



NOSTALGIA RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA EN EL EPISTOLARIO DE THOMAS MERTON

RETROSPECTIVE AND PROSPECTIVE NOSTALGIA IN THOMAS MERTON'S LETTERS

Marcela Raggio¹

CONICET / Universidad Nacional de Cuyo
marcelaraggio@yahoo.com.ar

Resumen

Thomas Merton (1915-1968) se definió siempre primero como escritor antes que como monje de clausura. Escribió cartas como uno de tantos modos de superar la clausura, con la intención de abrirse al mundo convulsionado por las guerras, movimientos civiles y cambios de variado orden en la década de 1960. Este artículo se propone abordar el epistolario mertoniano (dada su vastísima extensión, consideramos las cartas a Ernesto Cardenal y Miguel Grinberg) para distinguir la imagen pública y la privada que Merton va creando sobre sí. Se considera la construcción del sujeto de la escritura y la imagen que de ese sujeto se hacen los destinatarios de las cartas y demás lectores. El marco teórico de este artículo tiene dos pilares: por un lado, los aportes sobre literatura epistolar (Siess, 1998; Doll, 2002; Pulido-Tirado, 2007; Myers, 2015) y, por otro, los desarrollos teóricos sobre la nostalgia por Starobinski (1966) y Boym (2001). A partir de la aplicación de la categoría de *nostalgia* a las cartas seleccionadas se busca diferenciar la imagen pública y privada de Merton en conjunción con sus proyectos personales y sociales según las ideas de nostalgia retrospectiva y prospectiva. Esto permite concluir que para aprehender la autoimagen que Merton construye en sus cartas, estas deben ser leídas reponiendo un rasgo de época por demás elusivo: la nostalgia.

Palabras clave: Thomas Merton – Ernesto Cardenal – Miguel Grinberg - Epistolario – Nostalgia

Abstract

Thomas Merton (1915-1968) always defined himself as a writer, more than a monk. He wrote letters profusely as a way of being in contact with the world outside the abbey, in an era shaken by the prospect of nuclear war, by civil, social and religious changes in several areas. This article approaches Merton's letters to social and religious actors involved in the movements of the 1960s, in order to distinguish Merton's private and public self-perception. The article considers the construction of the subject, and the image of that subject as perceived by the addressees and other readers. There are two pillars in our theoretical framework: on the one hand, contributions on epistolary writing (Siess 1998, Doll 2002, Pulido-Tirado 2007, Myers 2015), and on the other, the notion of nostalgia as developed by Starobinski (1966) and Boym (2001). By applying the category of nostalgia to the selected letters, the article aims at differentiating Merton's private and public image in connection with his personal and social projects which can be understood as retrospectively and prospectively nostalgic. The conclusion proves that in order to understand Merton's self-image in his letters, they should be read considering an elusive trait of the moment when they were written: namely, nostalgia.

Key words: Thomas Merton – Ernesto Cardenal- Miguel Grinberg - Epistolary writing – Nostalgia

Recepción: 26-06-2018

Aceptación: 05-11-2018

INTRODUCCIÓN

La vida y la obra de Thomas Merton (1915-1968) están constituidas por múltiples aristas que, cuanto menos, resultan paradójicas. Tras una juventud que los biógrafos (empezando por el propio Merton en *La montaña de los siete círculos*, 1950²) califican de “disipada”, a los 26 años ingresó a la abadía de Getsemaní en Kentucky, donde llegaría a ser monje, sacerdote y maestro de novicios. Frente al voto de silencio propio de su vida monástica, la obra escrita de Merton da cuenta de su profunda voluntad de comunicación. A sus tempranos poemas religiosos, su autobiografía espiritual y libros de tema místico siguieron antipoemas en la vena de los de Nicanor Parra, traducciones de poetas latinoamericanos, franceses, españoles y chinos, entre otros; diarios privados y “públicos”³, misivas a una cantidad vastísima de corresponsales de diferentes nacionalidades, intereses, profesiones, religiones, etc.; cartas abiertas sobre la Guerra Fría en las que ponía de manifiesto su pacifismo, su compromiso con las luchas civiles de los años '60, y su progresiva comprensión de que el budismo y el cristianismo no eran tan diferentes como se supone. De la polifacética variedad de textos mertonianos, en este artículo abordamos su epistolario, prestando atención a las cartas escritas a Ernesto Cardenal y Miguel Grinberg.

El epistolario completo Merton-Cardenal fue publicado por la editorial Trotta en 2002, a cargo de Daydí-Tolson, con nota introductoria del propio Cardenal. En cambio, no existe a la fecha una edición completa de las cartas Merton-Grinberg.⁴

Ambos epistolarios deben leerse, por un lado, en el amplísimo contexto del corpus completo de cartas escritas por Merton: es allí donde se va armando la autoimagen mertoniana en su totalidad, que no se construye de una vez y para siempre, sino que va mutando (y esta es una de las dificultades que plantea) con el paso del tiempo, con sus propias “conversiones” interiores, y según los destinatarios a quienes se dirige. Por otro lado, las cartas dan una parte de esa autoimagen, pero en un escritor tan prolífico como Merton, que llevó diarios personales a lo largo de toda su vida monástica, y que escribió además una autobiografía (*La montaña de los siete círculos*, 1948), no debe

olvidarse que todos estos textos configuran la imagen que Merton crea de sí mismo en la amplia variedad de escrituras “del yo” que practicó.

Otra dificultad que plantea el epistolario mertoniano es el hecho de que, al ser el autor un monje de clausura que había hecho votos de obediencia a sus superiores, toda su obra escrita debía pasar por el Padre Abad de Getsemaní, al menos (y en el caso de las cartas circulares o cartas abiertas, por los censores de la Orden Cisterciense). Cabe pensar, entonces, que en ciertos casos Merton se haya autocensurado o controlado ciertas ideas que desearía expresar, por temor a no pasar la censura. De hecho, en varias cartas al Cardenal se refiere a la necesidad de que el nicaragüense le escriba con la anotación “Cuestión de conciencia” en el sobre, para que Merton pueda responder secretamente, sin necesidad de someter la respuesta a sus superiores, como si de temas de dirección espiritual se tratara.

Hecha esta aclaración, puede contrapesarse el hecho de que la escritura de Merton trasunta un espíritu libre que, incluso en épocas en las que su voz fue acallada (por ejemplo, cuando abiertamente escribía en contra de la Guerra de Vietnam), la gran cantidad de contactos que había hecho por medio de la escritura se encargaban de que sus pensamientos trascendieran los muros de la abadía de Getsemaní.

1. Estado del arte

Desde el momento de su publicación, las cartas de Merton a diferentes corresponsales han despertado atención por lo que revelan sobre el escritor, sobre su contexto histórico, sobre sus destinatarios y sobre las redes que es posible distinguir en torno del monje de Getsemaní. Entre las más relevantes se cuentan las ediciones de cartas entre Merton y Ernesto Cardenal (2004), Merton y Victoria Ocampo (2011); Merton y James Laughlin (1997); Merton y Czeslav Milosz (1997); Merton y Robert Giroux; Merton y Robert Lax; Merton y Victor y Carolyn Hammer; cartas de Merton a escritores (1994); y diversas colecciones “temáticas” que incluyen cartas de Merton a diferentes destinatarios.

Como se indicó más arriba, no se han publicado en forma completa las cartas Merton-Grinberg, aunque sí aparecen la mayoría de las que el monje envió al argentino en *The Courage for Truth*.

Las cartas de Merton (especialmente aquellas publicadas en diversas colecciones) han sido objeto de estudio para determinar por ejemplo su “activismo” político y su participación en movimientos sociales (Aguilar, 2011), sus ideas americanistas (Raggio, 2016), y como textos que echan luz sobre sus traducciones de poetas latinoamericanos (Poks, 2007).

El libro de Aguilar no es un estudio específico sobre las cartas de Merton, sino que estas se toman como evidencia del compromiso social y/o político que se va profundizando a medida que pasan los años, sobre todo en la década de 1960. Aunque no ahonda en el aspecto retórico de las cartas, Aguilar sostiene que el activismo de Merton se advierte claramente en las cartas dirigidas a corresponsales involucrados en el Movimiento por los Derechos Civiles, en los grupos pacifistas contrarios a la guerra de Vietnam y a las armas nucleares y en general a la Guerra Fría (Aguilar, 2011, p.46). El libro, sin embargo, no está dedicado a analizar el volumen copioso de cartas escritas por el monje, sino en todo caso las explora en conjunto con otras fuentes (ensayos, poemas, diarios personales, etc.) para distinguir de qué modo manifiestan su compromiso social.

En las introducciones y estudios preliminares a los volúmenes de cartas de Merton hay también referencias a los temas que interesaban al monje. Christine Bochen, una de las editoras de *The Courage for Truth* (1993), sostiene: “These letters show Merton in his element; [...] Merton’s concern with religious experience and social issues, his relationships with family and Friends, his ideas on religious renewal and monastic life... continue to emerge in these letters [dirigidas a escritores]” (p.ix-x). En la presentación de *Fragmentos de un regalo*, el volumen que reúne las cartas intercambiadas entre Merton y Victoria Ocampo, Francisco de Pascual observa aspectos de la organización discursiva al sostener que “cuando Merton se comunica en sus cartas y aborda a sus interlocutores parece como si llevase con él una mochila: saluda, se introduce,

conversa lo preciso y se despide. Pero deja la mochila para que el otro la abra y la analice” (Merton y Ocampo, 2011, p.34).

En este artículo proponemos “abrir la mochila” y analizar las cartas de Merton a Ernesto Cardenal y a Miguel Grinberg a fin de estudiar la autoimagen que crea el monje norteamericano y los modos en que esa imagen es creada por él y recibida por sus destinatarios desde la consideración de la categoría de nostalgia.

2. Marco teórico

2.1. Sobre literatura epistolar

A lo largo de la historia se ha concedido a las cartas valor documental, y si bien este no puede ser dejado de lado, la bibliografía más reciente sobre el género señala su estatuto ambiguo, ubicado, tal como sostiene Pulido Tirado (2007) en su repaso de los estudios lingüísticos sobre el género epistolar, en una “encrucijada genérica”: a medio camino entre lo documental y lo ficcional, en sintonía con lo que Foucault (1990) designa “escrituras del yo”. La autora destaca, por un lado, que esa comunicación resulta valiosa para la crítica literaria por los datos que suministra:

Las cartas, debido a la variedad señalada, pueden ofrecer valiosos elementos de interés crítico y teórico literario: el proceso de gestación de una obra, las variantes de poemas, ideas sobre el ser y la función de lo literario, esto es, poéticas, o las relaciones entre escritores y artistas de una época que sirven para reconstruir el ambiente literario de aquella [...]. (Pulido Tirado, 2007, p.439)

Por otro lado, la crítica pone de relieve la dimensión *subjetiva* del género (el hecho de que haya dos sujetos involucrados) en este tipo de comunicación. En ese sentido, conceptualiza las cartas como espacios discursivos que permiten explorar las relaciones entre diversos individuos, y por lo tanto, las redes sociales e intelectuales en las que están insertos.

El *emisor* y el *interlocutor* son, a su vez, *narrador* y *narratario* de un discurso que, aunque privado, puede publicarse, lo que conlleva una tarea editorial nada fácil que suele compartir buena parte de los epistolarios que son fruto de la recogida de cartas privadas que no fueron escritas para tal fin. (Pulido Tirado, 2007, p.440)

Tanto el destinatario de la carta como los lectores de cartas originalmente “privadas” que son luego publicadas acceden a la lectura con la noción de que el texto epistolar les revelará algo “real” sobre quien escribe, sobre su contexto, sus ideas, etc. De este modo, la teorización sobre el género epistolar propuesta aquí debe considerar al sujeto desde dos perspectivas: por un lado al autor/emisor de ese discurso escrito organizado según ciertas nociones retóricas (ya sean tradicionales o creadas por el propio emisor). Y por otro lado, su decodificación mediante la lectura que pone en juego estrategias interpretativas de lo narrado, lo simbólico, lo imaginado, lo deseado. Proponemos aquí que son estos cuatro aspectos los que pueden abordarse desde la categoría de *nostalgia*. En otras palabras, las cartas son un espacio de producción de la subjetividad. ¿Qué implica esto? Por un lado, el sujeto que escribe va creando en el texto epistolar una imagen de sí, que puede diferir de la que se haga el sujeto que leerá la carta e incluso puede diferir del sujeto “real” que escribe. Así, la carta también se encuentra en un cruce entre texto documental y texto “de ficción.”

Esta distinción adquiere ribetes especiales cuando se trata de correspondencia entre actores intelectuales y culturales. Sobre esta distinción, Jorge Myers (2015) afirma que este tipo de cartas tan propias del Siglo XX cumple cuatro funciones: debate intelectual, definición del propio pensamiento, justificación *a posteriori* de decisiones tomadas que alcanzaron conocimiento público y proyección hacia la posteridad de la figura del propio intelectual (p.53-54). Las teorizaciones de Myers a partir del acervo epistolar de Alfonso Reyes resultan un marco más que apropiado para nuestro trabajo, ya que, salvando las distancias “profesionales” entre Reyes y Merton, ambos constituyen figuras nodales en las redes intelectuales que se conforman en torno a cada uno, son conscientes del papel que juegan en esas redes y también de la imagen que se proyectaría a futuro de sus ideas, escritos, acciones etc. (en este punto, cabe destacar la noción de *subjetividad* que estudiamos a través del corpus de cartas de Merton con las que trabajamos). Por último, y si bien desde corrientes diferentes, tanto Reyes como Merton son intelectuales *humanistas*.⁵

Catherine Kerbrat-Orecchioni (1998) analiza los rasgos del discurso epistolar por oposición al discurso de la comunicación oral. Frente a la comunicación cara a cara, espontánea y “alternante” entre emisor y receptor, la comunicación epistolar se caracteriza, según Kerbrat-Orecchioni (en Siess, 2015, p.18), por su rasgo de premeditación, y por el hecho de que más que *interacción*, hay *interlocución*. La autora presta particular atención en su trabajo a las fórmulas de apertura y cierre de las cartas, para señalar la “rigidez” o carácter ritualístico de estas. Esas fórmulas, generalmente enunciadas como saludos, preguntas, suposiciones, etc., dan a la carta la apariencia de una conversación que, sin embargo, sabemos incompleta ya que falta “la otra mitad del diálogo” (p.34). Además, Kerbrat-Orecchioni (1998) desde un enfoque pragmático reconoce que en nuestra cultura el envío de cartas está relacionado con actitudes positivas hacia el receptor; y que a la vez, la respuesta con prontitud se asimila también a los afectos positivos que marcan la relación entre los correspondientes.

Jean-Michel Adam (en Siess, 1998) categoriza en su estudio del discurso epistolar cuatro géneros: la carta íntima (ya sea de carácter erótico, amistoso o familiar), la carta socialmente distante o formal, la carta de negocios y la carta abierta (46-50). Adam sostiene:

Les variations entre genres épistolaires proviennent des différences entre situations sociales d'interaction. Ces différences dans les conditions socio-discursives de production et de réception se traduisent par des variations marquées de l'importance accordée à tel ou tel paramètre énonciatif, d'un part, à la structure thématique, compositionnelle et stylistique, d'autre part. (p.45)

En este enfoque pragmático, resulta de particular interés la referencia tanto a la situación de enunciación como a la de recepción. Tal como sostiene Darcie Doll (2002), la comunicación epistolar se caracteriza por la distancia entre los participantes, que otorga determinados rasgos al discurso: “La distancia del destinatario genera estrategias textuales que inscriben un simulacro de la situación de interacción dentro del texto” (1998, s/p). Esas marcas textuales podrán variar según el tipo de relación entre los participantes, según la propuesta de Adam (en Siess, 1998) mencionada antes. Los parámetros enunciativos de que habla Adam son explicados por Doll (2002)

en relación con la situación de enunciación y la decodificación que realiza quien recibe la carta:

En forma general, la explicitación del acto de enunciación transmite la existencia de referencias a la localización espacio-temporal y produce un efecto de realidad en el interior del texto, hecho que requiere su correspondiente actualización por parte del lector que reconstruya (interpretación) la estructura enunciativa del remitente, distinta de la del destinatario. (Doll s/p)

Estas ideas de localización espacio-temporal y las marcas que la señalan en las cartas podrían relacionarse con la categoría de nostalgia, ya que esta implica un deseo de regreso a un lugar y/o a un tiempo que, generalmente, son irrecuperables ya en el momento de la enunciación. Esta es una de las líneas que buscamos explorar en el corpus analizado en la sección siguiente de nuestro artículo.

Por su parte, Fernández Cordero (2014) propone que “las cartas y epistolarios que son objeto de análisis no se agotan en el contenido o la información que ofrecen, sino que posibilitan asistir a la escena de encuentro entre un yo en plena autoconstitución y sus múltiples destinatarios” (p.44). Según señala, las cartas de un mismo emisor no reflejan a un sujeto único, inamovible, estructurado, que escribe a diferentes destinatarios. Por el contrario, en el trabajo con un corpus determinado se puede advertir cómo el sujeto que escribe va construyendo su subjetividad a partir de variables que no están necesariamente vinculadas al contexto circundante. Fernández Cordero (2014) estima que:

[...] es en ese ejercicio de diálogo y escritura donde las propias categorías de varón, intelectual, familia, mandato de género, etc. se actualizan y transforman. No ya condicionantes externos, tampoco condiciones de producción de la tarea intelectual, sino prácticas que se repiten y, al mismo tiempo, (re) producen sus condiciones de emergencia. (p.44)

Fernández Cordero (2014) trabaja con un corpus epistolar de José Ingenieros en el que analiza e interpreta esas categorías que resultan relevantes para su sujeto. Salvando las distancias, en el corpus epistolar que trabajamos en estas páginas es posible advertir los modos en los que Merton también entabla un diálogo y un tipo especial de

escritura en el que va (re)generando las categorías de monje, escritor, poeta, intelectual, contemplativo, etc.

2.2. Sobre nostalgia

Si bien la palabra nostalgia surge en el siglo XVII en el ámbito de la medicina, en nuestros días se ha constituido como un marco teórico apto para los estudios literarios; y de su aplicación surgen valiosos aportes para abordar textos desde nuevas perspectivas.

Un trabajo profundo y de largo alcance sobre la nostalgia es el libro de Svetlana Boym (2001), *The Future of Nostalgia*. Boym toma como punto de partida el artículo ya clásico de Starobinsky (1966), quien indica el origen médico del vocablo acuñado por Johannes Hofer en el siglo XVII. Starobinsky plantea la relevancia de la aparición del término a fin de poder estudiarlo críticamente: *“The emotions whose history we wish to retrace [homesickness and nostalgia] are accessible to us only from the time when they find expression, verbally or by other means”* (81). Así, es posible llevar a cabo un estudio crítico de las manifestaciones textuales de la nostalgia considerando el marco histórico de cualquier período posterior a la aparición del término en el siglo XVII. Desde esta premisa, Boym (2001) estudia la nostalgia en las postrimerías del siglo XX y albores del XXI. Su aproximación resulta valiosa por presentar las paradojas implícitas en la idea de nostalgia. Tal noción paradójica es sumamente interesante para nuestro análisis:

The twentieth century began with a futuristic utopia and ended with nostalgia. Optimistic belief in the future was discarded like an outmoded spaceship sometime in the 1960s. Nostalgia itself has a utopian dimension, only it is no longer directed toward the future. Sometimes nostalgia is not directed toward the past either, but rather sideways. The nostalgic feels stifled within the conventional confines of time and space. (p.10-11)

Boym (2001) señala con precisión que la nostalgia es una característica de la modernidad. Asimismo, indica que en numerosos casos, la nostalgia sigue inmediatamente luego de períodos revolucionarios; pero que su libro propone explorar también la nostalgia *“for the unrealized dreams of the past and visions of the*

future that became obsolete" (p.12-13). De particular impacto para nuestro estudio sobre el epistolario mertoniano es la afirmación que la nostalgia puede ser prospectiva:

Nostalgia is not always about the past; it can be retrospective but also prospective. Fantasies of the past determined by needs of the present have a direct impact on realities of the future. Consideration of the future makes us take responsibility for our nostalgic tales. The future of nostalgic longing and progressive thinking is at the center of this inquiry. Unlike melancholia, which confines itself to the planes of individual consciousness, nostalgia is about the relationship between individual biography and the biography of groups or nations, between personal and collective memory. (13)

Siguiendo a Starobinsky (1966), Boym (2001) estudia la evolución del término "nostalgia", desde que fuera acuñado en el siglo XVII hasta nuestros días. Si en sus orígenes el término se aplicaba a lo que era considerado un desorden mental tratable y curable, la historia del vocablo fue mostrando otras acepciones hasta hoy. Para Boym (2001), más allá del origen etimológico en la acuñación de la palabra "nostalgia", hay una radical diferencia con el *nostos* griego: "What distinguishes modern nostalgia from the ancient myth of the return home is not merely its peculiar medicalization. The Greek *nostos*, the return home and the song of the return home, was part of a mythical ritual" (p.22). La nostalgia de nuestros tiempos, en cambio, surge por otras razones:

Modern nostalgia is a mourning for the impossibility of mythical return, for the loss of an enchanted world with clear borders and values; it could be a secular expression of a spiritual longing, a nostalgia for an absolute, a home that is both physical and spiritual, the edenic unity of time and space before entry into history. The nostalgic is looking for a spiritual addressee. (Boym, 2011, p.23)

Otro aporte interesante de Boym (2001) consiste en la diferenciación que establece entre la nostalgia "originaria", propia de los europeos, y la "nueva" nostalgia, típica de los norteamericanos. Mientras la primera tiene carácter retrospectivo, la nostalgia estadounidense es prospectiva y es lo que permitió el surgimiento del "*American Dream*" y el "*American way of life*" (p.31). Más allá de que Merton sea crítico de ese "*way of life*", esta idea resulta valiosa ya que Merton tiene una formación de base

européa y, por otro lado, pasa su juventud universitaria en Estados Unidos. De este modo, la nostalgia como proyección hacia el futuro (utópica, incluso) puede ser un parámetro aplicable a los escritos mertonianos que conforman nuestro corpus.

Boym (2001) distingue, a su vez, entre dos tipos de nostalgia de nuestros tiempos: la nostalgia restauradora y la reflexiva:

Restorative nostalgia puts emphasis on nostos and proposes to rebuild the lost home and patch up the memory gaps. Reflective nostalgia dwells in algia, in longing and loss, the imperfect process of remembrance. The first category of nostalgics do not think of themselves as nostalgic; they believe that their project is about truth. [...] Restorative nostalgia manifests itself in total reconstructions of monuments of the past, while reflective nostalgia lingers on ruins, the patina of time and history, in the dreams of another place and another time. (p.53)

Esta distinción servirá también como principio operativo de nuestro análisis. Merton “reflexiona” sobre el pasado, por ejemplo, en muchos de sus poemas y ensayos; pero por otro lado, sus proyectos “utópicos” –incluso aquellos que atañen a su deseo personal de convertirse en eremita– buscan una especie de retorno a los orígenes, que bien pueden ser entendidos dentro de los proyectos y movimientos sociales, eclesiásticos, civiles etc. de la década de 1960. *“The historians of nostalgia Jean Starobinski and Michael Roth conclude that in the twentieth century nostalgia was privatized and internalized. [...] In my view, nostalgia remains an intermediary between collective and individual memory”* (Boym, 2001, p.65). Estas nociones también aplicarían a los escritos y las ideas de Merton, ya que por un lado hay una internalización de la nostalgia, visible en sus deseos de convertirse en ermitaño, de unirse a Cardenal en Soletiname, etc.; y por otro lado, hay una memoria colectiva, la que va a la vez descubriendo en y construyendo con sus coetáneos de los años ’60, que en diversos ámbitos de la esfera cultural, social, eclesiástica etc., buscan (re)construir o restaurar un pasado remoto, del cual no formaron parte, pero por el cual sienten nostalgia.

También Matt (2007) retoma el análisis etimológico de Starobinsky (1966) y el estudio de Boym (2001) sobre la nostalgia, a la que relaciona con otra palabra del idioma

inglés, “*homesickness*.” En español no hay un sustantivo equivalente a este en inglés; en todo caso, la idea sería la representada por el verbo “extrañar”, aunque Boym (2001) sugiere que en español “mal de corazón” suele ser el término usado (p.27). Por su parte, Matt (2007) afirma:

Today, homesickness is defined as the longing for a particular home, nostalgia as a longing for a lost time. [...] Industrial capitalism and liberal democracy provide plentiful occasions for such yearnings, and individuals respond to them in historically specific ways. (p.469)

El origen de la palabra “nostalgia” se remonta al siglo XVII, y su significado originario era cuasi-equivalente al de “*homesickness*” en inglés. Es solo a principios del siglo XX cuando los dos vocablos adquieren connotaciones distintas (Matt, 2007). La palabra “*homesickness*” implica que existe aunque sea una remota posibilidad de retorno, mientras que en la “*nostalgia*” es imposible. Sin embargo, “[s]cholars suggest that both homesickness and nostalgia may represent individuals’ attempts to establish continuity with past selves. Longings for lost places, peoples, and times represent a desire to bridge past experience and present conditions” (p.470-471).

El aporte de Matt (2007) resulta interesante porque sostiene que mientras “*homesickness*” resulta inaceptable en el ámbito estadounidense⁶, en cambio, la nostalgia es una marca de modernidad: “*Nostalgia, because it carries the recognition that it is imposible to run back time, is a less potent and socially disruptive emotion, and it is in some cases considered the mark of a mature and modern outlook*” (p.471). Esta conexión entre modernidad y nostalgia contribuye a la noción que se busca estudiar en las cartas de Merton en conjunción con las ideas de algunos actores intelectuales de los años '60 con los que se relaciona el autor.

En este artículo proponemos que el género epistolar puede ser abordado desde la categoría de *nostalgia*, más allá de lo temático, puesto que quien escribe o quien recibe la carta añoran un lugar, una persona o un tiempo que ambos compartieron o podrían compartir. Es decir, hay un interés por recobrar “lo perdido” en el simple hecho de escribir una carta. A la vez, ese acto escriturario pone en escena, en papel, al sujeto que escribe, quien va creando su propia imagen (que puede diferir de la real).

Esto queda bien en evidencia en nuestro corpus cuando se comparan cartas de un mismo emisor (Merton) a diferentes destinatarios. Por otro lado, el *tú* receptor también es sujeto de “recreaciones” por parte de quien escribe.

3. Marco metodológico

Este artículo estudia el corpus de cartas de Merton a Cardenal y Grinberg. Se realiza este recorte del extensísimo epistolario mertoniano porque las cartas a estos dos corresponsales permiten un estudio comparativo con resultados que echan luz tanto sobre el género epistolar cuanto sobre el monje escritor. Cardenal y Grinberg eran en el momento en que conocieron a Merton jóvenes, ambos poetas, que consideraban al “padre Louis”⁷ un maestro en varios sentidos; ambos provenían de países latinoamericanos, aunque manejaban perfectamente el idioma inglés; y luego de haber compartido un tiempo, más o menos extenso según el caso, de diálogos cara a cara, siguieron comunicándose por carta con Merton hasta la muerte de él. En esas cartas, no obstante, se advierten diferencias que este artículo busca analizar en relación con el contexto de producción y recepción de las misivas. Es posible distinguir un espíritu de nostalgia, ya sea retrospectiva o prospectiva (reflexiva o restauradora), imbricada en el ambiente norte y sudamericano de la década de 1960: esa nostalgia afecta no solo el contenido, sino la estructura de las cartas. El tono nostálgico de las cartas enviadas por Thomas Merton a Ernesto Cardenal y Miguel Grinberg es responsable en el plano de la enunciación de ciertas estereotipias de género textual que van (re)generando la imagen del poeta, intelectual, monje y místico que se entrevé en el diálogo epistolar. De esta manera, se busca contribuir a la caracterización del epistolario mertoniano y a la descripción del Merton público y privado a través de sus propios escritos; y contribuir a la tipificación del género epistolar.

Acerca de las fuentes, es necesario señalar que en el caso de las cartas de Thomas Merton a Ernesto Cardenal, trabajamos con la edición realizada por Daydí-Tolson (2003), siempre considerando las cartas originales en inglés tal como aparecen en *The Courage for Truth* (1993). El motivo de la elección de la traducción al español de Daydí-Tolson (2003) reside en el hecho de que la traducción presenta las cartas completas,

incluyendo el saludo inicial y la conclusión, que resultan necesarios para nuestra hipótesis.

En cuanto a las cartas de Merton a Grinberg, la única edición disponible es la que aparece en *The Courage for Truth* (1993); y para el estudio de la fórmula de cierre se han consultado copias escaneadas de las cartas que se encuentran en el repositorio mertoniano de Bellarmine University, en Kentucky, ya que esa sección de las cartas se ha excluido en *The Courage for Truth*.

4. Breve referencia al contexto histórico-social-cultural: los años '60 en los Estados Unidos

Se hace necesaria una somera consideración del contexto ideológico en el que son escritas (y recibidas en primera instancia) las cartas, ya que ese entorno contribuye a explicar la noción de nostalgia tal como se la aplica al corpus. En particular, los dos epistolarios que conforman nuestro corpus corresponden a la década de 1960, y en el ámbito estadounidense resultan preponderantes tres hitos mencionados al repasar los antecedentes, ya que Aguilar (2011) los expone: la Guerra de Vietnam, la Guerra Fría y el Movimiento por los Derechos Civiles. Estas tres marcas históricas generan reacciones en la sociedad de la época, caracterizada por los movimientos contraculturales. Patricia de los Ríos (1998) afirma:

La contracultura critica el materialismo y la hipocresía sexual de la sociedad estadounidense y postula nuevas formas de organización basadas en la solidaridad, la libertad sexual y el amor, así como una importante revalorización de la naturaleza. Frente a la obsesión por el trabajo y la emulación de los vecinos de enfrente, reivindica el hedonismo, el placer, las experiencias extrasensoriales y busca alternativas en las filosofías orientales. (p.15)

Además del materialismo y la doble moral, los críticos contraculturales de los años sesenta encontraron en la Guerra de Vietnam el intervencionismo norteamericano y las prácticas discriminatorias contra las minorías étnicas. Pero paradójicamente, frente a los movimientos por los derechos civiles y al lugar central de la contracultura, de los Ríos (1998) afirma que la década de 1960 vio un renacimiento de la derecha, que ideológicamente se manifestó en el neoconservadurismo:

La reorganización de los grupos sociales que el presidente Nixon calificaba como la mayoría silenciosa y que otros calificaron como Derecha tiene una especie de relación simbiótica con los movimientos sociales de los sesentas [...]. Entre las medidas que reivindican están: la pena de muerte, el rezo en las escuelas, la libre portación de armas, el aumento del gasto militar y el fortalecimiento de los valores estadounidenses en el seno de la familia y la religión. (p.25)

Estas paradojas evidentes en toda una década de historia norteamericana son las mismas que se pueden advertir en la vida de Merton: pertenece a una institución en la que, por su papel de monje de estricta observancia debe guardar los votos de castidad, obediencia y silencio. No obstante, escribe cartas, ensayos y poemas en los que denuncia los mismos males sociales acusados por los movimientos contraculturales de su época; y en muchos de sus textos se opone justamente a las medidas promovidas por la Derecha y que enumera de los Ríos. Dentro de su institución, la Iglesia, sigue con atención y entusiasmo la apertura que significó el Concilio Vaticano Segundo. En su búsqueda de diálogos entre lenguas y culturas se acerca al Oriente, uno de los rasgos contraculturales indicados por de los Ríos: explora el budismo Zen y se entrevista en Nueva York con el maestro Suzuki, intenta estudiar chino y publica una versión de Chuang Tzu, un clásico del confucianismo. En su retiro monástico recibe visitas, como la de Joan Baez, intercambia cartas con Henry Miller; y cuando sale del claustro para su viaje se aloja en San Francisco en *City Lights*, la librería de *Ferlinghetti*, ícono de la literatura *beat*. Merton es un hombre de su época, y en sus cartas es posible distinguir la nostalgia por una vida cercana a lo natural una suerte de vuelta a los orígenes, que lleva de modo directo a la noción de *nostalgia* que guía nuestro análisis.

5. Merton el monje, Merton el poeta, Merton el americano

Foucault (1990) sostiene que:

Escribir es, por tanto, «mostrarse», hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro. Y por ello hay que entender que la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario (por la misiva que recibe, se siente mirado) y una manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de uno mismo. (en Abraham, 1990, p.180)

Las cartas que escribe Merton a una cantidad y variedad de destinatarios no pueden ser separadas de otros géneros de “escritura del yo”, en lo que es asimismo sumamente prolífico. Merton como escritor “del yo” manifiesta una clara conciencia de su lado “público”. En las cartas hay un tono personal, familiar según el caso, pues toca temas y alude a personas y situaciones cercanas. Pero sabe que, como monje, sus cartas no escapan al voto de obediencia, y que antes del destinatario explícito en cada carta, estas pasarán por la mirada de su superior, por la censura. Esto ocurre sobre todo en las cartas de finales de la década de 1950 y principios de los años 60. Más adelante, en cambio, pareciera que se libera de la presión de sentirse observado, y escribe con gran espontaneidad.

El vastísimo corpus epistolar mertoniano permite, por un lado, reconstruir las redes intelectuales de las que fue un elemento nodal en la década de 1960. Por otro lado, es posible distinguir, según las características de los destinatarios (nacionalidad, edad, religión, profesión, etc.), la imagen de sí mismo que va construyendo el autor. Esta puede estudiarse en dos vertientes: por un lado, en relación con su papel en la formación de las redes de las que forma parte, Merton es un guía, maestro, padre, en fin, un personaje que busca conectarse con actores sociales, religiosos, culturales en forma escrita, ya que no puede hacerlo personalmente e involucrarse en los proyectos renovadores de la sociedad latinoamericana; y por otro, en profunda conexión con esa vertiente, hay un anclaje del Merton de las cartas a su espacio, Getsemaní, que se convierte en plataforma para alcanzar, aunque sea vicariamente, el ancho mundo latinoamericano al que no puede acceder físicamente. En las dos vertientes se trasluce una nostalgia restauradora, como la llama Boym (2001), ya que el monje apunta en sus escritos a un estadio futuro de la humanidad, e incluso en sentido más restringido de la institución monástica, en el continente que él mismo prevé, está destinado a sobrevivir cuando colapsen las grandes potencias.⁸

La relación interpersonal cara a cara entre Merton y Cardenal se había prolongado por dos años, mientras el nicaragüense fue novicio en Getsemaní. Durante ese período, Merton fue, efectivamente, *maestro* de Cardenal, *padre* espiritual del joven Ernesto. Al

respecto, en una carta inédita a John Howard Griffn -citada por Daydí-Tolson (2003) en su traducción del epistolario Merton-Cardenal, el nicaragüense afirma: “Él era para mí un padre. Espiritualmente hablando, pero no metafóricamente hablando” (Merton y Cardenal, 2003, p.9). A medida que va pasando el tiempo de su relación epistolar, posterior a 1959, y que se extendería hasta la muerte del norteamericano, la relación va progresivamente volviéndose en cierto modo igualitaria, ya que hay cartas en las que Merton le pide consejo a Cardenal o reconoce, que como poetas, ambos son equiparables. En cambio, el encuentro personal entre el trapense y Grinberg fue más breve: se redujo a los pocos días que el joven argentino pasó en Getsemaní, adonde había llegado haciendo dedo, luego de un encuentro de poetas en México. El objetivo de su viaje era, justamente, conocer personalmente al “famoso” monje y poeta, con quien ya había intercambiado algunas cartas.

Aunque parezca paradójico, el punto más adecuado para comenzar la exploración de la imagen de sí mismo que construye Merton en las cartas es la conclusión. Lejos de ser una mera despedida, en cada saludo final deja una estela de la forma en que concibe el mundo y el papel que él mismo desempeña.

En ambos casos, el monje acepta el papel que le asignan sus jóvenes discípulos, y en las primeras cartas a Cardenal firma P. Louis⁹; pero a medida que va pasando el tiempo, se convierte en Tom Merton, o Tom a secas, poniendo de relieve la familiaridad y el trato amistoso con el nicaragüense (cabe aclarar que Cardenal siguió dirigiendo sus cartas al “Querido Padre Louis” hasta 1968). En el caso de Grinberg, si antes del encuentro en Getsemaní el monje firmaba sus cartas como Thomas Merton (tal como se dirigía a él el argentino en las primeras cartas), luego de la visita y los días compartidos en la abadía, pasó a ser el “Tío Louie”.

En estos dos correspondientes, Merton ve una suerte de familia. La suya propia había sido bastante disfuncional y marcada por muertes tempranas, alejamientos, relaciones poco estrechas. En estos jóvenes amigos, en cambio, ve a un hijo y un sobrino respectivamente; y con gusto entabla relaciones epistolares marcadas por el mutuo afecto y los intereses comunes.

Sin embargo, a pesar de que ambos destinatarios son igualmente jóvenes y que el conocimiento mutuo era más profundo entre Merton y Cardenal que entre el monje y Grinberg, hay en la conclusión una clara diferencia que puede atribuirse al ámbito en el que se entabló cada relación. Ya que Cardenal considera al maestro su padre espiritual, en las conclusiones de las cartas al nicaragüense Merton nunca abandona su figura de “padre”, de sacerdote, de religioso. Así, la fórmula casi constante en la mayoría de las cartas es “tuyo en Cristo” o “en Cristo” con algún adverbio u otras pequeñas variaciones. Veamos algunos ejemplos tomados de cartas de varios años:

“Manténte bien, y que Dios te bendiga. Fielmente en Xto. Domino” (Merton y Cardenal, 2003, p.56).

“Con los mejores deseos para ti y todo el afecto en Cristo Nuestro Señor” (Merton y Cardenal, 2003, p.57)

“Cordialmente siempre en Cristo” (Merton y Cardenal, 2003, p.81)

“Todas las bendiciones y afecto en Cristo” (Merton y Cardenal, 2003, p.168)

En todos estos saludos (que son una breve muestra de una larga lista similar) se advierte que Merton nunca deja de lado su papel de religioso y utiliza fórmulas típicas de la correspondencia escrita por sacerdotes y/o monjes. Por su parte, Cardenal siempre se despide señalando que está “unido en la oración” a quien fuera su maestro de noviciado.

En la conclusión de las cartas enviadas a Grinberg, en cambio, el tono es mucho más coloquial, a pesar de que el encuentro cara a cara fue muy fugaz. Es posible que la figura del joven viajero, poeta, referente de los movimientos culturales de los años sesenta y director de revistas “contraculturales”, haya sido la causa de que Merton deseara mostrarse en una veta más descontracturada y, por supuesto, no atada a manifestaciones religiosas sino, en todo caso, dejando en claro su simpatía por quien sería el primer historiador del rock argentino. Así, en una carta del 16 de agosto de 1964, concluye diciendo: “*Up with the revolution of tulips. Tulips are not important, they are essential. Yes, sing. Love and Peace, silence, movement of planets*” (Merton, 1993, p.200). Dado que la comunicación epistolar se configura, al decir de Doll (2012), como un “diálogo (escrito) diferido”, y como tal tiene carácter interaccional, las cartas

de Merton deben ser leídas como la mitad de esa interacción: si se presta atención a la otra mitad, a las cartas de Grinberg, se advierte que incluso en las que le envía antes de conocerlo personalmente, en sus conclusiones Grinberg saluda “*Love and flowers*”. Así, la conclusión de Merton, que a partir de esa carta de agosto de 1964 generalmente incluirá referencias a las flores, los tulipanes e incluso la fórmula hippie “*Love and Peace*”, puede comprenderse como parte de un diálogo sostenido con un joven que estaba experimentando de primera mano la contracultura de los años ’60 (tal como se desprende de su diario de viaje, publicado en 2014 como *Memoria de los ritos paralelos*). Incorporar a su propio estilo una fórmula como “*Flowers. Love and Peace*”, tan ajena al lenguaje presupuesto para un monje, pone de manifiesto la nostalgia que Merton sentía por ese mundo fuera de Getsemaní, donde veía tanta vitalidad y compromiso con la realidad, algo que él mismo solo podía lograr a través de sus escritos, pero no de manera vivencial. En una de las cartas, donde se ve un particular entusiasmo de Merton por los viajes, lecturas y publicaciones del joven Grinberg, Merton firma como “*Your pauper American uncle without millions, uncle of monks and quails, uncle louie¹⁰*” (Merton, 1993, p.201). Desde su retiro en Kentucky, Merton se ve como un tío pobre (lejos del clásico “Tío Rico” estadounidense) de los monjes, más que su maestro; y de las codornices que pueblan el paraje rural.

La afirmación de Boym (2001) acerca de que el nostálgico busca un destinatario espiritual encuentra en la relación de Merton con estos dos jóvenes latinoamericanos una adecuada expresión. La comunicación que establece con Cardenal y con Grinberg, más allá de las razones que ocasionaron el encuentro respectivo con cada uno, se mantiene no solo porque Merton sea el maestro (de novicios o de poetas), sino porque ese maestro ve en sus seguidores aquel que fue o que podría haber sido. En Cardenal advierte muy pronto (el mismo año que el novicio deja Getsemaní) que posee una vocación poco convencional. En esa apreciación, que probablemente tenga también sobre la suya propia, hay una velada noción de la necesidad de cambios dentro de la estructura monacal, que se irá revelando a medida que Cardenal continúa sus estudios sacerdotales, se ordena y, finalmente, funda la comunidad de Solentiname. En la carta de noviembre de 1959, tres meses después de la partida de Cardenal, Merton le escribe: “Tú ciertamente tienes vocación, pero no necesariamente una vocación

convencional” (Merton y Cardenal, 2003, p.62). En el mismo párrafo sostiene que “con tantos amigos que oran por mí estoy seguro de que inevitablemente todo irá bien, y no importa cuán oscuras y obstruidas puedan parecer a veces las cosas; tengo confianza en que todo resultará bien” (Merton y Cardenal, 2003, p.62-63). En ese momento, su idea era viajar a México, donde podría encontrarse con Cardenal y llevar a cabo un proyecto de fundación monástica renovadora que ambos compartían. La imagen que Merton construye de sí mismo como un monje “no convencional” aparece también en las referencias que incluye en sus cartas a lo que otros (sus superiores y colegas) piensan de él. En abril de 1965 escribe a Cardenal: “Los ataques más virulentos contra cualquiera de mis trabajos han venido de sacerdotes y religiosos [...]” (Merton y Cardenal, 2003, p.151). Son precisamente esos religiosos, en particular aquellos a quienes debe obediencia, los que no le permiten cumplir su anhelo de establecerse en Latinoamérica. Sin embargo, la nostalgia por esa tierra en la que no ha estado nunca¹¹ (y a la que no llegará jamás) lo mueve a seguir pensando, por ejemplo, en modos de sumarse a la comunidad de Solentiname. A principios de enero de 1966 escribe a Cardenal:

Me impresionan tus buenas palabras sobre Solentiname y estoy seguro de que no podría haber un lugar mejor en esa parte del mundo. Es ciertamente providencial e ideal, y en lo que a mí respecta creo que debemos seguir adelante según planeamos y hacer todo lo que se requiera, dejándole todo lo demás a la Divina Providencia. (Merton y Cardenal, 2003, p.162)

Merton muestra, por un lado, su sujeción a la voluntad divina, propia de la imagen (ajustada a su realidad) de hombre de religión; pero al mismo tiempo puja por mantener los propósitos que en el plano del discurso epistolar se dan por sobreentendidos, ya que en repetidas ocasiones antes en el “diálogo” con Cardenal han “hablado” sobre estos. Hay cartas en las que da consejos a Cardenal y así sigue configurándose como maestro y guía, incluso si Solentiname es para él un lugar totalmente ajeno y lejano:

En otras palabras, es la oportunidad de experimentar. Yo diría que el apartamiento y la simplicidad del lugar lo mantendrá a salvo y lo hará productivo. Me atrevería a tener grandes esperanzas: siempre que no se mezcle con ello un activismo espurio. (Merton y Cardenal, 2003, p.172)

La nostalgia por Solentiname crece a medida que la posibilidad de viajar allí se hace más intangible. Apenas un mes después de la carta anterior, en noviembre de 1966 escribe: “Ésta es una buena oportunidad para hablar abiertamente de mis posibilidades de ir a Solentiname. Son mucho peores que antes [...]” (2003, p. 175). El gran deseo de viajar a Latinoamérica se va diluyendo, aunque no así las ansias de libertad, de manera que en cartas posteriores a esta fecha Merton sigue intercambiando ideas con Cardenal, ya no sobre Solentiname concretamente, sino sobre lo que debería ser el monasticismo en el mundo contemporáneo. En este sentido, la nostalgia que manifiesta es, en la categorización de Boym (2001), prospectiva: Merton añora una cualidad que no observa en Getsemaní, pero que, sostiene, debería ser necesaria para la renovación de la institución monástica si esta quiere sobrevivir a los cambios. “Uno debe ser libre. Ésa es tu ventaja” (Merton y Cardenal, 2003, p.182).

La libertad que Merton desearía tener es, a lo largo de todo su epistolario, sobre todo la necesaria para trasladarse a otros lugares. El espacio de la enunciación, que es en todas las cartas (salvo una escrita desde Louisville) Getsemaní, es paradójicamente su *hogar* elegido por él: tal como afirma Padovano (1982), “*The only home he had ever known*” (XVII); pero llega un momento (la década de 1960) en que añora un sitio extenso, en el que nunca ha estado: Latinoamérica.

Esa nostalgia tiene que ver, nuevamente, con la prospección que ve para el continente al sur del Ecuador. Este tema está desarrollado en cartas abiertas (el caso más notorio es la “Carta a Pablo A. Cuadra, acerca de los Gigantes”, que en la Argentina fue publicada en el número 275, marzo-abril 1962, de la revista *Sur*). Pero también en las cartas a Cardenal y Grinberg se ve plasmada la idea tan cara a los intelectuales sudamericanos, con quienes Merton se identifica, de que Latinoamérica es un lugar de gran riqueza cultural y prometedor de bienes para la humanidad. Una vez más, el deseo de instaurar una sociedad justa, armoniosa, que escuche la voz de la madre tierra, hace pensar en una nostalgia prospectiva en las cartas mertonianas. En estas (y en textos pertenecientes a otros géneros) hay un deseo por restaurar un paraíso perdido en el que, paradójicamente, Merton nunca ha estado. No se trata solamente

de revivir modos de vida del pasado (en la vertiente temporal de la nostalgia), ya sea en las formas de organización de la Iglesia primitiva, por ejemplo, o en la sencillez de la vida en comunidad del pasado; sino además de una nostalgia espacial por “retornar” a un lugar donde nunca estuvo¹². Ese sitio (Latinoamérica) es una fuente de inspiración para su pensamiento social, poético y místico. “*I travel in the same place*”, escribe en julio de 1965 a Grinberg (Merton, 1993, p.202). En una carta siguiente, en marzo de 1966, parece mostrar cierta resignación al afirmar: “*The woods here are where I belong*” (p. 203). A pesar de esa aceptación de su lugar en el mundo, sigue incluyendo en las cartas reflexiones y mensajes para Latinoamérica. La amplitud del espacio americano como tópico de la literatura de este continente pone en evidencia la nostalgia de Merton por lograr esa unidad interamericana que propugnaba el joven Grinberg en sus viajes y a través de sus publicaciones. De este modo, queda en evidencia que Merton no se propone en las cartas a Grinberg sobre todo, como un monje o representante de la institución eclesiástica sino, en todo caso, como un espíritu joven que añora aquello que por “profesión” le resulta imposible pero que ve realizándose en el argentino.

Hay una carta temprana de Merton dirigida al francés Jacques Maritain, en febrero de 1949, en la que afirma: “[...] *for me sanctity is quite probably connected with books and with writing and intellectual drudgery*” (Merton, 1993, 24). La conexión que Merton ve en su propia vida entre la santidad (o los modos de alcanzarla) y la escritura y el trabajo intelectual se proponen también en el proyecto americanista que va co-creando con sus corresponsales Cardenal y Grinberg.

En marzo de 1964, por los días en que Grinberg estaba visitando a Merton en Getsemaní, el monje le escribe a Cardenal:

Miguel Grinberg está aquí, y estoy muy contento de haberlo conocido. Su encuentro en México¹³ parece estupendo, ciertamente el Espíritu se está moviendo a través de Sudamérica y Latinoamérica en general, y este movimiento de poetas y artistas hacia una nueva conciencia espiritual es lo más esperanzador que he visto en el mundo últimamente [...]. Espero que el gran despertar de Sudamérica esté por fin a punto de empezar [...] que Estados Unidos se vuelva capaz de aprender de Sud y Latinoamérica y escuche la voz [...] de los Andes y del Amazonas [...]. (Merton, Cardenal, 2003, 133-134).

Al mencionar el nombre de Grinberg en esta misiva a Cardenal, Merton propone también su imagen de nexo entre poetas e intelectuales. Al hacerlo, además, afianza la idea que tiene de sí mismo no solo como religioso, sino sobre todo como monje-poeta-americano. De hecho, la vida de Merton a partir de su llegada a Getsemaní se desarrolla en esas tres líneas, y él mismo se encarga de mostrar la imagen que va creando de su persona como religioso que no ha dejado de lado su temprana vocación literaria (anterior a la monástica), y que entronca perfectamente con su posterior interés por las Américas.

En julio de 1964 le escribe a Grinberg:

There has to be more poetry. For exploración¹⁴. The exploration by poetry is the kind most needed now. Drama too, art, music, dancing, seminars, silence. Someone has got to listen to the immense silence of South America which is full of living vegetables and plants [...]" (Merton, 1993, p.199).

Merton da este consejo asumiendo su función de guía, maestro; y al hacerlo se ubica en el intercambio con Grinberg en el lugar del profeta, del vate que escucha la voz de la tierra (y sugiere a su discípulo que haga lo propio), del mismo modo en que sugiere a Cardenal que también explore desde la poesía, aunque se cuele en esta la perspectiva religiosa más explícita. En esta línea de consejos cuasireligiosos, le escribe a Grinberg en marzo de 1966: *"Being a secret priest is the best. Be priest monk and dervish. The secret kind is better because you have less trouble with bishops"* (Merton, 1993, p.203). El monasticismo que Merton propugna para Grinberg no es el eclesiástico, sino el artístico. Y ya que él mismo ha tenido problemas con la censura de sus superiores, propone un sacerdocio secreto que añora, sabiendo que ya no podrá ejercerlo de ese modo.

CONCLUSIONES

Las cartas como espacio de construcción o recreación de la subjetividad permiten observar, en el caso de Merton, una imagen que responde a la nostalgia que el monje trapense siente tanto por el espacio latinoamericano, como por los movimientos sociales, culturales, civiles, religiosos y políticos que se estaban llevando a cabo en el

mismo durante la década de 1960. El monje de Getsemaní adecua los rasgos del discurso epistolar a lo que comparte con cada uno de ellos (la vocación religiosa con Cardenal, la poética con Grinberg, aunque también con el nicaragüense). Pero sobre todo, se distingue en las cartas a ambos un tono que puede ser caracterizado solamente si se repone el elusivo rasgo de nostalgia que caracterizó a los años '60 del siglo XX. Los movimientos pacifistas, la lucha por los derechos civiles, la renovación de la iglesia en comunidades de base, la contracultura en la música, las artes plásticas, dramáticas y literarias, y los movimientos juveniles y estudiantiles de la década ponen de manifiesto el deseo de "retornar" a una forma de sociedad que recuperan de imágenes y relatos del pasado remoto, y de instaurar una sociedad más justa y cercana a la inocencia original. Desde la imagen que propone Merton en sus cartas, esa sociedad nueva bien podría establecerse en Latinoamérica bajo la dirección de poetas-profetas que busquen la unidad interamericana. Tal idea es desarrollada por el monje en el "Mensaje a los poetas", que envía mediante el propio Grinberg al Encuentro de Poetas Nueva Solidaridad. Entre esos nuevos poetas hay destinatarios de otras cartas¹⁵, cuyo estudio detallado en futuros artículos podrá dar una perspectiva de otras aristas en el epistolario mertoniano. A partir de la década de 1960, que es justamente cuando se expande la cantidad y variedad de corresponsales, Merton no se presenta en sus cartas como monje, sino como poeta, como amigo, como joven (al menos en espíritu), pendiente de los acontecimientos que marcan una década que busca la renovación en distintos ámbitos, comenzando por la Iglesia a la que pertenece, por profesión y vocación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adam, J. M. (1998). Les genres du discours épistolaire. De la rhétorique à l'analyse pragmatique des pratiques discursives (pp.37-53). En J. Siess. *La lettre entre réel et fiction*. París, Francia: Edition SEDES.
- Aguilar, M. (2011). *Thomas Merton: Contemplation and Political Action*. Londres, Gran Bretaña: SPCK.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Nueva York, Estados Unidos: Basic Books.

- Cooper, D. (1989). *Thomas Merton's Art of Denial: The Evolution of a Radical Humanist*. Georgia, Estados Unidos: University of Georgia Press.
- Doll, Darcie (2002). La carta privada como práctica discursiva. Algunos rasgos característicos. *Signos*, 35(51-52), 33-57.
- Fernández Cordero (2013). Cartas y epistolarios. Lecturas sobre la subjetividad. *Políticas de la Memoria. Anuario de investigación e información del CeDInCI*, 14. Recuperado de: http://www.academia.edu/11293601/Cartas_y_epistolarios._Lecturas_sobre_la_subjetividad
- Foucault, M. (1990). La escritura de sí. En T. Abraham. *Los senderos de Foucault* (pp. 175-189). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Kerbret-Orecchioni, K. (1998). L'interaction épistolaire (pp.15-36). En J. Siess. *La lettre entre réel et fiction*. París, Francia: Edition SEDES.
- Matt, S. (2007). "You Can't Go Home Again: Homesickness and Nostalgia in US History". *The Journal of American History*, 49(2), 469-497.
- Merton, T. (1993). *The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers*. Edited by Christine M. Bochen. New York, Estados Unidos: Farrar, Straus.
- _____. (1950). *La montaña de los siete círculos*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- _____. (1948). *The Seven Storey Mountain*. Nueva York, Estados Unidos: Harcourt Brace
- _____. (1994). *Witness to Freedom. Letters in Times of Crisis*. Ed. By William Shannon. Nueva York, Estados Unidos: Harcourt Brace.
- Merton, T. y Cardenal, E. (2003). *Correspondencia (1959-1968)*. Edición y traducción de Santiago Daydí-Tolson. Madrid, España: Trotta.
- Merton, T. y Laughlin, J. (1997). *Selected Letters*. New York, Estados Unidos: W. W. Norton.
- Merton, T. y Ocampo, V. (2011). *Fragmentos de un regalo. Correspondencia y artículos y reseñas en Sur*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
- Myers, J. (2015). El epistolario como conversación humanista: la correspondencia intelectual de Alfonso Reyes y Genaro Estrada (1916-1939). En *Revista Políticas de la memoria*, 15, 53-70.
- Padovano, A. (1982). *The Human Journey. Thomas Merton: Symbol of a Century*. Nueva York, Estados Unidos: Doubleday.

- Poks, M. (2007). *Thomas Merton and Latin America: A Consonance of Voices*. Katowice, Polonia: Wyższa Szkoła Zarządzania.
- Pulido Tirado, G. (2007). La escritura epistolar en la actual encrucijada genérica. En *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Alicante, España.
- Raggio, M. (2016). "Thomas Merton's Americanism: a study of his ideas on America in his letters to writers". *Revista de Estudios Norteamericanos de la Universidad de Sevilla*, 20, 87-107.
- de los Ríos, P. (1998). Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio. *Sociológica* 13(38), 13-30.
- Siess, J. (1998). *La lettre entre réel et fiction*. París, Francia: Edition SEDES.
- Starobonski, J. y Kemp, W. (1966). "The Idea of Nostalgia." *Diogenes* 14(54), 81-103.

¹ Marcela Raggio es Magíster en Literatura Hispanoamericana por la UNCuyo, Máster en Historia y Estética del Cine por la Universidad de Valladolid y Doctora en Letras por la UNCuyo. Se desempeña como Profesora Titular Efectiva de Literatura Británica y Literatura Norteamericana en la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo) y como investigadora de CONICET. Dirige la Maestría en Literaturas Contemporáneas en Lengua Inglesa (UNCuyo). Ha publicado capítulos, artículos y libros sobre traducción literaria, revistas de poesía y traducción, literatura comparada y cine. Entre sus libros se cuentan *Leonardo Favio: cine argentino de antihéroes* (2011) y *Thomas Merton, el monje traductor* (2018).

² La primera edición en inglés, *The Seven Storey Mountain*, fue publicada en 1948.

³ Evidentemente, Merton tenía conciencia de su imagen "pública" de escritor que llegaría a ser reconocido. Así, llevaba un diario de carácter bastante personal, hecho de notas, reflexiones, al modo de un cuaderno de bitácora, y otro diario con un estilo más cuidado, tal vez escrito con una (in)consciente aceptación de que sería leído por un público más o menos amplio.

⁴ En *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers* (1994) aparecen publicadas algunas de las cartas que Merton envió a Grinberg. Las de Grinberg a Merton han sido consultadas para este artículo en versión facsimilar, disponible en el reservorio mertoniano de *Bellarmino University*.

⁵ Reyes es definido por Myers (2015) como un neohumanista en base a las siguientes características: "Se proyectó ante sus contemporáneos como un tipo nuevo de letrado, de escritor público, de intelectual. Cosmopolita de América; defensor de una continuidad con la tradición que no fuera regresiva ni reaccionaria, sino progresista...intelectual que deseaba una política revolucionaria que "nivelara hacia arriba" la cultura del pueblo [...]" (p.54-55). Por su parte, Merton es un humanista cristiano y radical, que se involucra en los movimientos de los años sesenta y que descubre en la escritura su vocación, tanto o más profunda que la monástica: sobre todo en sus escritos de los años '60, Cooper (1989) afirma que el humanismo de Merton muestra una fusión de las dimensiones religiosa, psicológica y estética (p.231).

⁶ Desde sus inicios la cultura norteamericana ha estado orientada hacia el futuro; de modo que intentar volver al hogar de la infancia, como señala Matt (2007), es considerado disfuncional (4721).

⁷ Este era el nombre de Merton dentro de la abadía.

⁸ Esta idea está desarrollada en su “Carta a Pablo A. Cuadra, acerca de los gigantes”, (1963).

⁹ “Louis” era el nombre religioso de Merton. En varias órdenes religiosas, los monjes y monjas reciben el nombre de un santo/a que será su nombre de religión. La forma apocopada de Louis es “Louie”.

¹⁰ El nombre está escrito con minúscula en el original.

¹¹ Un año antes de su entrada a Getsemaní, Merton visitó Cuba durante unas vacaciones. Ese fue su único contacto de primera mano con el mundo latinoamericano.

¹² Excluimos el viaje a Cuba porque este fue hecho antes de su elección monástica y cuando todavía no hablaba español –incluso si ese viaje fue muy importante como aliciente para acercarse a la iglesia católica y para descubrir la atractiva musicalidad del español.

¹³ El Encuentro de Poetas, que se había llevado a cabo en febrero de ese año.

¹⁴ En español en el original.

¹⁵ Entre algunos de esos destinatarios se cuentan Cintio Vitier, Hernán Lavín-Cerda, Alceu Amoroso Lima, Ludovico Silva, Napoleón Chow y otros.