrado reconocimiento físico de la naturaleza y el heroico papel que le cabe al hombre frente a ella –evocadores ambos de la crónica de la conquista-, la novela regionalista cumplió un papel importante: fue la estructura fundacional sobre la que se desarrollará nuestra novela contemporánea y dio nueva dignidad y trascendencia al género. Funcionó como un gran censo o registro de todo lo que nos quedaba en América por ficcionalizar y colonizar mediante la imaginación: conectó nuestra realidad con nuestra fantasía y creó prototipos, símbolos e imágenes de notoria seducción (...) fue una estética del descubrimiento y del reconocimiento de lo propio, de la supervivencia y la regeneración.”

no”. Empiezo estableciendo el sentido que tiene la idea o más aún, el discurso de la barbarie en el contexto latinoamericano.

El tópico de la barbarie americana desborda con mucho los límites de la literatura; se ha constituido en un eje de larga trayectoria en el ámbito reflexivo y literario de América Latina.³ No es el momento del repaso de las distintas formulaciones que ha adquirido, sin embargo, hay que tener presente que desde 1492 el término se constituyó en una parte importante de, lo que Lovejoy (1983) llama la “gran cadena del ser”, aunque en este caso se alude en concreto al denominado “ser” latinoamericano. De ahí que, ante todo, sea una cuestión que atañe a la problemática de la identidad histórico-cultural.

Independientemente de estas alusiones que de inmediato sugiere el término “barbarie”, su uso también proporciona una idea de la coyuntura política de la región. Esto significa que se trata de un término ideológico⁴ en cuanto que su larga trayectoria deja ver que las sucesivas configuraciones semánticas se articu-

3 Una mayor información al respecto se encuentra en Antonello Gerbi (1960), Roberto Fernández Retamar (1979) y Joan Bestard y Jesús Contreras (1987).

4 La ideología, según Teun van Dijk (1980), es un “sistema cognitivo” porque consiste en una “representación mental” guardada en la memoria que puede ser usada para interpretar acontecimientos, acciones y comprender discursos e interacciones. Es sistemática debido al carácter estructurado del cuerpo informativo almacenado en la memoria (representaciones, juicios, aunque no supone la eliminación de disfunciones, de contradicciones internas. El carácter sistemático de la ideología resalta su papel como soporte de actividades de codificación y decodificación de mensajes. La ideología es también un “sistema social” puesto que “es compartida por los miembros de un grupo (o subcultura) y porque su conducta puede controlarse por ella” (1980:37). De acuerdo con estas afirmaciones, un miembro de un grupo que actúa a través de una ideología no es un “sujeto individual (psíquico), sino un sujeto colectivo”, porque al actuar, al recoger un cuerpo de valores, además de sus intereses privados, representa siempre intereses colectivos; es decir, el individuo en cuanto tal, resulta interpelado por la ideología. De aquí que la ideología tenga el importante cometido de describir, explicar e interpretar y más aún, de proporcionar las pautas que justifican la situación política de un grupo o una colectividad y, por consiguiente, da una orientación a la acción histórica de ese grupo. Esto significa, propone van Dijk, que lo ideológico se limita a lo político, a lo socialmente relevante, pues en cuanto sistema cognitivo la ideología está “relacionado con las cuestiones ‘socialmente relevantes’ como lo serían la política, la religión, el arte, la educación” (1980:37). En efecto, lo ideológico es tal en la medida en que influye en la transformación, la modificación o el mantenimiento de un orden social. Es obvio que las magnitudes de esa incidencia resultan variables.

También es importante reconocer que una formulación ideológica es una construcción social cuya elaboración responde no sólo a los consensos, sino también a las imposiciones. Así, Ricoeur (1991:280) observa que la ideología se refiere en última instancia al poder en tanto que “La función de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales puede captarse sensatamente”. Esta atención al papel de la autoridad es lo que lleva a Ricoeur a pensar que “el lugar específico de la ideología existe en la política, pues la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran, en definitiva, reglas para ejercer el poder”.

lan en el marco de una lucha por el poder, pugna que, por supuesto, también tiene lugar en el ámbito simbólico. De ahí que la idea de “barbarie” o el icono de “bárbaro” carezca de un sentido unívoco y que, por tanto, sea necesario precisarlo constantemente considerando el contexto de su enunciación. Si estas diferencias de sentido constituyen una muestra de la identidad política de quien las enuncia, no hay que olvidar que el discurso en torno a la barbarie es inteligible en la medida en que se comprende el de la “civilización”, su contrario, con quien forma una necesaria entidad dicotómica —lexicalmente hablando— desde el siglo XVIII, cuando se acuñó el término “civilización”. En el siglo XVI el lexema opuesto a bárbaro es “policía” —del griego *polis*, *ciudad*— y alude a las costumbres y organización social propias de la vida urbana; pero, en última instancia, se refiere a las condiciones de un *logos* en donde predominaba el factor cultural cristiano, heredero del de la *ecumene* griega y la *romanitas*.

A grandes rasgos, el concepto de “civilización” es usado comúnmente para denotar una aprehensión de la realidad, que determina la actuación de los miembros de una cultura o esfera social. En el extremo contrario se ubica la barbarie en cuanto significa el desconocimiento o carencia de las condiciones culturales del civilizado, del Yo que se convierte en paradigma; en efecto, el bárbaro es el extranjero, el Otro, el que modela la realidad de manera distinta, el que tiene otro *logos*, no sólo otra lengua. La idea de “civilización” describe con sobrada frecuencia el estatuto de superioridad con el que se postula un grupo (llámese éste nación, cultura, civilización) frente a otro al cual se denomina “bárbaro”. Es una manifestación del etnocentrismo al cual tiende toda cultura: pero cuando el civilizado imagina la diferencia al grado de que el Otro se deshumaniza se plantea la necesidad de volverlo hombre (de “salvarlo”, de “regenerarlo”) a como dé lugar. Aquí aparece la posibilidad de realizar con la legitimidad y justicia que venga al caso, una dominación etnocida o genocida.

Cabría la pregunta por la frecuencia de la dicotomía civilización barbarie en el discurso político y literario de Latinoamérica. Sucintamente señalo que tiene que ver la composición misma de las sociedades, integradas no sólo por clases, sino también por grupos étnicos que hasta no hace mucho tiempo mostraban acusadas diferencias entre sí; diferencias no sólo políticas o sociales, sino también culturales (ejemplo en la Colonia es la permeable “pigmentocracia” y las repúblicas de indios y españoles). Incluso en el siglo XIX y parte del XX, diversas naciones de Latinoamérica aún no superaban la situación de frontera⁵ que se había establecido desde la Conquista. Habría que añadir, además, otra situación que

5 Guillermo Céspedes (1988:38) define a la “frontera” como “espacio geográfico en el que un pueblo en expansión toma contacto con otro u otros pueblos de culturas muy distintas a las del primero (...)”.

tiene que ver con la manera en que se incluye Latinoamérica en los procesos civilizatorios. Hablamos aquí del colonialismo y, en el siglo XIX, de un neocolonialismo que hará que ciertos grupos en el poder adopten parámetros políticos, sociales y culturales que no correspondían a los procesos sociales efectivos, y que, por tanto, los distorsionaban, los confunden con su voluntad. Así, muchas veces las oligarquías en el poder, o en busca de él, encontraron en las diferencias el sustrato que nutría sus pretensiones políticas. De ahí las ideas como la de que los no “blancos” eran incapaces de progreso; incluso Bunge propuso que los “blancos” criollos estaban corrompidos debido al pasado colonial, perspectiva que hace eco al argumento de Cornelius de Pauw, quien cree que debido a la gran humedad ambiental los pueblos meridionales de América se atrofian, “degeneran” irremediablemente. E incluye las cepas europeas. La degeneración para Bunge (1978) tiene un cariz cultural, a pesar de que habla de “sangre” para referir la herencia bárbara.

Ahora, de acuerdo con esta lectura de la dicotomía, los vectores que guían la interpretación del discurso de la barbarie americana son:

1.1 Latinoamérica es una entidad histórico-cultural ligada estrechamente a Europa (luego a Occidente) desde la conquista a través de sucesivos “procesos civilizatorios”,⁶ los cuales, según Darcy Ribeyro, aparecieron en Europa y fueron difundidos en América.⁷ Están basados, en un mayor desarrollo inducido por “revoluciones tecnológicas”.⁸ Estas expansiones propiciaron, tanto en quien las efectuó, como en quienes las recibieron, una conciencia —no exenta de contradicciones— de su peculiar situación histórico-cultural. *Grosso modo*, esto significa para

6 Los procesos civilizatorios operan como transfiguraciones étnicas, culturales y político-económicas de los pueblos que son objeto de este proceso, propone Ribeiro. Se trata de una expansión del “poder de dominación y explotación de los pueblos que han protagonizado un cambio (revolución tecnológica), sobre otros cuyo desarrollo tecnológico los ubica en una situación de atraso. Los procesos civilizatorios operan como “transfiguraciones étnicas de los pueblos a los cuales alcanza, remodelándolos a través de la fusión de razas de la confluencia de culturas y de la integración económica para incorporarlas en nuevas configuraciones histórico-culturales” (1977:35).

7 Ribeiro (1977:32-84) propone teoría general del proceso de formación y transfiguración de los pueblos. Para desarrollar su teoría propuso el análisis de las “secuencias histórico-culturales” en que fueron generados los pueblos latinoamericanos. Apunta que cada secuencia surge a partir de una revolución tecnológica y de una expansión a través de sucesivos procesos civilizatorios.

8 La revolución tecnológica consiste en: “innovaciones prodigiosas en el equipamiento de la acción sobre la naturaleza y en la forma de utilización de nuevas fuentes de energía que, una vez alcanzadas por una sociedad logran su ascenso a otra etapa del progreso evolutivo. Esta progresión opera a través de la multiplicación de su capacidad productiva con la consiguiente ampliación del monto poblacional de la distribución y composición del mismo; del reordenamiento de las antiguas formas de estratificación social, y de la redefinición de los contenidos ideológicos de la cultura” (1977:34-35).

las naciones que de algún modo sufrieron la subordinación, el cambio más o menos radical de sus modelos de vida en tanto entes históricos y una conciencia de su historicidad distinta y una auscultación de su devenir para reevaluar su historia y su capacidad para gestarla. Esto es así porque los procesos civilizatorios operan como impulsos que se traducen en transfiguraciones étnicas, culturales y político-económicas de los pueblos que participan en este proceso (Ribeiro, 1980: 37).

Latinoamérica se formó, explica Ribeiro, como entidad cultural a partir del proceso civilizatorio que generó la expansión mercantil ibérica (1977:34-35); él propició la dinámica general que configuró a la región como una entidad de creciente homogeneidad interna y como una singularidad diferenciada del resto de los pueblos del mundo. El proceso expansivo ibero absorbió a América a través de una “actualización histórica”⁹ cuya primera fase se caracterizó por el exterminio deliberado de ciertos sectores de la población agredida (sacerdotes, nobles) y la deculturación de grandes contingentes dominados; en una segunda etapa se advierte ya una creatividad cultural: los vasallos empiezan a convertirse en sujetos al recuperar elementos de su propia cultura y amalgamándolos como los de la cultura dominante. Se crean entonces proto-células (1977:37) étnicas basadas, precisamente, en la combinación de los patrimonios culturales. En un tercer momento, las protocélulas adquieren una dinámica propia que se manifiesta en su poder de aculturación sobre los individuos que han sido arrancados de sus sociedades originales (los negros), así como los indígenas incluso sobre las capas dominantes. Incluso los criollos y los indianos —por poner un ejemplo— ya no eran del todo españoles, culturalmente hablando. Luego se manifiesta un proceso de autoidentificación (recuérdese el sentimiento de pertenencia a una patria de los jesuitas exiliados en Bolonia); y en una etapa más avanzada, la protoetnia se

9 Desde la perspectiva de los pueblos que fueron envueltos por una acción civilizatoria, existen dos tipos de procesos civilizatorios según sean “agentes” o “recipientes” en el proceso expansivo: en el primer caso, llamado “aceleración evolutiva”, los pueblos alcanzan a estructurarse de un modo autónomo como “pueblos para sí”; son pueblos que son capaces de tomar decisiones acerca de la conveniencia o no de los elementos culturales ajenos. Se trata de “sociedades que dominando autónomamente la nueva tecnología progresan socialmente preservando su perfil étnico - cultural y, a veces, expandiéndolo sobre otros pueblos en forma de macroetnias”; en el segundo caso, la “actualización histórica”, los pueblos quedan en condición de dependencia: es decir, no existen para sí, “sino para atender a los designios de dominación y de prosperidad de otros”. Debido a esta dependencia los pueblos corren “el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizado su perfil étnico” (1977:35). Hablamos aquí de una cultura impuesta, espúrea, porque los pueblos que caen en esta dinámica son incapaces de decidir sobre su propia evolución cultural. Con todo lo negativo que pueda tener esta formación existe siempre la posibilidad del cambio, de una construcción más autónoma y naturalmente creativa con el paso de los años, porque los sincretismos culturales siempre generan nuevas entidades, si no va de por medio un genocidio.

esfuerzo por identificarse con el fin de ascender de la condición de variante cultural espuria y de componente exótico y subordinado a la sociedad colonialista, a la condición nacional autónoma servida por una cultura auténtica. Hasta cierto punto las guerras de Independencia no responden a esta afirmación.

1.2 Es factible aseverar que, en última instancia, los procesos civilizatorios generados e impulsados por Occidente, fundamentan los cambios de sentido de la dicotomía civilización-barbarie dentro de las coordenadas históricas y culturales específicas. En efecto, la explicación de la ocurrencia del discurso sobre la barbarie y sus contrarios, llamados, primero, “policía” y luego “civilización” y su perceptible resemantización, no se reduce en modo alguno a la mera subjetividad de los autores que la enuncian. Más bien se observa que existe un tratamiento ideológico de la dicotomía civilización-barbarie, pues responde a la actualización de una serie de proyectos de carácter político-social que sucedieron en distintos periodos históricos de América Latina y en los que participaron grupos sociales que actúan dentro de un marco institucional, ideológico-cultural e histórico coyuntural.

El sentido de cada actualización es captado cabalmente entonces cuando, en términos muy generales, se concibe a América Latina como una entidad histórico cultural diferente a Occidente, pero, al mismo tiempo, ligada estrechamente a ésta debido a la serie de procesos civilizatorios generados ahí e implantados en esas tierras, porque la expansión de Occidente propició, tanto en quien las efectuó, como en quienes se convirtieron en objeto de ella, una percepción —o percepciones— de su situación histórico cultural bastante particular: en síntesis, las culturas (o países) “civilizadoras” que se extendieron en otros territorios se ubican frente a las culturas que recibieron su acción en términos de modelo y paradigma, la civilización, la razón. En cambio, quienes recibieron su efecto han intentado levantar sus proyectos de sociedad a partir de ciertas pautas que leen en el modelo (y que se les permite); mas estas comprensiones pueden variar desde una abierta aceptación hasta el rechazo absoluto. Además, con cierta frecuencia los grupos sociales que asumieron el papel protagónico en los procesos civilizatorios ubicaron a sus naciones bajo el estigma de la inferioridad: observaron no sólo la carencia de los elementos sociales y culturales de “naciones civilizadas” y constataron que el potencial de cambio requerido significa la eliminación de factores político-sociales y culturales adversos a su proyecto civilizador. En muchos casos estos cambios se tradujeron en una fuerte opresión hacia ciertos grupos sociales, en particular hacia los que los no podían, por determinadas circunstancias, defenderse adecuadamente. Se generó también un conjunto de discursos que critican el ejercicio del poder de quienes detentaban el valor civilización y que también utilizan la dicotomía civilización/ barbarie en su argumentación crítica.

1.3 En esta dicotomía es importante también la oposición entre los deícticos nosotros-ellos: plantea que la construcción del “yo” o “nosotros” de quien emite el discurso en términos de una identidad positiva. Lo normal es que el “yo” sea el civilizado, aunque ya hay respuestas desde un “yo” que se asume positivamente como bárbaro.¹⁰

2 CIVILIZACIÓN Y/O BARBARIE EN *DOÑA BÁRBARA*

Toca observar cómo se plantea en *Doña Bárbara* el discurso de la barbarie. En otras palabras, pretendo observar la configuración de la idea de barbarie en el marco de un texto ficticio, factor que complica cualquier tratamiento ideológico porque en la representación ficcional las ideas tienen lugar de manera muy diferente a la de los textos con una pretensión referencial directa.¹¹

No obstante, la tarea se facilita cuando la relativa univocidad del significado de *Doña Bárbara* deja ver un elevado grado de explicitación ideológica que permea toda su estructura. De ahí que piense en *Doña Bárbara* como una novela con pretensiones didácticas hasta el grado de que pudiera llamarla “novela de tesis”.¹²

10 En efecto, una de las características de la fórmula civilización-barbarie es que la palabra, la voz, el poder de simbolización, corre a cuenta de quien enuncia el discurso, el civilizado o un bárbaro que pretende dejar esa condición y enuncia su proyecto de civilización. Ya en el inicio de este siglo, Rodó invierte los términos porque sostiene una escala de valoración distinta. Según su conocida tesis, los norteamericanos son los bárbaros y los latinoamericanos los civilizados, merced a la “latinidad” esencial de éstos, opuesta al pragmatismo materialista de los norteamericanos. La latinidad tiene dos componentes: el ideal de amor cristiano y el ideal de belleza que proviene del mundo grecorromano.

11 Paul Ricoeur elabora la tesis de la “complementariedad” de la historia (“relato empírico”) y la ficción. Parte de la suposición de que ambas formas tienen una meta común: “llevar al lenguaje nuestra situación histórica” (1989:86). Pretenden transmitir una manera de estar en el mundo, la historicidad propia del ser humano, porque está hecho de historia. La diferencia entre estos dos modos radica en un evidente contraste desde el punto de vista epistemológico: las narraciones históricas pretenden ser evaluadas en términos de verdad o falsedad, esto es, tienen una pretensión referencial y adquieren solidez, fundamentalmente, con las “fuentes” o con ciertas formas de evidencia codificadas y compartidas por una comunidad epistémica. Hay también en el relato histórico una marcada intención explicativa; en cambio, los relatos ficticios no precisan de la prueba documental porque no hay hechos que demostrar, dice Ricoeur, la ficción “redescribe lo que el lenguaje convencional ya ha descrito” a partir de las “estructuras simbólicas” propias” (Ricoeur, 1989:86). Esto es, el texto de ficción, prosigue el filósofo, tiene una “pretensión referencial desdoblada” que se presenta luego de la “descripción” del mundo efectuada por el relato empírico. Esa opción de redesccripción del mundo fundamenta el carácter complementario del relato empírico y del relato de ficción.

12 La novela de tesis propone certidumbres y un “decir verdadero”, no problemático. De ahí que pueda afirmarse que hay un “autoritarismo” que se manifiesta en la intención de monosemia, en la carencia de ambigüedad, en la redundancia, etc. Se trata de un género que proporciona una forma convencional de lectura que sucede a raíz de las reglas de escritura del género. Y si se entiende que un género es un conjunto de rasgos dominantes, en la novela de tesis el rasgo dominante que determina todo el resto, es el mensaje simple, sin ambigüedad y exhortativo que convierta al lector en un actor en el mundo extradiegético (Suleiman, 1983:22-57).

Ahora bien, la propuesta de trabajar la barbarie como idea —y no sólo como tema— en el marco de lo ideológico, lleva a plantear los componentes del proyecto político de Rómulo Gallegos (1884-1969)¹³ que subyacen a su idea de barbarie y que le dan su peculiar significado en la novela. De entrada, estoy de acuerdo con Harrison Howard (1976) quien, luego de analizar el conjunto de la obra artística y no artística de Gallegos, considera que es un representante notable de la “democracia burguesa” entre otras razones porque su proyecto de nación se opone al de las “oligarquías” latinoamericanas del siglo XIX y principios del XX. Dicho con pocas palabras, la novela persigue sustentar a través de la ficción un proyecto político alterno al de las oligarquías, centrado en el dominio autoritario.¹⁴

Aclaro que sólo abordaré los recorridos de sentido capitales para el estudio de la idea de barbarie y su parte correlativa indispensable, la civilización; asimismo, considero oportuno notar que estos recorridos los enfocaré siempre en función de las figuras generales del “bárbaro” y el “civilizado”. Ellos —“los bárbaros”— en el mundo diegético- son los que reciben de diversas formas la enseñanza del caudillo civilizador, Santos Luzardo. Pero, de manera concreta, el bárbaro es el llanero, el icono (con todo lo de estereotipado que pueda pensarse) que marca la identidad mestiza latinoamericana en general y venezolana en particular.

EL BÁRBARO

La figura del bárbaro está estigmatizada de manera negativa por su carácter impulsivo, condición que implica un grado de inhumanidad, porque en los términos de la novela, es falta de socialidad, condición que desde Aristóteles determina la barbarie. Esto significa que no en la barbarie no hay instituciones humanas legítimas que den pauta a la justicia y a lo que ahora llamamos paz social. Lo que impera allí es la voluntad de cada uno, en particular la del poderoso. Así, lo que tenemos en la novela, al igual que en el *Facundo* de Sarmiento, es la postulación de que la vida discurre contando con el sentimiento de individualidad muy acen-

13 Coincido ampliamente con el juicio de Oviedo (2001:243) para quien Gallegos es el caso más destacado de un escritor latinoamericano que mezcla la significación literaria con su papel político; la obra literaria es vista como una forma de aprendizaje para el político.

14 Según Octavio Ianni el estado oligárquico “presentaba las principales características de la dominación patrimonial. Era la última y más elaborada expresión de las manifestaciones políticas, económicas e incluso culturales de las oligarquías locales y regionales; muchas veces el poder oligárquico era la expresión político-administrativa de una oligarquía regional más vigorosa o de una combinación de oligarquías regionales más dominantes. Así el caciquismo, el gamonelismo, el coronelismo y el caudillismo eran las manifestaciones de las oligarquías locales y regionales, siendo que Díaz, Gómez, Leovía y otros eran los jefes de los gobiernos apoyados por ellos.

tuado. Esto es lo que traduce en primer lugar lo impulsivo, el “espíritu de acometividad”. Este sentimiento no deja lugar a la verdadera comunidad. Llama Gallegos también a este “exagerado sentimiento de hombría”, el “machismo”, y tiene como emblema al centauro: “El centauro es la barbarie”, dice Santos Luzardo, llanero graduado en Caracas como jurista. ¿Por qué aparece el centauro?, ¿cómo acabar con él?, inquietan los civilizados. Dicho de otro modo, de dónde viene la barbarie y cómo contrarrestarla. La respuesta ya no está en el Diablo, en el olvido de Dios, como se pensaban algunos teólogos e historiadores españoles al tratar de comprender la barbarie de los indígenas. En la novela, en primera instancia, la barbarie tiene que ver con el medio natural. Aquí hace poco eco a las viejas respuestas astrológicas y cosmológicas de los naturalistas que hablaban de una disposición de esta tierra para la voluntad débil, para la inconstancia debido a las constelaciones que la regían, y que por consiguiente, era necesario ser duros con los habitantes para que no caigan en todo tipo de vicios; ni tampoco hace eco a las ideas de De Pauw que habla de la degeneración del Continente. La idea de Gallegos más bien responde a la tesis de Buffon y Sarmiento sobre el americano del Sur: la naturaleza aún impera sobre la vida humana porque no ha sido dominada. En efecto, Gallegos responde que el centauro no es sino un producto del medio adverso: “La idea del llano, esa fuerza irresistible con que atrae su imponente rudeza, ese exagerado sentimiento de hombría producido por el simple hecho de ir a caballo a través de la sabana inmensa...” (1981:26), comenta el narrador acerca de Santos Luzardo. Pero además, la barbarie es un hábito según lo expresa Lorenzo Barquero, y como tal una segunda naturaleza que se vive como parte esencial de sí mismo:

Dondequiera que esté uno de nosotros, los que llevamos en las venas la sangre de los Luzardos, oye relinchar el centauro. Ya tú también lo has oído y por eso estás aquí ¿quién ha dicho que es posible matar al centauro? ¿Yo? Escúpeme a la cara Santos Luzardo. El centauro es una entelequia. Cien años lleva galopando por esta tierra y pasarán otros cien, yo me creía un civilizado, el primer civilizado de mi familia, pero bastó que me dijeran: vente a vengar a tu padre para que apareciera el bárbaro que estaba dentro de mí (1981:56).

Santos Luzardo también la vive así, pues el simple hecho de montar “pondría en peligro la obra de sus mejores años, consagrados al empeño de sofocar las bárbaras tendencias del hombre de armas tomar, latente en él” (1981:26). En efecto,

en aquella decisión [de Santos Luzardo] hubo mucho de impulsivo escapado de la disciplina del razonador, al contacto con el medio propicio, la lla-

nura semibárbara. “Tierra de hombres machos”, como solía decir su padre, pues bastó que el bonguero ponderase los riesgos que corría quién intentaba oponerse a los planes de doña Bárbara, para que él desistiese de su propósito de vender el hato (1981:26).

Sin embargo, la otra identidad del centauro apunta hacia la bondad del habitante del llano. En esto también recuerda a Sarmiento, quien percibe a Facundo Quiroga, el gaucho bárbaro por excelencia. Así mismo permite hallar de nuevo presentes los mitos del hombre de la Edad Dorada, tan caros en la imagen del indígena en el siglo XVI y al “buen salvaje” de Rousseau —y sus múltiples epígonos empezando por los románticos— cuyo significado apunta, en esencia, a la condición natural bondadosa del hombre antes de la civilización, podríamos decir. Recuérdese, por ejemplo que en el mismo caso de Facundo Quiroga, la maldad en sí es la de Rosas, un ciudadano. En la tesis positiva Gallegos, al igual que Sarmiento, considera que el bárbaro desarrolla al extremo dos elementos positivos de la vida humana, la “libertad” y la “poesía”, aunque el bárbaro lleva su libertad hasta la anarquía siendo como es el individualismo la única forma de vivir —o de sobrevivir— en un medio violento y adverso.

Esta ambigüedad, concentrada simbólicamente en la figura del centauro, se reduce en la medida en que se determinan los puntos positivos y negativos de la conducta del llanero (del balance se encarga bastante bien el narrador, quien moviéndose dentro de la estética realista y de las condiciones de la novela de tesis difícilmente puede ocultarse): “la barbarie” es una fuerza no controlada y se equipara a la juventud y a la “inmadurez”. La madurez significa aquí el dominio de las pasiones, lo que no implica que abogue por su supresión, sino por su conducción en la medida en que aparecen como un signo de energía, de fuerza vital primigenia e incluso de cierto telurismo. Esto no debe llevar a pensar que la “razón” es cuestionada, sino que es el centro al que debe dirigirse este bárbaro. Porque la razón no está fuera de él como individuo ni de su vida cultural, como se vio hace un momento, sino que permanece postergada en su interior y para alcanzarla tiene que vencer fuerzas muy distintas, además de las internas. De nuevo aparece el medio social como obstáculo: el llanero es un hombre “bueno”, pero el medio físico y el sociopolítico le impiden salir de la postración. La oposición a ello se reúne en torno a otra figura emblemática: doña Bárbara la cacique del Arauca quien se comporta como hombre. No sé si además de la carga simbólica que lleva este personaje haya un dejo irónico; pero lo que sí es evidente es que en un medio donde la “hombría excesiva” es una forma de relación básica en la comunidad, lleva a las mujeres hasta la pérdida de su condición femenina: la tía Panchita es “la más encarnizada instigadora” de la guerra entre los Luzardo y los Barquero y doña Bárbara es descrita como “andrógino”, “marimacho” o amazo-

na “devoradora de hombres” (uno de los emblemas coloniales de América es la amazona). Pero doña Bárbara fue hecha así por los hombres, aunque el texto también muestra que proviene de la selva. En efecto, junto al llanero vive otro tipo cultural; gente que proviene de la selva: doña Bárbara misma y el “brujeador”; ellos representan a “Canaima” el espíritu del Mal. Aquí la barbarie toma otro sesgo que en el mundo simbólico de Gallegos es lo telúrico, la fuerza de la tierra, el magma de las potencias afirmadoras de lo terrestre. De este principio de la indiferenciación proviene la “cacique del Arauca”. El llano, en este sentido, es el espacio abierto signado positivamente, aunque el peligro acecha siempre: en él cabe “una vida bella y una muerte atroz”.

Se percibe en esta suposición un cierto determinismo geográfico que no sería anormal para un escritor que se formó durante el periodo de apogeo del naturalismo y que además caracteriza al Regionalismo; pero, en realidad, hay que entenderlo mejor como un condicionamiento: el espacio es el lugar de la vida bárbara: hay hábitos y actitudes vitales que tienen un poder disgregador como el individualismo que va unido a la violencia, condiciones para valerse fuera del entorno citadino. De ahí el *logos* del bárbaro. Pero el hombre llanero aparece en la novela es más bien una víctima del medio social en cuanto que no desarrolla sino a medias sus cualidades morales e intelectuales, porque tiene que concentrar su energía en sobrevivir.

LA CIUDAD

La ciudad es el asiento de la civilización; sin ella no se concibe lo social y por tanto el verdadero vivir humano. Así lo formuló Aristóteles y se ha venido repitiendo con uno u otro matiz. La vida rural agreste, pastoril, como la que describe Gallegos, equivale a una falta de socialidad; es una etapa de desarrollo humano inferior, donde aún persisten los “caprichos” de la naturaleza (los instintos, las pasiones) anclados en los hombres en forma de individualismo. La barbarie, pensando ya en las formas de organización política, puede significar tanto el despotismo (o “tiranía”) como la anarquía en la medida en que ambas significan la falta de instituciones legales y el imperio de la voluntad del más fuerte, de quien es capaz de imponerse más allá de las normas, de las leyes. Es decir, no hay bien común ni república ni justicia.

Gallegos piensa en la ciudad como un espacio mental: es la utopía que se resuelve en el proyecto: la sede de la razón: “la ciudad ideal, complicada y perfecta como un cerebro, adonde toda excitación va a convertirse en idea y donde toda reacción que parte lleva el sello de la eficacia consciente (...)”; pero la ciudad se expande también a través de las ideas el espacio civilizado es también el

espacio humanizado por la cerca, por la propiedad moderna y funda el límite a la llanura inconmensurable: “la cerca sería el derecho contra la acción todopoderosa de la fuerza, la necesaria limitación del hombre ante los principios”. En fin, la ciudad es la fuente de la civilización, de ella parten los conatos civilizadores y con ellos quienes están dispuestos a ponerlos en práctica.

LA EDUCACIÓN

La acción educativa tal como se expone en la novela es heredera de lo que típicamente se denominó “regeneración” en el discurso liberal desde mediados del XIX hasta los inicios del XX.¹⁵ Según esto, una de las metas de estas naciones es llevar a cabo un vasto proceso de aculturación del pueblo bajo la bandera del progreso; esto es, difundir elementos culturales (valores, instituciones, formas de trabajo) que deberán regir su vida, cambios que serían efectuados más allá de la aceptación o no de sus destinatarios. Se trataba de dejar, a como diera lugar, el obscurantismo de la colonia y su herencia política más irritante, la anarquía y el despotismo.

En este sentido, *Doña Bárbara* se inscribe muy bien en este ámbito de problemas; aunque va de por medio una atinadísima observación de Martí: si los cambios son llevados a cabo violentando la identidad de un pueblo, el pueblo se rebela... y se justifican las dictaduras, el uso de la violencia para contener al pueblo bárbaro.

El proceso de cambio se debe hacer respetando la idiosincrasia del pueblo parece decir Gallegos, esto es, sin violencia cultural o política. En *Doña Bárbara*, efectivamente, existe una argumentación (planteada básicamente a partir de una narración de carácter ejemplar, es decir, didáctica) dirigida a decantar los elementos positivos de la condición de bárbaro y hacer de lado la “escoria”, lo negativo que lleva este género de vida. Es decir, se pretende un cambio que no implique pérdida de identidad del llanero que es visto como un ser bueno y moldeable. Igual que como lo percibe Martí. No cabe aquí la idea de la “trasfusión sanguínea”, la inmigración, como lo propusieron Alberdi -y el último Sarmiento- quienes para templar la barbarie americana invocan la masiva presencia de industriales inmigrantes. El venezolano apuesta por un cambio interior, pero no para

15 Para tener una idea de lo que significó para algunos positivistas esta teoría cito a Nicomedes Antelo (Zea, 1977:301-302) quien considera que las razas débiles de América desaparecerán (piensa sobre todo en los indígenas y mestizos). Y hay una prueba fisiológica: su cerebro es más pequeño; “pertenecen a un período de la especie hoy decrepito”. Otra opción es que la regeneración era la educación que tendiera a erradicar la formación mental recibida de la colonia. Esta es la percepción generalizada.

“matar al centauro” que todo llanero “lleva dentro”, sino para reducirlo y esto sólo es posible cuando el llanero ya no se mancha las manos de sangre para seguir viviendo. La respuesta de gallegos además de la Ley, es ver en la educación un proceso de reconocimiento interior. El llanero “hombre bueno”, despertará del todo al espíritu y descubrirá su innata bondad obnubilada por la violencia del medio social y político adverso en cuanto exigen la fuerza.

El planteamiento de Gallegos tiene este matiz porque la barbarie tiene su parte positiva: es un síntoma de pujanza vital y lo que toca es encauzarla, como ya se señaló.

La “autocivilización” o educación pretende la reducción de lo instintivo o irracional que mengua el sentimiento y la actitud de autosuficiencia (voluntarismo tenaz, esfuerzo y agresividad), de individualismo propios del macho. En esta “autocivilización” “el espíritu de acometividad” cede, pero no significa en forma alguna debilidad, dejar atrás la hombría, sino, como lo acabo de señalar, conducir la fuerza que tiene una persona y que la hace capaz de emprender la construcción de una nación y de concluir la epopeya que se inició con las fuerzas insurgentes llaneras del general José Antonio Páez.

En efecto, en *Doña Bárbara* los dos *logos*, el del bárbaro y el del civilizado, los dos espacios, el llano y la ciudad, en forma alguna se dejan comprender por el antagonismo en el que la civilización excluye por oficio a la barbarie, como lo pregonaba Sarmiento. Resulta evidente que la propuesta de civilización no rechaza lo bárbaro: sitúa y expone los males, mas trata de tasarlos mediante una respuesta que no aniquile al Otro, que también tiene derecho de existir como diferente, no como enemigo. Lo que aquí está en juego es la construcción de las entidades nacionales y la recomposición —en algunos casos— de las “protoetnias” erigidas en la colonia. Atrás estaba un conflicto de carácter social, aunque en el discurso se argumenta a partir de entidades como América y Europa: se trata de los conflictos políticos entre proyectos de nación que enfrentaron con las armas a los grupos sociales más diversos, aunque predominó la división entre conservadores y liberales: en síntesis lo que aquí estaba en cuestión era la velocidad del cambio de las estructuras sociales heredadas de la colonia. Pero para las élites políticas un problema que las rebasaba era el de las “clases peligrosas”, vistas como una amenaza aún cuando apoyasen cualquier régimen o caudillo. En fin, la unidad nacional que aún estaba en ciernes y el estado nación aún no aparecía.

En este sentido, el valor “patria” (que puede extenderse hasta significar América) es esencial para Gallegos en cuanto catalizador de oposiciones en el marco de un sincretismo cultural; esto es, proyecta una nueva identidad, la del mestizo cultural; pero, también es importante señalar que la dominante en esta operación semántica resulta ser el polo “civilización”. El mestizo deberá ser un

“civilizado”, pero es necesario que no pierda su idiosincracia marcada por la fuerza vital (su identidad cultural e histórica). Y, en efecto, el mundo de “los ideales” vendrá de Europa pero estos son insuficientes en ésta tierra. Hay que adaptarlos, hay que crear, dice Martí,¹⁶ no imitar.

Así, si no hay “raza fuerte” ni es preciso el exterminio del bárbaro; basta la educación para cambiar al inculto que ya posee las virtudes necesarias cambiar (racionalidad y nociones morales comunes con el civilizado) y será también desde esa propuesta de unidad donde se podrá incorporar el bárbaro a lo que pueda resultar valioso para la nueva entidad.

En varias ocasiones se ha comprobado y documentado la manera en que el discurso didáctico-político de Gallegos informa su escritura en el nivel ideológico. La intervención del narrador y del autor implícito hace patente el sincretismo que ocasiona la construcción de una misma imagen de identidad que emite el discurso y que tematiza como civilizador-educador. Tal sincretismo parece regir y concertar de manera muy evidente las voces del relato, llegándose al extremo de *deus ex machina* o a escenificar la lucha maniquea entre las fuerzas civilizadoras contra la barbarie. Incluso este afán didáctico que llega hasta la denuncia puede generar una lectura alegórica o a inducir de manera demasiado directa la argumentación del autor dentro del mundo ficcional. Es, pues, el “yo” civilizador, quien habla, y su discurso está dirigido hacia los “bárbaros”. Gallegos, no puedo dejar de decirlo, pretende controlar su público a la manera del maestro o del orador, siempre apoyado por los recursos epidícticos de la escritura que tanto impactaron al lector de su tiempo.

EL PROGRESO

Santos Luzardo expone sus principios en un “plan civilizador” que según sus palabras se reduce a potenciar “todo lo que contribuyese a suprimir ferocidad”¹⁷ a terminar con los “hombres de presa”, con los “hombres sin ley”. Es, por un lado, educación y por otro, el llamado “progreso” material. Pero el progreso forma parte también —según Luzardo y el autor implícito— de la educación. Para hacer a un lado a la sociedad arcaica, a la barbarie de la oligarquía, se requiere también del progreso material que no es sólo económico, sino también políti-

16 Para Martí la solución está en entender la realidad, en ver la realidad y ser crítico con lo que viene de fuera: “Estos países se salvarán [...] por el influjo de la lectura crítica [...] que ha sucedido a la lectura del tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior. Le está naciendo a América en estos tiempos reales el hombre real” (1979:43).

17 La *ferocitas* es una característica substantiva del bárbaro en cuanto significa la imposibilidad absoluta de controlar sus pasiones o, en concreto, su agresividad.

co. Luzardo intenta modernizar el llano instaurando relaciones de propiedad netamente capitalistas basadas en la consideración de la propiedad no como una fuente de rentas o como un tesoro, sino como un medio de producción cuyo valor se debe, precisamente, a su conjunción con el trabajo y cuyo resultado es una productividad determinada. Esta perspectiva se ve completada con la necesidad de adelantos tecnológicos. Así, el “plan civilizador” de Luzardo contiene los elementos suficientes para poder pensar precisamente en un desarrollo económico sustentado en ideas como capital, trabajo y tecnología productora. Actitud opuesta es la de la cacique del Arauca, quien reúne las tierras para atesorarlas, no para hacerlas producir mediante el esquema anterior. Además, entierra la ganancia convertida en monedas de oro. Y lo que es más grave desde la perspectiva de la novela, no respeta la propiedad privada ni manifiesta interés alguno por la tecnología. Para ella se trata de apoderarse de la riqueza por la fuerza.

La producción ganadera tradicional en el medio llanero tiene a la naturaleza como el factor esencial, el trabajo casi no cuenta; por ejemplo, para ampliar el hatu ganadero, se practica lo que el narrador califica como “abigeato legal”, el “cachilapeo”, que consiste en atrapar reses salvajes en un territorio prácticamente sin dueño, pues no hay límites precisos entre las propiedades. En fin, la forma de producción recuerda más al sistema de caza que al de pastoreo. El remedio, al igual que en la pampa argentina, piensa Santos Luzardo, sería el alambre de púas en cuanto da una mejor expresión a la propiedad privada. De este modo, los ganaderos podrían introducir técnicas de mejora del ganado e iniciar el rumbo del progreso, que en los términos de la novela no es sino una forma de la lucha contra el medio natural para poner la huella humana en todo el llano; así, en palabras de Sarmiento, “gobernar es poblar” y poblar significa crear las condiciones adecuadas para vivir humanamente. Es también una lucha contra una elaborada forma de la Naturaleza, el caciquismo y el caudillismo bárbaros del centauro y sus manifestaciones autoritarias y violentas. En efecto, en los términos simbólicos de la novela, el caciquismo es una genuina expresión de las condiciones de vida del llano; es la violencia llevada a forma de gobierno; es la forma de socialidad que corresponde al medio llanero, a la lucha por la vida.

Resulta comprensible, entonces, que para esta forma de socialidad haya una total indiferencia hacia el “progreso”, hacia el bienestar material; pero no se trata de una incapacidad; es la “indolencia”, la “apatía”, que le ha sido achacada al mestizo latinoamericano. Y esta indiferencia hacia los valores capitalistas genera actitudes y conductas en el llanero que hacen que no sea activo en el proceso de cambio que propone Santos Luzardo, aunque no es ajeno por completo a las expectativas innovadoras generadas por el civilizado en cuanto estas le resultan

convenientes. No se olvide la bondad esencial del llanero. De ahí que haya una compatibilidad entre los llaneros y Luzardo, quien también sabe ser llanero.

LA UNIDAD

El “plan civilizador” tiene en la justicia un eje temático central. La barbarie desde Artístoteles es ante todo una forma de socialidad en la que la justicia no existe y por consiguiente es imposible una verdadera o legítima sociedad. Priva la injusticia cuando se privilegia una relación asimétrica del poder: la Ley, el Derecho, tienen dueño, pertenecen a quien es capaz de imponerse, y cuando no hay quien predomine resulta la anarquía. Esto significa que las instituciones que procuran la regulación social, el ordenamiento jurídico, no existen o no funcionan adecuadamente. Éste es el caso que se plantea en la novela, en donde formalmente el ejercicio del poder radica en la condición arbitral del gobierno; pero ni por mucho es efectiva la presencia del gobierno porque las fuerzas de la barbarie son mucho mayores. En el llano priva la “Ley de Doña Bárbara” y cuenta con el apoyo de los gobernadores.¹⁸ La lucha entre la barbarie y la civilización toma aquí una clara forma de legalidad democrática contra el despotismo caciquil aliado al caudillismo representado por ño Pernalete. Pero en la novela el enfrentamiento no atizará la violencia: por medios pacíficos, a través de las mismas instituciones, Luzardo tratará de hacer cumplir la Ley, violentada por la cacique y las fuerzas bárbaras como Mr. Danger, el “bárbaro aventurero” del llano. El final de esta lucha es emblemático y ejemplar al mismo tiempo: se representa el triunfo de la *caritas* cristiana disfrazada de eros: Doña Bárbara se enamora de Luzardo y él de la hija de doña Bárbara, a quien ésta abandonó; pero sucede que doña Bárbara se proyecta en Marisela y en lugar de matarla, su odio hacia la rival se transforma en amor materno. Doña Bárbara se retira entonces, vuelve a sus orígenes, y sin mayores aspavientos. No más dominio caciquil y con ella se va barbarie sin mayor derramamiento de sangre.

Este final más que seguir el canon realista se instala en el plano simbólico-alegórico para dar lugar al ejemplo. Traduce el triunfo de las ideas de “paz social” y “alianza de clases”, principios que se representan mediante una síntesis entre los valores o grupos representados en la antinomia civilización /barbarie. Santos Luzardo simboliza a la burguesía en ascenso afincada en la ciudad, el pueblo, los llaneros y ambos tienen un objetivo común vencer a doña Bárbara quien encarna

¹⁸ “La ley de doña Bárbara como por aquí se llamaba porque a fuerza de dinero había obtenido que se la elaboraran a la medida de sus desmanes.” (1981:73).

el poder oligárquico y seguramente simboliza a Juan Vicente Gómez.¹⁹ Hay pues, un bien común. Pero el liderazgo es el de la burguesía ilustrada y democrática: uno los peligros de la unidad social, además del caciquil, es la “olocracia”, el gobierno de la muchedumbre como dice Juan Vicente González. En un artículo escrito en 1912 (Liscano, 1961:27-29), Gallegos reconoció que “Las masas son ignorantes y reaccionan ante estímulos inferiores.” Las masas están poco educadas y constituyen un peligro. La historia venezolana le mostró a Gallegos que el régimen dictatorial surgió para reducir a “las clases peligrosas” mediante el temor o la cooptación. Pero tanto la anarquía como la dictadura son formas que asume la barbarie, por más que la dictadura se suponga que surgió para poner orden. Son dictaduras civilizadoras que siempre han sido necesarias para contener a las masas anárquicas. He aquí el pensamiento oligárquico. En fin, estamos ante el tópico argumental de la retórica política de que en un cuerpo social lo más perfecto debe guiar a lo menos. Lo que enfatiza aquí Gallegos es que esa cabeza debe ser llanera, el llanero educado. Santos Luzardo es una especie de caudillo justiciero y, ante todo, en un civilizador (esto es, un educador) de la llanura que pretende “reprimir el bárbaro señorío de los caciques” y no con “el brazo armado y la gloria roja de la hazaña sangrienta”. El papel de guía que alcanza Luzardo significa la preponderancia de los intereses de la burguesía modernizadora antioligárquica sobre los del resto de la sociedad incluido el pueblo llanero. Y esto es así porque los intereses son semejantes: la lucha de clases no existe expresada directamente en la novela: lo que hay es una oposición entre la barbarie y la civilización.

Por otra parte, una vez que se da la alianza de clases y la lucha contra la oligarquía, la forma en que presenta Gallegos al protagonista recuerda —en términos históricos concretos— el carisma de los líderes populistas que surgieron

19 Es conocida la anécdota que narra la aceptación de *Doña Bárbara* por Juan Vicente Gómez, quien no se vio retratado en la cacique del Arauca. Tan no se percató de ello que ofreció a Gallegos el cargo de senador precisamente por el estado de Apure. (Liscano, 1961:109-112) Por lo demás, no había rasgos estrictamente personales que delataran la intención de Gallegos, aunque sí prácticas, pero que no pueden ser atribuidas exclusivamente al dictador (cfr. Carrera, 1987:177-183). Por ética no aceptó la nominación y por precaución abandonó momentáneamente el país. De Juan Vicente Gómez hace un balance certero Tulio Halperin (1982-287) “es el ‘ideal typus’ de la dictadura latinoamericana. Nada faltaba en él, ni el respeto a las formas legales (Gómez abandona periódicamente la presidencia en manos de hombres sabiamente elegidos y vigilados de cerca) ni la extrema ferocidad para con los disidentes, ni una ferocidad análoga para custodiar el orden interno y la disciplina de trabajo, ni el espíritu servicial frente a las potencias e inversiones extranjeras, ni la corrupción del sector gobernante, ni la fiebre de progreso traducida en carreteras y plantas de mejoramiento sanitario.

por esos años. Este caudillo civilizador —“hombre fuerza”— conduce al pueblo hacia el camino del progreso y hacia el orden democrático, equivalentes en *Doña Bárbara* a lo racional y a lo justo. En este proyecto los intelectuales tienen un papel de primer orden: representan “la superior dirección de la inteligencia”. Entonces, sólo a través de la afortunada acción prometeica de Luzardo, cuya bandera es la Justicia, se pueden “redimir” las masas poco educadas, amenazadas siempre por el espíritu de rebeldía vengativa e incontrolada.

5 UNA PERSPECTIVA AMERICANISTA DE LA BARBARIE

Desde el plano de la historia de las ideas, como se dijo al principio, el tópico de la barbarie se constituyó en una reflexión en torno a la condición histórica y cultural de América Latina. También se convino en que esta fórmula constituye un discurso recurrente en la literatura que sirvió para indagar acerca de la identidad, de la condición histórica de Latinoamérica en cuanto es capaz de referir su posición como entidad histórica y cultural en cada una de sucesivas oleadas civilizatorias en que se ha visto envuelta desde que inició la expansión española en América. Esos procesos civilizatorios han dado lugar a que ciertos grupos políticos de dominio de la región consideren que Latinoamérica tiene una posición de inferioridad con respecto a su modelo cultural que impulsa la oleada civilizatoria. Se habla de un retraso ancestral. En esta lógica, lo que correspondería, si se quiere salir de la postración, es la “imitación”: otros autores como Rodó y Martí no lo creen así y poniendo de relieve la idiosincrasia de las nuevas naciones y las invariantes —por lo menos a mediano plazo— de toda cultura, dan por sentado que existen muchos elementos positivos y, por consiguiente, caminos propios válidos para alcanzar su propio fin como naciones. En este sentido va también la idea de que hay formas culturales que no se adaptan a la manera de producir la vida en la América del Sur. Según ellos, la imitación no es un estigma ineluctable para los latinoamericanos, y el proyecto civilizador asumido por Sarmiento es un error que, justamente, da lugar a la postración histórica. Para una perspectiva americanista como la de Gallegos que Zea llama “proyecto asuntivo”²⁰ porque pone como punto central lo propio en tanto auténtico, el camino era “crear” soluciones apropiadas de acuerdo a la idiosincrasia nacional, es la única manera

²⁰ El proyecto asuntivo ahora adoptado, negará abiertamente el proyecto civilizador. Se desecha el inútil afán de dejar de ser lo que se ha sido y se es, para ser algo distinto. Es esta la generación de José Enrique Rodó, José Vasconcelos, César Zumeta, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Manuel Ugarte y José Martí. Una generación que reclama la vuelta a la realidad y la historia propias. (Zea, 1978: 87).

de terminar con los males de la barbarie —la anarquía, el autoritarismo, el atraso, que asumen la forma concreta del caudillismo—. ²¹

La posición de la novela es, pues, deudora de Rodó y Martí: Expresa el rechazo a la negación de lo americano, que no sólo es lo telúrico, la fuerza, lo instintivo; también es lo épico y lo bello. De ahí que no se trate de seguir el modelo de la vida regida totalmente por el *logos* occidental; Gallegos persigue descubrir la vitalidad que cree hallar en su tierra. La educación será la manera de encauzarla. En efecto, no hay en *Doña Bárbara* elementos que propicien y justifiquen la negación total de lo americano; ni la inmigración, ni el genocidio, ni la anulación de las conciencias inducida por una educación enajenante. Para el narrador venezolano, cuya profesión durante largos años fue la de maestro, el propósito de la educación era, dicho brevemente, propiciar el despertar espiritual de las personas y en este movimiento reconocerse como tales (el episodio de Marisela es el ejemplo más directo). Entonces, el ideal de Gallegos es la síntesis, el mestizaje, la apropiación de los elementos culturales conforme a una idiosincrasia que se considera legítima y auténtica. A partir de allí se habrán de suscitar las propias expectativas y proyectos. Como se constató, en la novela la barbarie traduce la presencia de las fronteras culturales que perviven en la región y que le dan sus peculiares características. De ahí que el enunciado base de la síntesis, o del mestizaje conlleve también la propuesta de la unión, pero bajo el signo de los valores de la modernidad y del “progreso” que pregonan la incipiente burguesía. Éste es el nivel positivo que no siempre está presente en la imagen del bárbaro. Ahora el bárbaro quien se deja educar, depone sus instintos primarios ante la expectativa de las ventajas de la civilización, convencido por la retórica y el ejemplo del maestro Santos Luzardo, lo que se traduce en términos políticos concretos en la tutela de la burguesía, opuesta al dominio oligárquico. Sin embargo, este bárbaro es también la fuerza original, el telurismo de la historia latinoamericana, donde épica y anarquía se confunden, pero que, a fin de cuentas, dejan ver que existe la acometividad necesaria para una civilización emergente que tomará su lugar en

21 Una definición breve del fenómeno de la anarquía la da Tulio Halperin (1989: 527): “Lo que se designa como anarquía es ante todo la frecuencia de conflictos entre esos núcleos, y la incapacidad de imponer establemente su autoridad sobre aquellos que aqueja a los nuevos estados; lo que se llama caudillismo es consecuencia del peso político ganado por lealtades consolidadas en el marco de organizaciones militares que a su vez debe mucho de su solidez a su firme arraigo en la sociedad de sus zonas de reclutamiento (...) Así entendidos, el caudillismo y la anarquía aparecen como la exasperación de rasgos ya presentes en la Hispanoamérica colonial, donde la autoridad regia sólo excepcionalmente intentó ejercerse a plenitud, eliminando la de figuras y grupos localmente influyentes, prefirió mediatizarlos mediante un perpetuo arbitraje de las rivalidades que los dividían.”

el concierto de la decadencia europea que veía Spengler luego de la guerra mundial del 1914.

De ahí que la opción por una aculturación que rescate lo positivo del bárbaro, y cuente con ella para el combate del atraso. Desde esta perspectiva, se trata de aceptar la diferencia y no sólo el atraso o inferioridad en una situación histórica peculiar.

Hay que recordar también que la última actualización de esta dicotomía desde América Latina ha sido construida dando un carácter positivo la figura del bárbaro; sin duda esto es un síntoma de la necesidad de afirmación cultural y autonomía o como lo diría Braudel, desde la amplia perspectiva de la historia de las culturas, es un síntoma de la sustantivación de una civilización que emerge. Quedan atrás las palabras de Sarmiento: “Había antes de 1810 en la República de Argentina dos sociedades rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas; la una española, europea, civilizada y la otra bárbara, americana, casi indígena” (1982:1982). La ciudad no combate más al campo.

En fin, a manera de conclusión es claro que Gallegos elaboró *Doña Bárbara* en una coyuntura histórica en la que fuerzas renovadoras venezolanas surgidas a partir del auge petrolero (hacia 1920), chocaron contra el dominio casi onnipotente de unas cuantas familias encabezados por Juan Vicente Gómez, uno de los más feroces dictadores de América Latina, aliado disciplinado de las grandes compañías petroleras de Holanda, Inglaterra y Estados Unidos. Esta manera de dominio constituyó una de las formas de incorporación al proceso civilizatorio en turno de las nuevas naciones, luego del periodo de anarquía. El cometido era regenerar a los pueblos embotados por el “peso de la noche” colonial, esto es, incapaces de ser modernas a través de una depuración genética y cultural o mantenerlas bajo control como antes de la Independencia. En ambos casos la violencia represora del Estado tuvo un papel importante. El balance de esta manera de encarar el rezago histórico al que llegaron las generaciones de intelectuales que surgieron a fines del XIX, fue negativo. Algunos autores como Martí y Rodó recurrieron a la antinomia civilización-barbarie para expresar su punto de vista. En síntesis, en ambos casos se revaloró lo latinoamericano y se propugnó por una inserción sin violencia de ningún tipo en el nuevo proceso civilizatorio. La barbarie para Rodó era el modo pragmático de vivir de los americanos del Norte; para Martí, la barbarie era el pueblo rudo educado en la falta de libertad (responsabilidad), pero también bárbara era la represión cultural y política que sobre él se ejercía. Era una respuesta a Sarmiento y a la mayoría de los positivistas. Gallegos, treinta años después, responde en los mismos términos: la barbarie, ante todo, es diferencia y hay que respetar las diferencias. Ninguna forma de violencia está justificada para suprimir “rusticidad” o “ferocidad”. Las diferencias que dan

la inferioridad en el modo de vida deben ser combatidas por la educación, que induce valores y modos alternos de percibir la vida. Y como en todo proceso educativo, es vital el ejemplo: si se quiere la paz social y la justicia no deben obtenerse con la violencia, pide Gallegos expresamente. El respeto al bárbaro tiene una ventaja adicional: su otredad tiene elementos que resultan altamente positivos para el civilizado: para Gallegos, al igual que para Sarmiento, es objeto de su admiración la “libertad” y la “poesía” del mundo rural seminómada, en estrecha relación con la naturaleza. Finalmente, es necesario tener bien claro que la barbarie es para Gallegos energía, fuerza vital que debe ser encauzada y es la energía de las naciones nuevas. La forma que se deberá adoptar será la que dé la modernidad y su guía será una incipiente burguesía nacional. La figura del “autócrata civilizador” —como se hacía llamar como se hacía llamar Antonio Guzmán Blanco— y el “gendarme necesario”, no tienen ya lugar en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, Orlando (1984). *Lengua y creación en la obra de Rómulo Gallegos*. Caracas, Ateneo.
- Alonso, Carlos J. (1989). *The Spanish American Regional Novel. Modernity and Autochthony*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bartra, Roger (1992). *El salvaje en el espejo*. México, UNAM/ ERA.
- Bestard, Joan y Jesús Contreras (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos; una introducción a la Antropología*. Barcelona, Barcanova.
- Bunge, Carlos Octavio (1978). *Nuestra América*. Buenos Aires, s/e.
- Carrera, Germán (1988). *El dominador cautivo; ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*. Caracas, Grijalbo.
- (1987) “Gómez, el hombre” en *Gomecismo y antigomecismo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Céspedes, Guillermo (1988). “Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras”, en Francisco Solano (ed.) *Proceso histórico al conquistador*. Madrid, Alianza.
- Cueva, Agustín (1987). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México, Siglo XXI.
- Damboriena, Ángel (1960). *Rómulo Gallegos y la problemática venezolana*. Caracas, Monte Ávila.
- Fernández Retamar, Roberto (1977). *Calibán y otros ensayos*. La Habana, Arte y Literatura.
- Franco, Jean (1980). *Historia de la literatura hispanoamericana*. México, Joaquín Mortiz, 1971.
- Fuentes, Carlos (1980). *La nueva novela hispanoamericana*. México, Joaquín Mortiz.
- Gallegos, Rómulo (1981). *Doña Bárbara*. México, Porrúa.
- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del Nuevo Mundo*. Trad. de Antonio Alatorre. México, FCE..
- Halperin, Tulio (1982). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza.
- (1998). *Iberoamérica una comunidad*, en AA.VV. Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.
- Harison, Howard (1976). *Rómulo Gallegos y la revolución burguesa en Venezuela*. Caracas, Monte Ávila.
- Ianni, Octavio (1971). “Populismo y relaciones de clase” en G. Germani, J. Di Tella, O. Ianni. *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*. México, ERA.
- Liscano, Juan (1961). *Rómulo Gallegos y su tiempo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Lovejoy, Arthur (1983). *La gran cadena del ser*. Madrid, Guadarrama.
- Martí, José (1979). “Nuestra América”, en *Política de Nuestra América*. México, Siglo XXI.

- Medina, José R. (1961). "Proyección americana de Rómulo Gallegos", en *Balance de letras; ensayos* Mérida, Universidad de los Andes.
- Oviedo, José M. (2001). *Historia de la literatura hispanoamericana. 3 Posmodernismo, Vanguardia, Regionalismo*. Madrid, Alianza.
- Ricoeur, Paul (1989). "Para una teoría del discurso narrativo", trad. de Elda Aldunate *Semiosis* 22-23, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- (1991). *Ideología y utopía*. Trad. de Alberto L. Bixio, México, Gedisa.
- Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización*. México, Extemporáneos.
- Rodríguez, Luis. (1987). "El gomecismo y la dependencia", en *Gómez, gomecismo y antigomecismo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela
- Sarmiento, Domingo Faustino (1982). *Facundo; civilización o barbarie*. México, SEP-UNAM.
- Sánchez, Luis Alberto (1974). *Proceso y contenido de la literatura hispanoamericana*. Madrid, Gredos.
- Shaw, Donald (1979) "La revisión de *Doña Bárbara* por Gallegos (1929-1930)", trad. de Aurora de Pimstein. *Actualidades* 5, Caracas, 1979, pp.17-29.
- Suleiman, Susane (1993). *Le roman à thèse*. París, PUF.
- Vallenilla Lanz Laureano (1990). *Cesarismo democrático; estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Caracas, Monte Ávila.
- Zea, Leopoldo (1977). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel.