

Revista de Historia
Universitat
rhu

N°27
2023

MENDOZA
ARGENTINA



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

REVISTA DE HISTORIA UNIVERSAL

Publicación del Instituto de Historia Universal

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

N° 27

Febrero 2023 – julio 2023

MENDOZA – ARGENTINA

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv>

Licencia CC BY-NC-SA 4.0 internacional

Datos de Revista - Journal's Information

Revista de Historia Universal
ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869 | n27 | febrero – julio 2023

Revista de Historia Universal (RHU) es una publicación científica semestral del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo

Email ARCA: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: @arca.revistas | Instagram: @arca.revistas | LinkedIn: ARCA – FFYL | Twitter: @ArcaFFYL

Youtube: área de revistas científicas ARCA | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Instituto de Historia Universal, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Contacto: ins.historiauniversal@gmail.com

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

930. 9

R.

Revista de Historia Universal - - vol 1 (1988)-. -Mendoza,
Argentina: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional
de Cuyo, 2023.

Nº 27: 22cm

Semestral

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869

En su nueva etapa, la Revista de Historia Universal emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la comunicación, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. Posee un enfoque interdisciplinar y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y ciencias sociales. La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

Envíe su trabajo a:

revhistoriauniversal@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ins.historiauniversal@gmail.com, con el asunto ARTICULO RHU

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.
- Que sea publicado en el sitio web oficial de Revista de Historia Universal, de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv/>) y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

Proceso de evaluación por pares: El sistema de evaluación adoptado por la revista es de doble ciego (se mantiene el anonimato de los autores y los evaluadores). Los trabajos postulados podrán ser: (a) aceptados, (b) aceptados condicionalmente o (c) rechazados. En el caso de que las opiniones difieran y se dé un dictamen dividido (esto es, que uno de los evaluadores rechace el trabajo y que el otro lo acepte), se solicitará el arbitraje de un tercer especialista para dirimir el desacuerdo. Todo artículo presentado para su publicación debe ser original e inédito, pueden poseer dos co-autores como máximo y no deberá estar postulado simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. La contribución debe seguir las [Directrices generales para autores](#) y las [Normas para citas y referencias](#). El referato es anónimo y externo. ¿Qué es el acceso abierto?

El acceso abierto (en inglés, Open Access, OA) es el acceso gratuito a la información y al uso sin restricciones de los recursos digitales por parte de todas las personas. Cualquier tipo de contenido digital puede estar publicado en acceso abierto: desde textos y bases de datos hasta software y soportes de audio, vídeo y multimedia. (...)

Una publicación puede difundirse en acceso abierto si reúne las siguientes condiciones:

- Es posible acceder a su contenido de manera libre y universal, sin costo alguno para el lector, a través de Internet o cualquier otro medio;
- El autor o detentor de los derechos de autor otorga a todos los usuarios potenciales, de manera irrevocable y por un periodo de tiempo ilimitado, el derecho de utilizar, copiar o distribuir el contenido, con la única condición de que se dé el debido crédito a su autor;
- La versión integral del contenido ha sido depositada, en un formato electrónico apropiado, en al menos un repositorio de acceso abierto reconocido internacionalmente como tal y comprometido con el acceso abierto.

De: <https://es.unesco.org/open-access/%C2%BFqu%C3%A9-es-acceso-abierto>

Política de acceso abierto: Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer los avances de investigación de forma inmediata colabora con el desarrollo de la ciencia y propicia un mayor intercambio global de conocimiento. A este respecto, la revista adhiere a:

- PIDESc. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_07_derechos_economicos_sociales_culturales.pdf
- Creative Commons <http://www.creativecommons.org.ar/>
- Iniciativa de Budapest para el Acceso Abierto. <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/spanish-translation>
- Declaración de Berlín sobre Acceso Abierto https://openaccess.mpg.de/67627/Berlin_sp.pdf
- Declaración de Bethesda sobre acceso abierto https://ictlogy.net/articles/bethesda_es.html
- DORA. Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación <https://sfedora.org/read/es/>
- Ley 26899 Argentina. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/220000-224999/223459/norma.htm>
- Iniciativa Helsinki sobre multilingüismo en la comunicación científica <https://www.helsinki-initiative.org/es>

Política de detección de plagio: La revista usa detectores de Plagio: Plagiarisma <https://plagiarisma.net/es/>, Plagiarism Checker <https://smallseotools.com/plagiarism-checker/>, Docode <https://www.docode.cl/> y Google <https://www.google.es/>

Aspectos éticos y conflictos de interés: Damos por supuesto que quienes hacemos y publicamos en Revista de Historia Universal conocemos y adherimos tanto al documento CONICET: Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades (Resolución N° 2857, 11 de diciembre de 2006) como al documento Guide lines on Good Publication Practice (Committee on Publications Ethics: COPE). Para más detalles, por favor visite: [Code of Conduct for Journal Editors](#) y [Code of Conduct for Journal Publishers](#).

Política de preservación: La información presente en el Sistema de Publicaciones Periódicas (SPP), es preservada en distintos soportes digitales diariamente y semanalmente. Los soportes utilizados para la copia de resguardo son discos rígidos y cintas magnéticas.

Copia de resguardo en discos rígidos: se utilizan dos discos rígidos. Los discos rígidos están configurados con un esquema de RAID 1. Además, se realiza otra copia en un servidor de copia de resguardo remoto que se encuentra en una ubicación física distinta a donde se encuentra el servidor principal del SPP. Esta copia se realiza cada 12 horas, sin compresión y/o encriptación.

Para las copias de resguardo en cinta magnéticas existen dos esquemas: copia de resguardo diaria y semanal.

Copia de resguardo diaria en cinta magnética: cada 24 horas se realiza una copia de resguardo total del SPP. Para este proceso se cuenta con un total de 18 cintas magnéticas diferentes en un esquema rotativo. Se utiliza una cinta magnética por día, y se va sobrescribiendo la cinta magnética que posee la copia de resguardo más antigua. Da un tiempo total de resguardo de hasta 25 días hacia atrás.

Copia de resguardo semanal en cinta magnética: cada semana (todos los sábados) se realiza además otra copia de resguardo completa en cinta magnética. Para esta copia de resguardo se cuenta con 10 cintas magnéticas en un esquema rotativo. Cada nueva copia de resguardo se realiza sobre la cinta magnética que contiene la copia más antigua, lo que da un tiempo total de resguardo de hasta 64 días hacia atrás.

Los archivos en cinta magnética son almacenados en formato zi, comprimidos por el sistema de administración de copia de resguardo. Ante la falla eventual del equipamiento de lectura/escritura de cintas magnéticas se poseen dos equipos lecto-grabadores que pueden ser intercambiados. Las cintas magnéticas de las copias de resguardo diarios y semanal son guardados dentro de un contenedor (caja fuerte) ignífugo.

Copia de resguardo de base de datos: se aplica una copia de resguardo diario (dump) de la base de datos del sistema y copia de resguardo del motor de base de datos completo con capacidad de recupero ante fallas hasta (5) cinco minutos previos a la caída. Complementariamente, el servidor de base de datos está replicado en dos nodos, y ambos tienen RAID 1.

La responsabilidad de las afirmaciones u opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores. Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.



Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material.

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia.

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la [Universidad Nacional de Cuyo](http://bdigital.uncu.edu.ar/) (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gov.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO - Autoridades de la [Facultad de Filosofía y Letras](#)

Decano: Dr. Gustavo Zonana

Vicedecana: Prof. Mgtr. Viviana Carmen Ceverino

Equipo editorial

DIRECTORA:

Prof. Dra. Viviana Edith Boch. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Editora:

Dra. Elizabeth Da Dalt. [id](#) orcid.org/0000-0003-1664-5455. [Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas](#). Argentina.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Secretaria de redacción:

Prof. Lic. Mariana Irene Herrera Volpe. [id](#) orcid.org/0000-0003-4408-0949. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Correctoras:

Mgtr. María Elena Cuervo de Pithod. [id](#) orcid.org/0000-0003-1822-7871. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. Lic. Paula María Cardozo de Gonzalez. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. María Verónica Güidoni. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. José Fernando Raina. [id](#) orcid.org/0000-0001-8720-6287. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Dr. Mariano Troiano. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

COMITÉ EDITORIAL:

Lic. Juan Pablo Alfaro. [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dra. Elena Calderón de Cuervo. [id](#) orcid.org/0000-0002-7077-5608 [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina

Dra. Elbia Haydée Difabio. [id](#) orcid.org/0000-0003-2695-2299. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Lic. Lorena Esteller. [id](#) orcid.org/0000-0003-3531-5937. [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dr. Mario Miceli. [id](#) orcid.org/0000-0003-3720-3269 [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dr. Álvaro Moreno Leoni. [id](#) orcid.org/0000-0002-4427-9934 [Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas](#). Argentina.

Dr. Agustín Moreno. [id](#) orcid.org/0000-0002-9277-4606 [Universidad Nacional de Córdoba](#). [Centro de Investigaciones y Estudios sobre cultura y sociedad \(CIECS\)](#). Argentina.

Lic. Roberto Rodríguez.  orcid.org/0000-0001-6738-7738 Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Sede Comodoro Rivadavia – Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Unidad Académica San Julián. Argentina

Gestora OJS: Lorena Frascali Roux.  orcid.org/0000-0001-5342-0875. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Diseño y comunicación: Clara Luz Muñiz.  orcid.org/0000-0001-7184-0507. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dra. Cecilia Ames. [Universidad Nacional de Córdoba](https://www.unco.edu.ar/). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argetina.

Dr. Francisco Javier Andreu Pintado.  orcid.org/0000-0003-4662-548X. Universidad de Navarra. España.

Dra. Cristina Leonor Arranz.  orcid.org/0000-0002-5651-1112 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina. Argentina.

Dr. Alejandro Bancalari Molina.  orcid.org/0000-0001-6125-6657 Universidad de Concepción de Chile. Chile.

Dra. María Elena Buissel. Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

Dr. Pablo Cahiza. [Universidad Nacional de Cuyo](https://www.unco.edu.ar/). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argentina.

Dra. Mariana Calderón de Puelles.  orcid.org/0000-0002-6968-5955 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Dra. Margarida María de Carvalho.  orcid.org/0000-0003-2558-4834 Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita filho. Brasil.

Dr. Luis Agustín Garía Moreno. Académico de número de la Real Academia de la Historia y Universidad Alcalá de Henares.

Dra. Graciela Gómez Aso.  orcid.org/0000-0002-8936-5422. Pontificia Universidad Católica Argentina, sede Buenos Aires. Argentina.

Dra. María Luz González Mezquita.  orcid.org/0000-0002-6013-7434 Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina.

Dr. Florencio Hubeňak. Pontificia Universidad Católica. Argentina.

Dra. Julia Pavón Benito.  orcid.org/0000-0001-5806-6094 Universidad de Navarra. España.

Dr. Mariano Pérez Carrasco. Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

Dra. Andrea Seri.  orcid.org/0000-0002-6861-9884. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Dra. Andrea Paula Zingarelli.  orcid.org/0000-0001-7384-6689 Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

PRESENTACIÓN

La Revista de Historia Universal es una publicación semestral desde 2020, que publica sus números en julio y diciembre.

Anteriormente, desde 1988 y bajo la dirección de la Dra. Nelly Ongay, la revista se editaba en forma impresa y con periodicidad anual.

En la actualidad, con la dirección de la Dra. Viviana Boch comienza una nueva etapa de publicación semestral con un nuevo Comité Editorial y actualizado Comité Científico Evaluador. Emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la difusión, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. La Revista de Historia Universal es una publicación académica impresa y electrónica del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

RHU es una REVISTA SEMESTRAL.

Posee un enfoque interdisciplinar y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y Ciencias Sociales.

La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

La Revista de Historia Universal es editada por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) de la Universidad Nacional de Cuyo.

PRESENTATION

The Journal of Universal History is a semi- annual publication since 2020, releasing its numbers on July and December.

Before, since 1998, under the direction of Nelly Ongay PhD, the journal was released annually, and edited in print version.

Nowadays, under the direction of Viviana Boch Ph D., a new phase begins, with a biannual publication, with a new Editorial Committee, and with an updated Committee of Scientific Assessment. The journal emerges with the aim of recreating and promoting a space for discussion, for theoretical debate, and for the constant historiographical revision of articles and research advances in the field of Universal History and related sciences.

The Journal of Universal History (RHU) is an academic publication, printed and electronic, belonging to the Institute of Universal History of Facultad de Filosofía y Letras, National University of Cuyo.

RHU is a biannual Journal. It has an interdisciplinary and transdisciplinary approach. It gathers works that tackle new lines of research from the area of Universal History and Social Sciences. The journal addresses professionals of History and social sciences: national and international researchers, teachers and students interested in the development of Universal History and related fields. The Journal is edited by the editorial of Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) of National University of Cuyo.

EDITORIAL

El presente número 27 consta de contribuciones científicas referidas al ámbito de la Historia Universal y ciencias afines. En ellas se abordan temas pertenecientes al mundo Antiguo y a la Modernidad.

Los artículos presentados pertenecen a: Fierro Alemán, Lía: *El caso de Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913)*; Calderón, Mariana: *El sentido místico del alfabeto hebreo según Jerónimo de Estridón*; Abdala, Francisca: *Esa horrible fortaleza de C. S. Lewis: un baluarte del espíritu*; Ceruti, María Constanza: *The symbolic dimension of mountains in Yukon: transformation stories, midnight hikes and glacial archaeology*.

Dra. Viviana Boch

Directora de la Revista de Historia Universal

EDITORIAL

This volume, number 27, presents scientific contributions dealing with the field of Universal History and related sciences. These latter approach issues belonging to the Ancient world and Modernity.

The articles included are written by: Fierro Alemán, Lía: *Batllismo, anarchism and socialism in Uruguay. The case of Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913)*; Calderón, Mariana: *The mystical meaning of the hebrew alphabet according to Jerome of Stridon*; Abdala, Francisca: *C. S. Lewis´s That Hideous Strength: a spirit´s stronghold : un baluarte del espíritu*; Ceruti, María Constanza: *The symbolic dimension of mountains in Yukon: transformation stories, midnight hikes and glacial archaeology*.

Vivana Boch PhD

Director of Revista de Historia Universal

Índice General

PRESENTACIÓN | PRESENTATION8

EDITORIAL | EDITORIAL10

ARTÍCULOS

Batllismo, anarquismo y socialismo en Uruguay. El caso de Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913) | *Batllismo, anarchism and socialism in Uruguay. The case of Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913)*
Lía Fierro Alemán 13

El sentido místico del alfabeto hebreo según Jerónimo de Estridón | *The mystical meaning of the hebrew alphabet according to Jerome of Stridon*
Mariana Calderón de Puelles 45

Esa horrible fortaleza de C. S. Lewis: un baluarte del espíritu | C. S. Lewis´s *That Hideous Strength: a spirit´s stronghold*
Francisca María Abdala 73

The symbolic dimension of mountains in Yukon: transformation stories, midnight hikes and glacial archaeology | *La dimensión simbólica de las montañas en Yukón: historias de transformaciones, caminatas de medianoche y arqueología de glaciares*
María Constanza Ceruti 109

Batlismo, anarquismo y socialismo en Uruguay. El caso de Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913)

*Batlismo, anarchism and socialism in Uruguay.
The case of Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913)*

Lía Fierro Alemán¹

Universidad de la República
Montevideo, Uruguay
liafierroaleman@gmail.com

Sumario: 1. Introducción. 2. Algunas precisiones previas. 3. Breve presentación del personaje. 4. Batlle y Ordóñez: “el hombre bueno”. 5. La reforma constitucional. 6. Candidato a diputado. 7. A modo de cierre.

Resumen:

Este artículo se focaliza en la trayectoria de Leoncio Lasso de la Vega, intelectual nacido en España que migró al Río de la Plata durante la segunda mitad del siglo XIX. Su derrotero fue observado atendiendo a tres aspectos fundamentales: el contacto mantenido con el presidente uruguayo José Batlle y Ordóñez, su cercanía frente al anarquismo de principios de siglo XX y sus disputas con el Partido Socialista de la misma época. Estos puntos

¹ Licenciada en Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República (Udelar), Uruguay. Maestranda en Ciencias Humanas en Historia Rioplatense por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Uruguay.

fueron analizados a partir de la prensa periódica de la época, con foco en los órganos *El Día* y *Salpicón*. A través de ellos, se consignó que Lasso de la Vega manifestó una particular relación entre el batllismo, el anarquismo y el socialismo del Novecientos, sectores que presentaban claros puntos de contacto, pero también hondas confrontaciones. En particular, se observó que aquella figura mantuvo una clara admiración por Batlle, aunque no se incorporó a su partido, sino que lanzó su propia candidatura a diputado. Asimismo, se analizaron las discusiones que Lasso de la Vega mantuvo con el socialismo partidario, al cual solía criticar, pero a cuyos integrantes buscó incorporar como adherentes de su candidatura independiente.

Palabras clave: batllismo, anarquismo, socialismo, Uruguay

Abstract:

This article focuses on the trajectory of Leoncio Lasso de la Vega; intellectual born in Spain who migrated to the Río de la Plata during the second half of the 19th century. Its course was observed according to three fundamental aspects; the contact maintained with the Uruguayan president José Batlle y Ordóñez; its proximity to the anarchism of the early twentieth century; and his disputes with the Socialist Party of the same time. These points were analyzed in the periodical press of the time, with a focus on the *El Día* and *Salpicón* organs. Through them, it was shown that Lasso de la Vega manifested a particular relationship between batllismo, anarchism and socialism of the Novecientos; sectors that presented clear points of contact, but also deep confrontations. In particular, it was observed that that figure maintained a clear admiration for Batlle, although he did not join his party, but launched his own candidacy for deputy. Likewise, the discussions that Lasso de la Vega had with socialism, which he used to criticize, but whose members he sought to incorporate as adherents of his independent candidacy, were analyzed too.

Keywords: batllismo, anarchism, socialism, Uruguay

Cita sugerida: Fierro Alemán, L. (2023). Batllismo, anarquismo y socialismo en Uruguay. El caso de Leoncio Lasso de la Vega (1910-1913), *Revista de Historia Universal*, 27, 13-43

1. Introducción²

La actuación del batllismo como movimiento político constituye, sin duda, uno de los tópicos que ha concitado mayor interés en la historiografía uruguaya. Aquel sector, nucleado en torno a las presidencias de José Batlle y Ordóñez –comprendidas entre los lapsos 1903-1907 y 1911-1915 -impulsó una larga serie de reformas sociales, económicas y políticas que suelen entenderse constitutivas de la construcción del Uruguay moderno³. A principios del siglo XX, aquel país se encontraba atravesando los efectos de su inserción en el sistema capitalista, transitando un tímido, pero constatable crecimiento de la actividad industrial, comprobando una propagación –no lineal, pero importante- del trabajo asalariado y conociendo una continua llegada de inmigrantes.

² El contexto sociopolítico aquí aludido se corresponde con el Novecientos en Uruguay. Este país, nacido a la vida independiente hacia la cuarta década del siglo XIX, con su primera constitución jurada en 1830, se encontró en sus primeras décadas de vida visiblemente atravesado por levantamientos armados y guerras civiles. Las primeras décadas del siglo XX han sido, frecuentemente, entendidas como un período en el cual se consolidó el Estado moderno en Uruguay, completando un proceso comenzado en la segunda mitad del siglo XIX. En 1904, se produjo una “guerra civil”, donde el gobierno de Batlle derrotó a las fuerzas que se levantaron en su contra. El fin de este enfrentamiento, en ocasiones, ha sido entendido como el inicio de un período de estabilización institucional, donde la inminencia de los levantamientos armados, sin desaparecer del todo, perdió su asiduidad anterior. Este proceso, sin ser lineal, debe ser aludido para comprender la significancia de las administraciones de Batlle.

³ El sector político liderado por Batlle se gestó en el marco del Partido Colorado -uno de los dos partidos uruguayos conocidos como “tradicionales”-, aunque presentó sus características distintivas. Como han mostrado Barrán y Nahúm (1982), empero, el nacimiento del batllismo como movimiento político diferencial dentro del coloradismo no resulta posible de determinar con precisión.

Al arribar Batlle al gobierno y consolidarse, progresivamente, un movimiento político nucleado en torno a su liderazgo, fue plantándose un amplio espectro de propuestas relativas a la situación social del país⁴. Los historiadores uruguayos José Pedro Barrán y Benjamín Nahum (1982) han abordado –entre muchos otros puntos- este fenómeno en su copiosa obra de ocho tomos, titulada *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. Allí, desentrañan distintos aspectos que compusieron al batllismo –o al “reformismo”, como prefieren llamarlo en ocasiones- y agrupan las distintas “reformas” que llevó a cabo.

Por la naturaleza acotada de este trabajo, no abordaremos aquí el vasto conjunto de obras historiográficas dedicadas al batllismo. Sin embargo, cabe remarcar que sus integrantes presentaron –con éxito variable- reiteradas propuestas de “reforma social”, orientadas a los trabajadores asalariados y otros grupos sociales que se entendían “débiles”. Asimismo, encarnaron una singular inspiración “moral”, marcadamente anticlerical, que, como han mostrado Barrán y Nahum (1982), cuestionaba convenciones sociales y hábitos de comportamiento de largo arraigo en prestigiosas instituciones.

Las raíces ideológico-filosóficas de las que abrevaron Batlle, el batllismo o los batllistas, fueron diversas, y no serán abordadas aquí en toda su extensión. De todos modos, cabe retomar lo planteado por el historiador uruguayo Gerardo Caetano (2011),

⁴ Sin ahondar en la totalidad de rasgos distintivos del batllismo, cabe apuntar que, entre otros aspectos, este movimiento se propuso acrecentar la actividad industrial local, aligerar la presencia británica en la economía uruguaya, expandir las funciones económicas y sociales del Estado, paliar las desigualdades sociales que se profundizaban a partir de la afirmación del capitalismo y consolidar una nueva “moral” secularizada.

quien reconoce en aquel movimiento de principios de siglo XX un marcado cariz republicano, aunque no monolítico ni ajeno a otras tradiciones.

En aquel contexto, además, el anarquismo conformaba un movimiento e ideología en creciente expansión. Sus postulados se difundían en Sociedades de Resistencia obreras, ateneos barriales y centros de intercambio intelectual. En gran medida –aunque no exclusiva-, esto fue estimulado por la llegada de inmigrantes, provenientes –sobre todo- de España e Italia, clima en el que se insertó Leoncio Lasso de la Vega.

Este intelectual, nacido en 1862, en Sevilla, migró hacia el Río de la Plata durante la segunda mitad del siglo XIX y se instaló en Uruguay. Su derrotero se caracterizó por una activa participación en –y fundación de- distintos medios de prensa, una sostenida producción poética y literaria, así como por la asunción de singulares posiciones político-ideológicas que revisten el foco central de este trabajo.

Esta figura participó de distintas publicaciones ácratas, se vinculó con destacados propagandistas libertarios, y dedicó varias páginas de sus propios órganos de prensa a difundir los fundamentos del anarquismo. En paralelo, sus editoriales aparecían en el diario *El Día*; órgano de prensa vocero del gobierno de Batlle. También, podía llegar a definirse “socialista”, aunque sin pertenecer al Partido homónimo, fundado en 1910. Este aparente sincretismo ambientaba duras críticas, pero también le permitía contactarse con figuras remitidas a distintos ámbitos y asumirse parte de climas ideológicos que en ocasiones se han entendido contradictorios. Incluso, luego de su deceso, en 1915, aparecieron

notas en su homenaje en medios de prensa de muy distintas extracciones.

A lo largo de estas páginas, se abordará precisamente el contacto que el intelectual mantuvo con el movimiento liderado por Batlle, con el anarquismo de los albores del siglo, y también, sus confrontaciones con el Partido Socialista (PS). Al ahondar en un caso particular, se observará la relación que batllistas, anarquistas, y también socialistas mantuvieron entre sí, refiriendo a sus convergencias, disputas y desencuentros, como parte de la gama “progresista” del Novecientos.

Cabe aclarar, además, que este artículo surge del interés por estudiar la experiencia de los anarquistas que se acercaron al reformismo batllista⁵. El caso de Lasso de la Vega, aun escasamente trabajado por la historiografía, puede ser entendido como un singular exponente de aquel lazo, aunque las formas de actuación política que el intelectual encarnaba lo dotan de un interés singular y ofrecen margen para abordar su especificidad.

El anclaje metodológico utilizado para abordar su trayectoria remite al análisis de discurso político, empleado a través de prensa de la época, con foco en los órganos *El Día* y *Salpicón*, el primero de ellos, vocero oficial del gobierno de Batlle y el segundo, dirigido por el propio Lasso de la Vega. La cronología establecida, asimismo, se fundamenta por la activa presencia que

⁵ En particular, este artículo se desprende de mi tesis de grado elaborada para la Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Uruguay. Algunos de los aspectos aquí trabajados se plasmaron en dicha tesis, aunque en esta ocasión he procurado incorporar nuevos datos y análisis.

esta figura tuvo en aquellas publicaciones entre los años 1910 y 1913.

2. Algunas precisiones previas

En un trabajo de 2018, el investigador Horacio Tarcus desplegó valiosos aportes para una “historia conceptual del socialismo” en el espacio rioplatense, remitida al lapso comprendido entre 1837 y 1899, con el objetivo de rastrear las formas en que el vocablo socialista/socialismo se empleó entonces. Al delinear sus objetivos, este autor plantea lo siguiente:

Las ideas no son (...) entes etéreos que se encarnan en agentes para ser actuadas y habladas, sino que son los hombres (y las mujeres, añadimos hoy) los que forjan, significan y resignifican determinados conceptos, solo que no lo hacen en las condiciones libremente elegidas por ellos, sino constreñidos dentro de un tiempo histórico y de un lenguaje dado, y en lucha permanente con otros productores de sentido. (Tarcus, 2018, p. 124)

En esta línea, afirmó que la historia del socialismo –y de otras corrientes ideológico-políticas, podríamos agregar aquí- siguiendo a Skinner,

es la historia de personas, de grupos, de partidos argumentando y disputando acerca de los sentidos de esa idea. Argumentaciones y disputas que no solo buscaban significar o re-significar los sentidos posibles de socialismo, sino que, al mismo tiempo, reclamaban autoridad para estas mismas personas, grupos o partidos. (Tarcus, 2018, p. 125)

Esta concepción ilumina el tema aquí trabajado, si entendemos que el uso de voces como “anarquismo” y “socialismo” puede

rastrearse en la producción de Lasso de la Vega. Como veremos, este se asumió, en distintas ocasiones, portavoz de aquellos términos, en constante tensión con otros de sus empleadores. Y, si bien este texto no pretende estrictamente presentar un análisis de los vocablos “anarquista”/”anarquismo” o “socialista”/”socialismo” desde la historia conceptual, puede estimular la reflexión sobre los modos en que aquellas definiciones eran invocadas en el Novecientos.

Cabe remarcar que sus declarados adherentes, además, presentaban claros puntos de contacto con el batllismo, lo cual ambientaba largas discusiones a la interna de los tres sectores. Los ya referidos Barrán y Nahum (1982) han reparado en los nudos convergentes que ubicaban a batllistas, socialistas y anarquistas como las fuerzas “progresistas” del Novecientos, cercanas por manifestar su rechazo a la Iglesia Católica y a las formas autocráticas de gobierno, por su predisposición a acercarse a “los de abajo” y por cuestionar los preceptos de la “moral dominante”, entre otros puntos. Según los autores, “un batllista podía terminar en socialista o un anarquista en batllista fácilmente”, aunque esta “posibilidad que se perdía, sin embargo, si se buscaba fusionar un movimiento con el otro” (p. 164).

Esta suerte de convergencia no parece ser un rasgo original del escenario político uruguayo. El historiador José Álvarez Junco (1986), al referirse al anarquismo de la España contemporánea, ha evidenciado lo siguiente:

Las fronteras de la realidad histórico-social son siempre más borrosas de lo que pueden hacer creer las etiquetas políticas. Sería, por ejemplo, interesante preguntarse si lo que clásicamente se llamaba anarquista era realmente distinto de un

republicano o de un ‘progresista’ en general. Porque los fenómenos históricos están tan impregnados por su entorno (...) que su absoluta originalidad es siempre problemática. (p. 191)

El hecho de que una figura como Lasso de la Vega se declarara anarquista y expresara, a su vez, admiración por Batlle, el líder de un movimiento como el batllismo, nacido *en* el Estado y percibido como *Partido de Estado*, resultaba llamativo, o incluso, intolerablemente contradictorio para varios actores de la época. Sin embargo, y en miras de la conocida diversidad que encierra la definición del anarquismo como movimiento, así como atendiendo a la propia naturaleza del reformismo batllista, no debe exagerarse su originalidad.

Por otra parte, el uso y significado de los vocablos “socialista”/”socialismo” aparejaban también sus dificultades. El PS se irguió sobre la segunda década del siglo XX como un actor de escaso éxito electoral, pero intensa actividad parlamentaria. Bajo la influencia de la Segunda Internacional, este partido procuraba modificar, mediante la vía legal, distintos aspectos relativos a la situación vital de los trabajadores, para lo cual el diputado socialista Emilio Frugoni ocupó un rol de suma relevancia.

En la prensa socialista, el debate con los anarquistas, quienes manifestaban descreer de la actividad parlamentaria, eran muy frecuentes, justificándose en claras diferencias doctrinales y en el interés por convocar, muchas veces, a un mismo conjunto de adherentes: los trabajadores asalariados. Asimismo, el PS mostraba notorias distancias frente al batllismo y le dedicaba duras críticas, pero exponía hacia él visibles puntos de contacto. Siguiendo a Barrán y Nahúm (1982), puede decirse:

para el Partido Socialista, el batllismo era en el peor de los casos un reformismo burocrático, y en el mejor, un movimiento que debidamente acicateado por los obreros y su vanguardia –el Partido Socialista–, prepararía el terreno a la “emancipación” de los trabajadores. (p. 162)

Para el batllismo, mientras tanto, “el ‘nuevo’ Partido Colorado hacía innecesaria la existencia del Partido Socialista ya que el batllismo había adoptado de él lo más sano y práctico” (Barrán y Nahúm, 1982, p. 162). Sin embargo, los autores muestran que existían claras similitudes programáticas en torno a cuestiones laborales, a la cuestión “agraria”, y a determinados cambios jurídicos a implementar en el ámbito Civil y Penal, entre otros puntos⁶.

Asimismo, los opositores al batllismo podían endilgarle al presidente o a otros miembros del movimiento –de forma despectiva– un cariz “socialista”, acusación que varios batllistas se encargaban de desmentir, pero que otros no asumían con tanto recelo. Eso se debía a que, como han mostrado Barrán y Nahum (1982), el propio batllismo contaba con alas a su interna, algunas más radicales que otras.

3. Breve presentación del personaje

El historiador uruguayo Carlos Zubillaga (2008) ha caracterizado a Lasso de la Vega como un “anticlerical decidido, periodista de aguda pluma, poeta de fácil versificación, crítico mordaz de las costumbres y los convencionalismos”, que solía pasear “su

⁶ Ver más en el apartado del libro comprendido entre las páginas 161 y 192.

bohemia” por los cafés de la ciudad (pp. 114-116). Además, ha destacado su actividad como polemista en distintas discusiones vinculadas al reformismo batllista gestado durante los albores del siglo XX. En concreto, afirma que Lasso de la Vega simpatizó entonces hacia el socialismo en gestación, pero sin incorporarse al Partido Socialista, y que vislumbró “la eficacia del posibilismo batllista, y la consagración del reformismo social por la vía electoral”.

Para 1910, el intelectual propuso incluso que los trabajadores conformaran un Partido para acompañar el regreso de Batlle a la presidencia: propuesta que causó grandes debates (Vidal, 2012, p. 80). Años antes, además, había apoyado al primer gobierno de Batlle en la guerra de 1904, e incluso escrito una obra al respecto, titulada *La verdad de la guerra en la revolución uruguaya de 1904*.

En otro trabajo⁷ se ha hecho alusión a algunas polémicas que encierra la definición político-ideológica del citado personaje. Algunos autores han señalado que Lasso de la Vega no adscribía su pensamiento a la doctrina anarquista (Vidal, 2012, p. 117), aunque otros lo han asociado al “anarco-batllismo” (Peterson, 2014, p. 127). Esta presunta indefinición era denunciada en la misma prensa del Novecientos, donde algunos órganos ácratas se quejaban de que Lasso de la Vega se presentara a sí mismo como anarquista mientras acompañaba las propuestas de Batlle. Sin embargo, el propio intelectual no parece haberse definido nunca como “anarco-batllista”.

⁷ Me refiero a la tesis de grado ya mencionada.

La particularidad de su trayectoria se detecta muy especialmente en la obra que Adolfo Agorio le dedicó en 1957, titulada *Lasso de la Vega y la ronda del diablo*. Allí, se puntualiza en el vínculo que el intelectual mantuvo con Batlle; se hace referencia a la participación de aquel en *El Día*, y al modo en que mantenían cierta admiración mutua. Según Agorio (1957), Lasso de la Vega admiraba de Batlle “la exaltación casi mística de la responsabilidad propia y el deseo enérgico de no compartir el gobierno con el enemigo para disimularse en los otros y atenuar así posibles errores” (p. 113). Además, el autor muestra que Lasso tenía presentes ciertas actitudes de Batlle, y rescata la peripecia de un anarquista de origen español a quien se le aplicó la ley de Residencia en Argentina⁸ y al que le impidieron desembarcar en Montevideo. Según la obra, fue el propio Lasso de la Vega quien informó a Batlle del caso, ante lo cual se procedió de inmediato a sancionar a los funcionarios responsables de haber impedido el arribo del ácrata. Asimismo, se muestra que Batlle estimulaba con énfasis la participación de Lasso en *El Día*, y le publicaba sus notas, aunque no siempre compartiera su contenido. De hecho, Agorio toma una frase presuntamente incluida en una carta enviada por el mandatario a Domingo Arena⁹ donde se afirmaba que *El Día* no podía estar sin Lasso, así como tampoco Lasso sin *El Día*, ante lo cual “...el sevillano retomó la pluma, porque su admiración por Batlle no conocía fronteras.” (Agorio, 1957, p. 111). Este tipo de alusiones permiten intuir que existía entre el

⁸ Ley aprobada en 1902, en Argentina, que se tradujo en una importante expulsión de anarquistas y socialistas de tal país. Muchos de ellos se instalaron en Uruguay.

⁹ Célebre figura política de la época, conocida por haber sido una de las “manos derechas” más claras de Batlle.

intelectual y el presidente un vínculo de considerable diálogo personal, sin que las consideraciones políticas de Batlle se mantuvieran siempre alineadas a las de Lasso de la Vega, y sin ser ello un impedimento para que este pudiese participar de los medios de prensa regulados bajo el liderazgo de aquel.

4. Batlle y Ordóñez: “el hombre bueno”

En 1903, Batlle asumió, por primera vez, la Presidencia de la República. Aquel mandato se vio sensiblemente atravesado por el levantamiento de Aparicio Saravia y la guerra estallada en 1904, en la cual el gobierno colorado resultó finalmente vencedor. Este enfrentamiento, empero, absorbió gran parte de la atención de la primera gestión del presidente, y aunque, una vez culminada, “no habían faltado iniciativas y anuncios de reforma, la sensación general era que Batlle había tenido que postergar el núcleo fundamental de sus iniciativas más transformadoras” (Caetano, 2011, p. 41).

Dicha figura regresó a la presidencia en 1911, luego de que el gobierno de Claudio Williman mediara entre su primer y segundo mandato. El previsible retorno de Batlle a la “primera magistratura” generó expectativas en variados círculos sociales, y polarizó las opiniones. Incluso, ocupó la atención de distintos anarquistas, muchos de los cuales se encargaron de mantener su ajenidad frente a “todo gobierno”, aunque visualizando que Batlle concitaba un visible apoyo entre los obreros. Cabe apuntar que el anarquismo, asumiendo manifestaciones diversas, conformaba entonces la vertiente ideológica en la que se identificaba la mayoría de los trabajadores asalariados organizados. En 1905, de

hecho, se había creado la Federación Obrera Regional Uruguay (FORU), de características muy similares a la Federación Obrera Regional Argentina (FORA) nacida en la vecina orilla unos años antes, y de extracción preponderantemente anarco-sindicalista.

En aquel contexto, Lasso de la Vega dedicó a Batlle sostenidos elogios. El *Semanario anticlerical Salpicón* –cuyos números aparecieron entre 1910 y 1911-, dirigido por él mismo, conformó un espacio destacado para la publicación de sus consideraciones políticas¹⁰. En las páginas de aquel medio, convivieron distintas formulaciones ideológicas de interés, no siempre de autoría de Lasso de la Vega, que incluyeron la defensa y exposición de fundamentos doctrinarios del anarquismo y también el apoyo al Partido Colorado, entendido, por excelencia, como “el partido liberal uruguayo”. A este respecto, un artículo allí publicado afirmaba que se debía ser “decididamente colorado liberal” o “socialista apoyando al coloradismo de Batlle”, cuestionando la “coalición liberal-socialista”¹¹.

En relación a la propia pluma de Lasso de la Vega, cabe retomar una de sus notas –ya trabajada por Peterson-, donde el sevillano se encargó de retratar la lucha internacional planteada entre la Iglesia y sus adversarios, entendida como un quiebre establecido entre una *Internacional negra* y una *Internacional blanca* -esta última, insignia del progreso-. Este quiebre era para Lasso de la Vega el más definitivo y crucial al que se enfrentaba la humanidad, donde la política, representante de “menudencias

¹⁰ Una de las investigaciones que más ha abordado este medio de prensa es la tesis doctoral de Lars Edward Peterson (2014).

¹¹ Esta coalición le permitió a Emilio Frugoni impulsar su candidatura a diputado.

locales y restringidas”, era incompetente. En este sentido, entendía que

la política, tal como se ejercita en todos los países, no merece el respeto de los hombres verdaderamente humanitarios. El progreso mundial depende, en primera línea, del choque de ideas internacionales, de aspiraciones internacionales, de intereses comunes a todos los hombres... (*Salpicón*, 9/11/1910).

En esta lucha, donde el progreso era asociado al “socialismo neto, más o menos avanzado, pero que prescinde de la Política, porque entorpece, empequeñeciéndolo, su ideal humanitario”, el intelectual se declaraba inclinado al hombre que había empezado “a cumplir buena parte” de sus aspiraciones y prometía continuar con ese programa “más humano que nacional”. Este hombre era Batlle, quien, lejos de dejarse absorber por la insignificancia de la política, encarnaba la lucha primera e internacional, en la que oficiaba como expresión del progreso. En tal sentido, el mismo artículo sostuvo:

Yo aspiraba al divorcio, y él [Batlle] lo realizó; yo aspiraba á la abolición de la pena de muerte y su gran corazón lo consolidó sin restricciones: yo condeno el atavismo caudillista—tenga el color que tenga—y él lo condena y lo combate: yo ambiciono el divorcio de la Iglesia sumisa, en un Estado realmente popular, y él es el único que, hoy por hoy, se atreve á plantear el problema y realizarlo. Este que os presento, no es el patriota político, sino el Hombre que aboga por soluciones de carácter mundial. (*Ibíd.*)

Este pasaje remite a los puntos que justificaban el acercamiento a Batlle y al marco ideológico habitado por Lasso de la Vega. Si se declaró adherente a la internacional representada por el

Socialismo neto, expresó también su deseo de que Batlle fuese netamente anarquista, señalando:

Quando le oigo llamar *anarquista* [a Batlle] por sus enemigos, como un terrible dicterio, yo exclamo en mi interior: “me alegre!”; ojalá pudiera serlo del todo, pero el anarquismo científico, -entiéndase bien- el de Bakunin; el de Kropotkin; el de Reclus. Cuando le oigo llamar *revolucionario*, *aplauzo*: porque esa palabra significa demoledor de instituciones decrepitas; edificador de monumentos de progreso; destructor de vicios ancestrales; el que en el campo de las ideas, destruye las carretas para implantar el ferrocarril y el aeroplano; el que abate la estatua de San Bernardo para erigir la de un Newton, del que limpia el hogar social de cucarachas y ratones, y coloca en vez del crucifijo, al símbolo incorpóreo de la Humanidad. (Ibídem)

Como puede verse, se plasmaba allí la aspiración de que Batlle fuese “anarquista del todo”; lo cual, de algún modo, afirmaba la misma inspiración libertaria de Lasso de la Vega.

Se apelaba, también, al término “revolución”, a la que se definió “sagrada” e inaplicable para los opositores a Batlle, los cuales encarnaban el “odio ancestral de la montonera, y la clerecía, contra la antorcha brillante que flamea sobre nuestras cabezas desde el doble punto de vista civil y religioso”. El conflicto planteado entre Batlle y sus opositores, se retrataba de la siguiente manera:

En estos momentos, no debe haber en el Uruguay más que dos partidos netamente marcados: los que amen al progreso, con Batlle, los que lo odien, frente a Batlle. Elija cada cual su puesto: con los búhos en la sombra, o con las águilas a la luz del sol, volando hacia las cumbres. (Ibídem)

Además, el intelectual dedicó grandes elogios al poeta Ángel Falco¹², y discutió con quienes cuestionaban la labor propagandística de éste. Según Lasso de la Vega, Falco escribía “en pro- no del hombre [Batlle]- sino de sus planes redentores”, lo cual necesariamente debía ir en sintonía con la Federación Obrera, ya que

Los obreros son amigos del que fue durante su presidencia siempre imparcial; árbitro sereno, respetuoso de los derechos del proletario (...) neutral en las contiendas particulares del capital y el trabajo. El más grande triunfo de la República uruguaya es, precisamente, esa actual fermentación de intereses opuestos, de ideales antagónicos, entre la sacristía y la escuela; y como el símbolo visible del ejercito de la luz es Batlle, contra él dirigen todos los enconos, todas las iras malsanas de la clerigalla y de la montonera. (Ibídem)

Según Lasso de la Vega, la presencia de insurrecciones opuestas al gobierno de Batlle podía llegar a justificar la acción obrera armada, con lo cual el intelectual se declaraba cercano a Falco, aseverando que así como este, “con bizarro gesto juvenil” afirmaba estar “dispuesto a desenvainar la espada que en otro tiempo usó”, él mismo estaba listo, “en honor” a sus canas y “para ennoblecerlas”, para descolgar la carabina que había usado “contra la última revolución anti-batllista” y “defender con ella el baluarte del progreso amenazado”. Estas alusiones nos permiten medir el alcance que la adhesión al batllismo asumía en estos casos, la cual, en aras de enfrentar a la oposición, podía fundamentar la toma de las armas.

¹² Figura de gran actividad propagandística y literaria, cercana a distintos círculos ácratas, que también se acercó a Batlle.

En el mismo semanario, el autor afirmó que “por única vez en su vida un hombre público lo había conquistado plenamente”. De este modo, sostuvo que otros gobernantes le habían despertado antes cierta admiración, pero en tanto meras “gigantescas estatuas, fuertes, inmovibles, bronceas, pero frías y rudas, demarcadoras de destinos, (...) sin que en sus semblantes rígidos brille el destello de la compasión, el rayo de la bondad que amorosamente sentencia” (*Salpicón*, 19/02/1911). Por el contrario, Batlle era un “hombre bueno”, y por eso lo había conquistado, apoderándose, según palabras de Lasso de la Vega, de su cerebro y su corazón. Las *alas* del líder reformista habían sabido “entreabrirse, ahuecarse, con plácida actitud, para cobijar y dar color al pueblo que gime en la intemperie su pobreza, y pide, para sus dolores de niño abandonado, la maternidad de la Justicia”. Batlle cumplía la misión “de irradiar calor y luz, luz para los cerebros, calor para los corazones”, y quienes se oponían a él, con “injusticia hartamente punible”; eran enloquecidos o mentirosos,

porque no han negado, ni podrán negar, que el concepto universal de progreso, aplicado a la nación uruguaya, ha encontrado en él [a Batlle] al único poderoso arquitecto capaz de levantar hoy ese patriótico edificio que con tanta ostentación dicen que aman. (Ibíd.)

Asimismo, se afirmaba que los opositores a Batlle serían refutados por el tiempo, y se les advertía que, como castigo, sus hijos serían “los primeros que ofrecerán respetuosamente su óbolo para erigir la estatua del sembrador de ideas”, dado que “los mismos apellidos de los contrincantes terminarían inscribiéndose humildes en el pedestal del prócer.” Una vez más, aparecía cierta

noción de determinación histórica, donde el curso temporal conduciría a ratificar los aciertos de Batlle.

Este tipo de alabanzas no se agotaron en el Semanario *Salpicón*. En marzo de 1911, con motivo del ascenso de Batlle a su segunda presidencia, Lasso de la Vega afirmó en la revista cultural *La Semana* que aquella gestión dejaría una honda huella en la historia, asociando al mandatario con la defensa de la paz, el arte, el progreso y la trasgresión de “viejos moldes”, siendo “...el guía, decidido y activo, de los ya iluminados, iluminador de los indecisos, evocador de magnas visiones que solo asustaron a los pequeños y explorador de sendas amplias y fáciles para todos, menos los paralíticos” (*La Semana*, 04/03/1911).

Había en sus artículos una recurrente invocación de la idea de “progreso”, en una suerte de elaboración filosófico-histórica donde Batlle era el capaz de representarlo en las condiciones concretas del Uruguay. La cristalización de un futuro “luminoso” era entonces encarnada por el líder reformista. Batlle implicaba la manifestación de una nueva forma de asumir la vida pública, que superaba vicios políticos, y se erigía como fuerza racional y buena. En esta línea, se lo concebía como una síntesis entre “cerebro y corazón”, que liberaba al pueblo de su “ignorancia” mientras repartía su bondad, su sensibilidad y su cercanía profunda frente a la pobreza y el padecimiento.

Además, la adhesión manifestada no solamente se ataba a una figura individual, sino al batllismo en sí, como sector que trascendía a su líder. Los elogios personales dedicados a Batlle se alternaron con manifestaciones plegadas no al hombre, sino a sus

ideas. Al menos, así se manifestó Lasso de la Vega en *El Día*, afirmando:

No existe en ninguna nación partido alguno que como el batllismo haya realizado en menos tiempo un programa más amplio, (...) un programa de mejoras trascendentes, que denuncia vicios políticos y sociales y propone reformas (...) Esto ha sido y es el batllismo; y así lo llamamos, no porque nuestras ideas sigan obedientes en pos de la persona, sino porque la persona, con clarísima visión, ha sabido sintetizar y encarnar nuestras ideas y hasta despertar otras nuevas, dentro siempre de esa comunidad de ideales que presta unidad, (...) creando el alma de partido, a ese potente Espíritu razonador y práctico, de que carecen los partidos de la Fe. (*El Día*, 28/01/1911)

En esta formulación, los opositores al reformismo aparecían diluidos en una sola fuerza entorpecedora, ignorante o mentirosa. De modo similar a Lasso de la Vega, el intelectual Froilán Vázquez Ledesma (hijo) advirtió también que los opositores a Batlle constituían una minoría “compuesta por sistemáticos siervos del odio del mal, venenoso, enfermo, hondamente cristiano (...)” (*El Día*, 6/02/1911).

5. La reforma constitucional

En 1911, siendo ya nuevamente presidente, Batlle retomó y reformuló algunas iniciativas de legislación social y reforma económica. Unos años más tarde, publicó en *El Día*, además, sus conocidos “apuntes”, donde propuso la consecución de una reforma constitucional, mediante la cual se creara un Poder Ejecutivo colegiado, que sustituyera a la figura del Presidente de

la República¹³. Este punto ocasionó fisuras aun en la interna del Partido Colorado, y justificó –aunque existieran más razones que le subyacían- la escisión de Pedro Manini Ríos, figura que conformó entonces su propio sector dentro del coloradismo.

Otro punto discutido entonces con vigor fue la posibilidad de separar la Iglesia y el Estado: fractura que la dirigencia batllista pregonó con especial ahínco, en un contexto donde el librepensamiento, furibundamente anticlerical, contaba con entusiastas manifestantes.

El interés por la reforma constitucional y la secularización situó a Lasso de la Vega en arduas polémicas. En *El Día*, llegaron a publicarse algunas discusiones que el intelectual mantuvo con figuras de la masonería, a la que él mismo pertenecía. En 1913, salió a la luz la queja de un masón, quien denunció que el intelectual sevillano estaba asociando a la reforma constitucional con la masonería (*El Día*, 23/07/1913). Ante ello, Lasso de la Vega manifestó su alegría por haber “sacudido los ánimos” con sus comentarios. Asumió entonces su condición de masón y sostuvo que la masonería no tenía “dogmas inmutables”, y al ser “progresista” y evolutiva”, podía solamente sustentar “principios axiomáticos de solidaridad humana; libertad igualdad, fraternidad”. Sin embargo, reconoció que, de profesar algún dogma, este era el de “no tolerar a la Iglesia como atentatoria de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad, y no solo no tolerarla, sino emplear todas las fuerzas, la inteligencia, el dinero y la

¹³ Hasta entonces, la Constitución vigente era la primera del Uruguay como país independiente, de 1830. Para ver más sobre los debates en torno a la reforma de la Constitución: Milton Vanger (2009). *José Batlle y Ordoñez. 1915-1917. “Humanizando el capitalismo”*: Uruguay y el Colegiado. Ediciones de la Banda Oriental.

acción, en el humanitario propósito de aniquilarla” (*El Día*, 26/07/1913). De algún modo, buscó entonces justificar el énfasis con que la masonería debía combatir a la Iglesia, lo que implicaba, para él, la consecución de una reforma constitucional¹⁴.

6. Candidato a diputado

En 1913, Lasso de la Vega dio a conocer su deseo de obtener una banca como diputado; revelación que fue retratada por él mismo como una suerte de epifanía personal. Al argumentar sus propósitos, afirmó que su edad iba informándole una creciente condición progresista, porque “cada nuevo descubrimiento en la serie de las ideas me enamora, y busco siempre la fe de erratas, para corregir, lo mejor posible, el texto, deficientemente redactado, de las creencias de los usos, de las leyes” (*El Día*, 10/09/1913).

En esta línea, afirmaba no casarse “con nada, ni con nadie, a base de indisolubilidad del matrimonio”, deseando ser diputado pero mediante una lista confeccionada a su parecer, que incluyera a “los compañeros” que “le gustaran” y fuese votada por quienes “no estén atados por prejuicios ni por intereses personales, los que no hayan jurado ante el altar los mandamientos de la Ley de Dios”.

La propia naturaleza de esta iniciativa expresa el modo en que el protagonista situaba su actividad política: una suerte de impulso individual, independizado de las estructuras político-partidarias.

¹⁴ Lamentablemente, no hemos ubicado mayores datos sobre el trayecto de Lasso en la masonería.

Era *El Día*, empero, el medio que solía utilizarse para difundir esta orientación. Según puede suponerse, esto resultaba convincente tanto a Lasso como al batllismo. Le daba al primero capacidad de difundir sus propuestas en un medio de prensa de alta circulación, y con cuyas orientaciones solía comulgar y, al segundo, la posibilidad de dar a conocer una iniciativa cercana a sus propuestas nodales, pero no enraizada en el coloradismo, dando margen para convocar a aquellos que se sintieran ajenos a los partidos políticos. Uno de los puntales de la iniciativa de Lasso de la Vega, de hecho, fue la distancia mantenida frente a la “lacría política” (*El Día*, 22/11/1913). Sin embargo, los actos públicos que comenzaron a impulsarse alrededor de su candidatura podían encontrar en la exaltación de la reforma constitucional, del ejecutivo colegiado, y del “Señor Batlle y Ordóñez”, algunas de las expresiones más vívidas de sus manifestantes (*El Día*, 28/11/1913).

Igualmente, se hizo énfasis en la independencia resguardada entre la actividad del intelectual y el coloradismo. De hecho, fue publicada en *El Día* una nota donde J. L. Antuña felicitaba la iniciativa de Lasso y le reconocía que, a pesar de integrar el Partido Colorado y de la “admiración” y “gran cariño” que sentía por dicho Partido, no podía “menos” que tributarle al susodicho “sincero elogio” por “su actuación en la actual lucha electoral”. (*El Día*, 17/11/1913)

Ahora bien, ¿quién sustentó aquella candidatura, que no se enmarcaba *orgánicamente* en el Partido Colorado?

En octubre de 1913, se consigna la conformación “espontánea” de un Comité de propaganda “para sostener y propagar la candidatura de Lasso de la Vega en las próximas elecciones,

formado por los ciudadanos Antonio Laitano, Manuel Manrique, Teodomiro Varela de Andrade, y otros” (*El Día*, 15/10/1913). Con el paso de los días, aparecieron en la prensa más avisos para notificar la conformación de núcleos de intelectuales en defensa de la iniciativa, como el reunido en el domicilio de A. Grijalbo en el barrio de la Aguada, con el cometido de “luchar afanosamente” por aquella candidatura. (*El Día*, 31/10/1913)

Los propósitos declarados por sus impulsores residían en “luchar por el pueblo y para el pueblo”, y combatir

a los conservadores porque temen al porvenir, al clericalismo porque quieren que vivamos en el pasado, adorando a una virgen de cartón y a un cristo de madera; a la burguesía porque nos explotan y aman a la esclavitud, y a todo, también, lo que se interponga en el camino de la evolución. (*El Día*, 10/11/1913)

En noviembre, se dio a conocer una lista de nombres –aprobados por “la última reunión pro-candidatura Lasso de la Vega”- que proponía al intelectual como primer candidato a Representante. Encabezando el orden, aparecía, naturalmente, Lasso de la Vega, seguido por Froilán Vázquez Ledesma (hijo), Eduardo Artecona, Fernando Collazo, Justo Deza, Ángel Falco, Teodomiro Varela de Andrade y, sorprendentemente, Emilio Frugoni (*El Día*, 15/11/1913). Nucleaba también a otros nombres relevantes, como el del socialista Celestino Mibelli, hecho que generó intensa polémica.

Las quejas por la integración de esta lista no tardaron en aparecer. Cinco días después de publicada, se replicaba –también en *El Día*-, la denuncia de una serie de firmantes que rechazaban su propia inclusión en ella. Según afirmaban, estos no habían avalado su participación en la lista, lo cual se interpretaba como

“una maniobra tendiente a producir confusiones entre los ciudadanos dispuestos a votar por el Partido Socialista”. En esta línea, los firmantes aclaraban no aceptar “el contacto, aunque solo sea en una nómina, con elementos que perjudican la causa del proletariado pretendiendo entorpecer la marcha de nuestro partido, que es el partido político de la clase obrera del país” (*El Día*, 20/11/1913).

Este tipo de confrontaciones entre el intelectual y el PS fueron recurrentes. Incluso, Lasso de la Vega solía elogiar al gobierno de Batlle y deslizaba la idea de que éste era “más socialista” que los socialistas (*El Día*, 4/10/1913), lo cual fue advertido por Frugoni, quien se quejaba de que Lasso de la Vega afirmara que Batlle era más socialista que él.

El énfasis en el carácter “socialista” del presidente, ilustra los modos en que algunos de los propios admiradores de Batlle lo ubicaban político-ideológicamente. Asimismo, el hecho de que Lasso buscara incluir en la nómina de sus impulsores a reconocidos integrantes del Partido Socialista, expresa los modos en que tendió –de un modo, quizá, oscilante- a ubicar su propuesta en un espectro asimilable al socialismo partidario.

Celestino Mibelli, incluso, publicó una nota en *El Día* para criticar a Lasso de la Vega, afirmando que mientras este esperaba que lo votaran “anarquistas y blancos”¹⁵, “los socialistas quieren ser votados por socialistas”. En esta línea, afirmaba que si Lasso, que “era socialista”, no hubiera manifestado “asco por las

¹⁵ *Grossomodo*, y sin ahondar en una trama intrapartidaria de gran complejidad, debemos apuntar que los “blancos” aludidos eran tradicionales opositores del coloradismo a los que, según Mibelli, Lasso de la Vega buscaba conquistar de todos modos.

diputaciones socialistas”, los propios socialistas “le hubiésemos proclamado como uno de los primeros. Y esto por la sencilla razón de que tiene derecho a serlo” (*El Día*, 8/10/1913). De este modo, se puso en discusión el significado de “ser socialista” y la conducta que los socialistas, en tanto tales, debían adoptar.

El mismo Lasso de la Vega llegó a referirse al “mal llamado Partido Socialista”, sosteniendo que, al lanzarse como diputado, la prensa de dicho partido había dejado

por un momento de insultar a Batlle como Presidente y de insultar a EL DÍA como diario burgués, para insultarme a mí, suponiéndome complicidades y “trapisondas” (textual) con el bureau presidencial y con los centros policiales para desintegrar los batallones disciplinados del socialismo. (*El Día*, 22/11/1913)

Además, reconoció haber incorporado nombres del PS a su lista, al haber comprendido que para candidatearse “no podía ir solo”, ya que necesitaba noventa y tres acompañantes, por lo que si bien él mismo “era el pavo de la boda (...) hacía falta el relleno”. Fue entonces que, según declaraba, “se reunieron mis amigos, los que querían nombrarme a mí, solamente a mí, pero obligados por la ley de elecciones se echaron a buscar el lastre necesario para completar los noventa y cuatro de la lista.” Entonces, “empezaron por elegir a nuestros íntimos, a aquellos en quienes podíamos depositar plena confianza, y se asoció a la que ya no era ‘mi candidatura’ sino ‘nuestra’ candidatura los nombres pulcros, inmaculados, limpios de toda lacra política”, como Froilán Vázquez Ledesma (hijo), Fernando Collazo, Justo Deza, Varela de Andrade, Ángel Falco, el doctor Artecona, Enrique Casaravilla Lemos, Alberto Scarabino, Andrés Delfino, etc. Según Lasso, eran estos los únicos nombres que, de no impedirlo la ley de elecciones,

hubieran conformado la lista. Sin embargo, “esclavos, por desgracia, de la imposición legal y siendo muy limitado el total de los nuestros, verdaderos candidatos tuvimos que buscar el número suficiente para llenar la oficinesca lista”. ¿A dónde ir a buscar nombres?, se preguntaba entonces: “¿acaso entre los colorados, los blancos, los católicos o en la guía telefónica?”.

Finalmente, reconocía que los elegidos eran los que “creíamos que por llamarse socialistas serían nuestros correligionarios”. La dinámica electoral imponía que, para “rellenar el pavo”, el único camino posible consistiese en “colocar a la cabeza nuestros elegidos y copiar luego, casi íntegra, la lista de nuestros pseudo correligionarios”.

De este modo, asumió de forma explícita que los integrantes del PS eran, por llamarse de tal modo, los participantes del escenario político-partidario que más se acercaban a las inclinaciones de su candidatura. Sin embargo, el claro conflicto de intereses que enfrentaba al partido con la propuesta de Lasso de la Vega se puso de manifiesto de forma reiterada.

7. A modo de cierre

En las páginas anteriores, se han abordado diversos aspectos relativos a la trayectoria político-intelectual de Leoncio Lasso de la Vega. Esta figura, de origen sevillano, se instaló en el Uruguay y ejerció allí una labor cultural y periodística destacada, incorporándose a –y ambientando en sí misma- distintos debates en torno al clima político del país. En este tránsito, el intelectual sintonizó expresamente con el anarquismo, y también con las propuestas de José Batlle y Ordóñez, quien ocupara, durante el

grueso de nuestro lapso de estudio, la Presidencia de la República. El anticlericalismo profesado por el mandatario, sus propuestas de extracción “moral” o su campaña de legislación obrera fueron algunos de los puntos que justificaron este acercamiento simultáneo.

Sin embargo, Lasso de la Vega no se incorporó formalmente al Partido Colorado, sino que lanzó sus propias iniciativas políticas, manteniéndose al margen de los espacios de participación propiamente ofrecidos por el batllismo. En esta línea, buscó integrar la Cámara de Representantes mediante una candidatura confeccionada por figuras allegadas, que declaraban descreer de “la lacra política”, y procuró incorporar –al parecer, sin consenso– a algunos socialistas entre sus adherentes, aunque esto le valió severas críticas.

Los integrantes del PS visualizaron en la campaña de Lasso de la Vega una estrategia para captar a sus potenciales votantes y se quejaron de que el intelectual de origen sevillano se llamara a sí mismo socialista. Algo similar –aunque sin implicancia electoral– parece haber sucedido con ciertos grupos anarquistas, disconformes ante el hecho de que Lasso de la Vega se imputase a sí mismo calidad de anarquista.

En suma, esta particular trayectoria ilustró y alimentó algunos grandes debates del Uruguay del Novecientos. La relativa cercanía que anarquistas, batllistas y socialistas trazaron entre sí tuvo como contraparte –o elemento constitutivo– una larga polémica en torno a la forma en que los “fieles” representantes de cada corriente se debían comportar, así como en torno al grado de compatibilidad de aquellas entre sí.

Los cruces y contactos aludidos permiten visitar el presunto espectro “progresista” del Novecientos, así como la gama de “izquierdas” que aquel escenario presentaba en relación directa con él. También, aporta claros insumos para pensar en algunas formas de participación política que se mantuvieron al margen de las estructuras partidarias más numerosas, pero en diálogo directo con ellas.

Referencias bibliográficas

- Agorio, A. (1957). *Lasso de la Vega y la ronda del diablo*. Libreros editores.
- Álvarez Junco, J. (1986). El anarquismo en la España contemporánea. *Anales de Historia Contemporánea*, 5, 189-200.
- Antuña, J. L. (1913, 17 de noviembre) Candidatura Lasso de la Vega. Una carta de J. L. Antuña. *El Día*, 6.
- Barrán, J. P. y Nahum, B. (1982). *Batlle, los estancieros y el imperio británico. Tomo 3. El nacimiento del batllismo*. Ediciones de la Banda Oriental.
- Caetano, G. (2011). *La República Batllista*. Ediciones de la Banda Oriental.
- El Comité (1913, 10 de noviembre). Candidatura Lasso de la Vega. Del Comité de la Aguada. *El Día*, 7.
- Frugoni, E. et. al. (1913, 20 de noviembre). Candidatura Lasso de la Vega. Denuncia de cincuenta y cuatro candidatos. *El Día*, 8.
- Lasso de la Vega, L. (1910, 9 de noviembre). Batlle y la política. *Salpicón*, 2-3.
- Lasso de la Vega, L. (1911, 28 de enero). Los partidos políticos. *El Día*, 3.

- Lasso de la Vega, L. (1911, 19 de febrero). Batlle y Ordóñez. *Salpicón*, 2.
- Lasso de la Vega, L. (1911, 4 de marzo). La historia futura. Como juzgará a Batlle y Ordóñez. *La Semana*.
- Lasso de la Vega, L. (1913, 26 de julio). La Masonería y la reforma. Réplicas, noticias y comentarios. *El Día*, 7.
- Lasso de la Vega, L. (1913, 10 de setiembre). Mi candidatura. *El Día*, 6.
- Lasso de la Vega, L. (1913, 4 de octubre). Con “El Socialista”. *El Día*, 5.
- Lasso de la Vega, L. (1913, 22 de noviembre). Candidatura Lasso de la Vega. Con motivo de una protesta. *El Día*, 6.
- Mibelli, C. (1913, 8 de octubre). Aclarando. Con Lasso de la Vega. *El Día*, 8.
- Peterson, L. E. (2014). *In the shadow of Batlle: Workers, State Officials and the creation of de welfare state in Uruguay, 1900-1916* [Tesis de Doctorado, Universidad de Pittsburgh]. Repositorio institucional de la Universidad de Pittsburgh. http://d-scholarship.pitt.edu/21263/2/In_the_Shadow_of_Batlle.pdf
- S/d (1913, 23 de julio). La Masonería y la Reforma. Carta abierta dirigida a Lasso de la Vega. *El Día*, 7.
- S/d (1913, 15 de octubre). La candidatura Lasso de la Vega. Un comité de propaganda. *El Día*, 5.
- S/d (1913, 31 de octubre) Candidatura Lasso de la Vega. *El Día*, 7.
- S/d (1913, 15 de noviembre) Candidatura Lasso de la Vega. Las proclamaciones. *El Día*, 6.

S/d (1913, 28 de noviembre) Candidatura Lasso de la Vega. La conferencia de anoche. *El Día*, 8.

Tarcus, H. (2018). Aportes para una historia conceptual del socialismo en el espacio rioplatense. (1837-1899). *Revista Conceptos Históricos* 4(5), 122-178.

Vázquez Ledesma (hijo), F. (1911, 6 de febrero). Batlle. *El Día*, 3.

Vidal, D. (2012). *Ensayo y aborto de la primera revolución obrera en el Uruguay*. En: Fernández, G., Vidal, D., *Orígenes del Movimiento Obrero y la 1 Huelga General en Uruguay* (pp. 61-128). Editorial Aportes.

Zubillaga, C. (2008). *Perfiles en sombra: aportes a un diccionario biográfico de los orígenes del movimiento sindical en Uruguay (1870-1910)*. FHCE.

El sentido místico del alfabeto hebreo según Jerónimo de Estridón

*The mystical meaning of the hebrew alphabet
according to Jerome of Stridon*

Mariana Calderón de Puelles¹

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina
mcalderondepuelles@yahoo.com.ar

Sumario: 1. Introducción. 2. La lengua de Moisés. 3. El hebreo bíblico de Jerónimo. 4. El sentido místico del alfabeto hebreo según San Jerónimo. 4.1. Una carta para Paula. 4.2. Las fuentes de San Jerónimo. 5. El alfabeto y la Cábala. 6. Conclusiones.

¹ Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Magíster en Literatura Hispanoamericana. Profesora y Licenciada en Letras por la UNCuyo. Profesora titular efectiva de Lengua y Literatura Latina I y de Literatura Latinoamericana I de la carrera de Letras, FFyL (UNCuyo). Miembro de la Comisión de la Carrera de Doctorado Personalizado en Letras de la FFyL (UNCuyo). Directora del Centro de Edición de Textos Hispanoamericanos (CETHI), en el que se desempeña como editora de textos. Ha dirigido y codirigido catorce ediciones de textos literarios y críticos. Secretaria académica de la Cátedra Libre Mundo Antiguo (CALIMA), donde participa en la organización de simposios, cursos y conferencias sobre la historia antigua y tardoantigua y sus proyecciones en la modernidad. Secretaria de la Asociación de Estudios Interdisciplinarios sobre Europa (ADEISE) donde realiza tareas relacionadas con la promoción de los estudios europeos y la realización de congresos bianuales sobre la temática. Autora de numerosos artículos de su especialidad en revistas académicas, de trabajos de crítica literaria y ediciones revisadas, anotadas y comentadas.

Resumen: este artículo es producto de una investigación originada por la lectura de la *Carta 30* de Jerónimo de Estridón a Paula, donde el primero explica a la matrona el sentido místico del alefato. El objetivo del trabajo ha sido analizar la interpretación del alefato de San Jerónimo para dar cuenta del posible origen de esa hermenéutica, de la trascendencia exegética de la misma y compararla con la interpretación cabalística posterior. Se ha partido de ciertas distinciones convenientes: el origen y naturaleza del alefato y su trascendencia en la literatura bíblica y en la tradición judeo-cristiana para comprender la escueta interpretación jeronimiana. Respecto de esta última, se han propuesto algunas fuentes de las que el Estridonense pudo abreviar para llegar a tal conocimiento. Por último, se analiza la posterior interpretación que del alefato dio la Cábala judía a la luz de uno de sus especialistas.

Palabras clave: alefato, Salmo 118, carta 30, Jerónimo de Estridón,

Abstract: This article is the result of a research prompted by the reading of Jerome's Letter 30 to Paula, in which the first one explains to the matron the mystical sense of the alphabet. This work aims at analyzing Jerome's interpretation of the alphabet so as to expound the possible origin of Hermeneutics, its exegetical transcendence, and compare it with the later kabbalistic interpretation. Certain convenient distinctions are made as a starting point: the origin and nature of the aleph-bet, his transcendence in Biblical literature and in the judeo Christian tradition, in order to understand the succinct interpretation by Jerome. Regarding the latter, some sources have been propose which the Saint may have known. Finally, there is an analysis of the later interpretation the Jewish Kabbalah made of the aleph bet, under the view of one of its specialists.

Keywords: Aleph bet, Psalm 118, Jerome of Stridon

Cita sugerida: Calderón de Puelles, M. (2023). El sentido místico del alfabeto hebreo según Jerónimo de Estridón, *Revista de Historia Universal*, 27, 45-72

1. Introducción

El presente trabajo tiene por objeto el análisis de la *Carta 30*² de Jerónimo de Estridón, en la que el Doctor Máximo da, de modo lacónico y sin aclarar fuentes, el significado místico del alfabeto hebreo o alefato.

Difícil resulta para los especialistas describir el idioma hebreo de los textos bíblicos premasoréticos³, aquellos que San Jerónimo tuvo en sus manos para elaborar la traducción latina de la *Vulgata*. Para Sáenz Badillos (1975, p. 107), las traducciones al griego y al latín de los Textos Sagrados, hechos desde la versión griega de los LXX (s. III a C.) a la *Vulgata* de San Jerónimo (s. IV d. C.) pueden servir de base de interpretación para dicha empresa, en tanto que la ausencia de vocalización de los textos hebreos antiguos puede salvarse, en cierto modo, con el trabajo de traducción de quienes sí conocieron el idioma de boca de los propios hebreos con quienes estudiaron. Tal el caso de Símmaco, Aquila, Teodoción y, por supuesto, Jerónimo.

La lengua hebrea es un dialecto semítico que se hablaba en la región conocida como Canaán, emparentado con el fenicio. Aun cuando no se pueda precisar con datos demostrables el origen de este idioma y, mucho menos, la relevancia de su alfabeto (*alefbet* o *alefato*), es cosa cierta que el Pentateuco fue escrito por Moisés

² Se sigue la versión de las Obras Completas de San Jerónimo de la BAC (2012) tomo Xa I. pp. 262-267, traducción de Juan Bautista Valero.

³ El texto masorético es la versión hebraica del Tanaj usada oficialmente entre los judíos. En el cristianismo, se utiliza con frecuencia como base para las traducciones del Antiguo Testamento. Fue compuesta, editada y difundida por un grupo de hebreos conocido como masoretas entre los siglos VI y X. Contiene variantes, algunas significativas, respecto de la versión griega llamada *Septuaginta*, pues los masoretas expurgaron del texto muchas alusiones de sentido típico que señalaban a la persona del Jesucristo histórico (Cfr. Martín Contreras y Seijas de los Ríos, 2012, pp. 51-60).

entre el siglo XV y el XIV a. C.⁴, aunque en una lengua bastante distinta de lo que sería el hebreo de Canaán, lo que remarca un aspecto obvio pero digno de destacar: que Moisés usó un sistema para escribir, tal como se lee en *Éxodo XXIV, 1-18*.

Si había lenguas con alfabetos anteriores al hebreo, como se afirma del fenicio, ninguna de ellas dio a luz la obra que sí dejó el hebreo; si el alefato no fue el primero en su especie, es claro que fue el primero que se usó para dar vida a un Libro que, para la tradición judeo-cristiana es escrito por hombres e inspirado por Dios mismo⁵, y solo esto hace de aquella lengua un idioma absolutamente particular.

⁴ En esta aseveración, seguimos la declaración de la Comisión Bíblica del Vaticano de 1906, aun cuando somos conscientes de que la "Alta Crítica" alemana rechaza dicha afirmación, pues niega la autoría mosaica y propone el siglo VI como el más antiguo para datar el Pentateuco (Cfr. Calderón, M. y Calderón, E. M., 2021, pp. 18-23).

⁵ A lo largo de la Biblia aparecen más de 400 citas en las que se afirma que el Autor principal e inspirador de ella es el mismo Dios: Cfr: 2 Timoteo 3:16: las Escrituras son "inspiradas" por Dios. Asimismo, se afirman las palabras "Así dice el Señor". Son numerosas las veces en que la Biblia se refiere a sí misma como la Palabra de Dios (Cfr: Salmo 119; Proverbios 30:5; Isaías 40:8; 55:11; Jeremías 23:29; Juan 17:17; Romanos 10:17; Efesios 6:17; Hebreos 4:12). Se dice que la Biblia procede de la boca de Dios (Deuteronomio 8:3; Mateo 4:4). Resulta interesante cómo Pedro (2 Pedro 1:21) describe el proceso de inspiración de la Sagrada Escritura: "porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo". El profeta Jeremías revela que mediante la inspiración divina Dios quería comunicarse a los hombres y, dicha inspiración era una suerte de compulsión para escribir el mensaje de Dios: "Había en mi corazón como un fuego ardiente metido en mis huesos; traté de sufrirlo, y no pude" (Jeremías 20:9). No había forma de escaparse; Dios quería comunicarse, y por eso Jeremías tuvo que escribir. Pablo afirma: "Hermanos: Hágoos saber que el Evangelio, que yo os he predicado, no es invención humana: pues no lo he recibido ni aprendido yo de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Porque habéis oído contar el modo con que en otro tiempo vivía yo en el judaísmo, con qué saña perseguía a la Iglesia de Dios y la desolaba, y me señalaba en el judaísmo más que muchos contemporáneos y paisanos míos, siendo en extremo celoso de las paternas tradiciones. Mas, cuando plugo a Aquél que me separó desde el vientre de mi madre y me llamó con su gracia, el revelarme a su Hijo, para que le predicase a los gentiles, al punto, y sin guiarme de la carne ni de la sangre, ni pasar a Jerusalén en busca de los Apóstoles anteriores a mí, me fui a la Arabia, de donde volví otra vez a Damasco. Tres años después me fui a Jerusalén para visitar a Pedro, y estuve con él quince días. Y no vi a más Apóstoles sino a Santiago, el primo del Señor. De todo esto que os escribo, pongo a Dios por testigo de que no miento (Gal. 1, 11-20).

Cuando Jerónimo de Estridón concibió la empresa de preparar una versión latina de la Biblia entera, supo que debía traducirla de los textos hebreos. No se trataba de sospechar de la traducción de los LXX, sino que esta se encontraba incompleta y con muchas lagunas producidas a causa del reemplazo de fragmentos perdidos por otras traducciones, como las de Teodoción, según afirma el mismo Estridonense.⁶ Por otro lado, las traducciones latinas que existían para su época eran exclusivamente para lectores que no accedían al griego y, mucho menos, al hebreo, pero que no resistían las exigencias críticas de un filólogo de fuste como el Estridonense.

En la epístola 18 b *Ad Damasum*⁷, del año 381, San Jerónimo muestra las fuentes bíblicas que maneja: la *Septuaginta*, la de Áquila, la de Teodoción, la de Símaco y la Héxapla de Orígenes. Es decir, cinco versiones griegas y una hebrea. No podemos saber si todo ello lo tenía en la Héxapla o si tenía todas las versiones por separado y además la Héxapla, pues la edición de Orígenes ofrecía todo el *Antiguo Testamento* en seis columnas: versión antigua en hebreo o *Torah*; versión hebrea pero con caracteres griegos para facilitar la pronunciación; texto de la Septuaginta; traducción de Áquila de Sinope, considerada como excesivamente literal; texto de Símaco el ebionita, versión elegante pero muy libre; texto de Teodoción que sirvió para llenar las lagunas de la Septuaginta. Por tanto, la versión hebrea que manejaba era, muy posiblemente, la que había transcrita Orígenes en su Héxapla, lo que hacía depender el texto hebreo no tanto de Orígenes sino de sus copistas.

⁶ San Jerónimo explica el estado de la Septuaginta y las otras versiones griegas en su carta 18B.

⁷ Op Cit. pp. 111-117

Por otro lado, la *Septuaginta* era considerada por los Padres de la Iglesia (Orígenes, San Juan Crisóstomo, San Agustín, entre otros) como una versión inspirada, sin embargo, para la época de San Jerónimo se habían hecho gran cantidad de copias y los originales ya casi estaban destruidos. Las copias ofrecían una variedad de diferencias entre ellas, lo que obligaba a recurrir permanentemente al texto hebreo.

Cuando acometió la tarea de la versión latina, tuvo no pocos detractores, pues se consideraba que los textos sagrados debían permanecer en griego, en la versión de los LXX. El mismo Agustín de Hipona creyó inoportuna una traducción al latín, aunque después de vistos algunos textos del Estridonense, cambió de opinión⁸.

La cuestión era que, decidirse sobre una versión latina apta para la exégesis, exigía el dominio del hebreo y del griego. Los principios sobre la buena traducción pueden seguirse en las cartas 57, a Pammaquio y en la 106 a Sunia y Fretela. Según el Doctor Máximo: “Un traductor inteligente debe traducir con propiedad en su lengua los idiotismos de la lengua extranjera” (Carta 57, 3)⁹, sin fidelidad pedante y servil y sin la liberalidad de un texto paralelo.

Para su empresa, acudió directamente a los maestros hebreos, en muchos casos los mismos rabinos de Jerusalén, y leyó con ellos todo el Antiguo Testamento. Según cuenta en la Carta 26 a Marcela, leía comparando con la Hécapla, por el temor a que los rabinos hubieran corrompido el texto para negar al Cristo

⁸ La disputa sobre la conveniencia o no de una versión latina puede seguirse a partir de algunas epístolas entre Agustín y Jerónimo, especialmente las cartas 56 y 104.

⁹ La traducción es nuestra.

Mesías¹⁰, pero advirtió que no era así. Tan ardua fue la tarea que poco a poco fue perdiendo la vista, de manera tal que muchos de sus escritos, sobre todo los últimos, fueron dictados.

Las extensas clases que tomó de los rabinos, no sólo lo hicieron especialista en la lengua hebrea, sino también conocedor de muchas tradiciones rabínicas, como la que expondremos en este trabajo, a saber: el sentido místico del alfabeto hebreo.

2. La lengua de Moisés

Según el relato bíblico, a los tres meses de haber cruzado el Mar Rojo, los hebreos llegaron al desierto de Sinaí y acamparon frente a una montaña en la que Yahvé dictó a Moisés las leyes y fijó su alianza (Ex. 19-31). De este libro, nos interesa particularmente el capítulo 24, del que extraemos los siguientes versículos:

Entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahvé; y levantándose muy de mañana, erigió al pie del monte un altar... (Ex. 24, 4)¹¹

Después tomó el Libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo... (Ex. 24, 7)

Después dijo Yahvé a Moisés: ´sube al monte, hacia Mí y permanece allí, y te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos que tengo escritos para instrucción de ellos´. (Ex. 24, 12)

Según relata la Sagrada Escritura (Ex. 23) Moisés permanece en la presencia de Yahvé cuarenta días y cuarenta noches y el pueblo,

¹⁰ Ya hemos dicho que esa tarea fue realizada posteriormente por los masoretas, por lo que tenía razones San Jerónimo para sospechar.

¹¹ Usamos la versión española de la Biblia de Monseñor Juan Straubinger (1948).

viendo que el patriarca tardaba mucho en bajar, construye y adora un becerro de oro. Cuando Moisés baja del monte con las tablas en los brazos, sabiendo lo que el pueblo infiel ha hecho porque Yahvé se lo ha revelado, rompe las tablas contra el pie del monte. De dichas tablas dice el texto bíblico: “Las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios, grabada sobre las tablas” (Ex. 32: 16).

Después de haber sido castigado el pueblo, Yahvé pidió a Moisés que tallara otras dos tablas y subiera al monte porque nuevamente escribiría sobre ellas los mandamientos (Ex, 34, 1-11). Así hizo Moisés y pasó otros cuarenta días y cuarenta noches y bajó con las tablas escritas por Yahvé y estas se guardaron en el arca que fue construida según las instrucciones de Dios para tal fin.

El *Éxodo* testimonia dos escritos: el de Moisés y el de Yahvé. El primero guarda las palabras dichas por Dios a Moisés antes de subir al monte y es llamado el *Libro de la Alianza*. El segundo, son dos tablas talladas por Yahvé y contienen el decálogo.

¿En qué lengua escribió Moisés y en qué lengua escribió Yahvé? Teniendo en cuenta que Moisés se formó en Egipto y nada menos que en la corte del faraón, es lógico pensar que su idioma era el egipcio de aquellas épocas. Por otro lado, el pueblo de Israel llevaba en Egipto un cautiverio de numerosos años, pero es posible que conservaran, junto con sus costumbres y su religión, heredada de Abraham, su lengua. Es muy probable que Moisés manejara dos idiomas: el egipcio y el hebreo, que quizás haya aprendido antes de huir al desierto, cuando visitó a sus hermanos, los hebreos y “vio cuánto padecían” (Ex, 2, 11).

En un interesante artículo, Juan Pablo Vita (2005) analiza los primeros códigos de escritura y los agrupa de la siguiente manera:

el jeroglífico egipcio, el cuneiforme mesopotámico y el alfabético protosinaítico. La diferencia cualitativa entre los dos primeros y el tercero es inmensa, habida cuenta que el sistema alfabético sólo necesita un puñado de veinte o treinta signos para poder escribir todos los mensajes que se requieran. Según Vita, se denomina escritura protosinaítica a una hipotética escritura que tiene, actualmente, un testimonio de treinta tablillas halladas en la zona del desierto de Sinaí. Esas inscripciones son del tipo pictográfico, pero, según el egiptólogo Gardiner (1916), muchos de sus signos guardan una relación estrecha con el idioma egipcio del II milenio a.C. y otros están relacionados con lenguas semíticas. Para el egiptólogo, las inscripciones serían la base alfabética del hebreo y del fenicio. Vita (2005) propone la afirmación de Briquel-Chatonnet, según la cual, las inscripciones pueden datarse en el 1600 a. C. y, si bien no pueden leerse ni interpretarse, muestran el origen de un sistema alfabético de escritura, por tanto, el alfabeto sería un instrumento nacido en el Sinaí.

Para Vita, queda un punto sin resolver:

La relación entre la escritura proto-sinaítica y el sistema de escritura egipcio está hoy fuera de duda. El problema que se plantea es cuándo datar esa relación, el momento en que un autor (o varios) se inspiró (se inspiraron) en la escritura egipcia para desarrollar la denominada 'escritura proto-sinaítica'. (Vita, 2005, p. 6)

Más adelante, profundiza su cuestionamiento:

Puede plantearse la siguiente cuestión: ¿conocían los inventores del alfabeto semítico protosinaítico ese sistema de escritura egipcio? De ser así, ese inventor se habría percatado de las posibilidades que el sistema egipcio ofrecía para la creación de un sistema puramente alfabético y las habría explotado convenientemente/.../; por otro, cabría preguntarse por qué ese

anónimo inventor del alfabeto no tomó simplemente el sistema egipcio tal cual, con el valor consonántico que cada signo tenía en egipcio. En este caso, se podría pensar en alguien que conociese el sistema egipcio, pero sin estar verdaderamente familiarizado con él. Inspirándose desde fuera en el sistema de escritura egipcio, habría creado un nuevo código adaptado desde el principio al sistema lingüístico semítico, y por lo tanto coherente dentro de ese sistema. (Vita, 2005, p. 6)

Sin la resolución de sus dudas, Vita prosigue con el sistema alfabético protocananeo y observa que muestra, a las claras, su vinculación con el protosinaítico y el fenicio posterior, pero las pruebas son una veintena de inscripciones en arcilla que dificultan todo tipo de interpretación y datación (Vita, 2005, p. 7).

En síntesis, el especialista reconoce la región del Sinaí como la cuna del alfabeto. Es preciso estimar en su verdadera dimensión lo que la invención del alfabeto representa. En efecto, a diferencia de los otros sistemas de escritura, el alfabeto parte de los sonidos y le otorga a cada sonido de la lengua un signo preciso. Sin duda, el que ha pensado el alfabeto ha podido distinguir el origen articulatorio de los mismos en el aparato de fonación humana y cómo estos sonidos del habla en combinación con otros de distinta naturaleza, producidos en la cavidad bucal y determinados sólo por la forma de la misma, a los que se llamó vocales, dan resultados diferentes. Estas combinaciones fónicas forman fonemas y con ellos, palabras, todas las palabras de un idioma. El sistema protosinaítico presentaría rasgos egipcios y semíticos y sería la base de un alfabeto desarrollado en Canaán, base del hebreo y del fenicio.

El derrotero descrito por Vita para explicar el origen del alfabeto en el Sinaí se ilumina siguiendo la lectura del Éxodo. Si Moisés poseía antes de salir de Egipto un sistema alfabético de escritura o

no, no lo podemos afirmar. Lo que sí sabemos es que escribió la ley de Yahvé en un libro y se la leyó a su pueblo. Sin duda, su idioma todavía no era el hebreo que fue surgiendo en Canaán, sino una lengua híbrida entre el semítico y el egipcio, como describen al protosinaítico. Ahora bien, si no había alfabeto anterior al que surgió en el Sinaí, podría investigarse si tal invención fue obra de Moisés, urgido por encontrar una forma óptima para dejar por escrito las palabras de Yahvé.

3. El hebreo bíblico de Jerónimo

El alefato es la serie formada por las consonantes hebreas y está compuesto por veintidós caracteres, de los cuales cinco tienen una grafía distinta al final de las palabras y no presenta vocales, por lo que, técnicamente, no es un alfabeto sino un *abyad*. Los hablantes de esta lengua no necesitan escribir las vocales ya que pueden ser deducidas a partir del resto de las letras. Aun así, existe un sistema de puntuación que ayuda a determinar el sonido de vocales y consonantes.

Suponiendo que su origen esté en el código protosinaítico, el hebreo que estudió San Jerónimo dista mucho de aquél puesto que, como sucede en todos los idiomas y en sus códigos de escritura, el tiempo, las influencias de otras lenguas y los mismos hablantes provocan una serie de cambios a veces tan significativos que el sistema, después de siglos, resulta muy distinto a como era en etapas anteriores. El hebreo que estudió Jerónimo es el de la lengua bíblica posterior al siglo X a.C., época fundamental de la literatura hebrea, teniendo en cuenta la aparición de los *Salmos* y el *Cantar de los Cantares*. Lo aprendió en su estancia en el desierto de Calcis y es muy posible que, ya mayor y en Belén, haya profundizado sus conocimientos con los rabinos.

De todos modos, el hebreo bíblico escrito sufrió muchas menos variaciones que cualquier otro idioma, puesto que las escuelas sacerdotales, en su intención de mantener la pureza de las copias, cumplieron una función conservadora del código.

Siguiendo a Trebolle Barrera (2015), se sabe que entre las sinagogas del siglo II d.C. se difundió la costumbre de excluir aquellos libros de la Sagrada Escritura que no estuviesen comprendidos en la “lista” rabínica. Aquel período coincidió con el inicio de la compilación de las tradiciones jurídicas y exegéticas, tanto legales, como de exégesis escriturística. Este esfuerzo estuvo orientado a reconstruir el judaísmo, después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C., sobre la base del *Tanaj*: la Biblia de Moisés y los Profetas. La injerencia del judaísmo rabínico fue trascendental, de hecho, el rabino Akiba puso todo su esfuerzo para fijar el texto consonántico de la Biblia hebrea heredada de las escuelas rabínicas, y nació así el consonántico rabínico o protomasorético. Aquel texto fue protegido, encerrándolo dentro de un muro impenetrable y para asegurar su predominio exclusivo sobre otros textos bíblicos “impuros” se dictaron leyes estrictísimas para su copiado. También se procedió a la destrucción de manuscritos antiguos, ajenos a la tradición rabínica seleccionada pues no se podía tolerar la existencia de manuscritos bíblicos con otras interpretaciones o textos divergentes. Sin duda influyó en esto la particular interpretación que el judaísmo dio a su alfabeto y a lo que nos referiremos más adelante. (Trebolle Barrera, 2015, p. 71).

A pesar de sus esfuerzos los rabinos nunca consiguieron uniformar totalmente el texto bíblico. El método forzoso utilizado desconocía que otros textos ya estaban difundidos entre diversas comunidades judías y por ello sobrevivieron muchas variantes.

4. El sentido místico del alfabeto hebreo según San Jerónimo

4.1. Una carta para Paula

En la Roma de los siglos IV y V, muchos patricios de antigua estirpe se habían convertido al cristianismo, entre ellos, Paula y sus hijos: Eustoquia, Blesila, Paulina, Rufina y Toxocio (Penna, 1952, p. 85-101). San Jerónimo escribe una biografía de aquella en su carta 108 de la que extraemos algunos datos. Paula era una matrona viuda proveniente de una familia muy importante en Roma, descendiente de los Escipiones. Nació en Roma en el 347 y se convirtió siendo viuda, después de los treinta años y por influencia de Marcela, otra matrona cristiana. Conoció a Jerónimo en Roma y, por aquel influjo, nació en ella una devoción inmensa por las Sagradas Escrituras, lo que la llevó al estudio del griego y del hebreo y a la lectura de los libros exegéticos de San Jerónimo y otros Padres. Junto con su hija Eustoquia, partió a Belén, siguiendo a Jerónimo, donde murió en el 404. Ella marcó el rumbo que tendría la orden de religiosas fundada por el Estridonense: el estudio meditado de la Palabra Divina (Penna, 1952, p. 92). De sus otros hijos, Paulina se casó con un senador romano y cristiano: Pamaquio. Blesila y Rufina murieron jóvenes y Toxocio se casó con Laeta de quien nació Paula, conocida como Paula la menor, que también entró en el convento de Belén.

Antes de que partieran a Oriente, el grupo de mujeres que seguían las enseñanzas de Jerónimo formaron el “Cenáculo del Aventino”, llamado así porque se reunían en la casa de aquel monte donada por Marcela, la primera discípula de Jerónimo. Después de ciertas exposiciones acerca de los salmos en las que el maestro mostraba la importancia de las letras hebreas, Paula le pidió a Jerónimo que hablara acerca del significado de aquel alfabeto. La exposición que hizo del tema el Doctor Máximo forma el contenido de la carta 30.

En primer lugar, Jerónimo asevera (Carta 30, 2) que el alfabeto hebreo tiene veintidós letras y, según su sentido, está dividido en siete series y cada una agrupa un conjunto de letras con un sentido particular.

Según la descripción del Estridonense, estas son las letras hebreas y sus significados:

- א Aleph: doctrina
- ב Beth: casa
- ג Gimel: plenitud
- ד Deleth: de las tablas
- ה He: esta
- ו Vau: y
- ז Zai: aquella, esta
- ח Heth: vida
- ט Teth: bien
- י Iod: principio
- כ Caph: mano
- ל Lamed: de la disciplina o del corazón
- מ Mem: de los mismos
- נ Nun: sempiterno, eterno
- ס Samech: ayuda
- ע Ain: fuente y también ojo
- פ Phe: boca
- צ Sade: justicia

ק Coph: vocación

ר Res: cabeza

ש Sen: de los dientes

ת Tau: señales

Estas letras, agrupadas en series, pueden entenderse así:

1° Serie, de Aleph a he: doctrina, casa, plenitud, de las tablas, esta. Es decir: la doctrina que es la casa (de Dios) se halla en la plenitud de las tablas (de la Biblia)

2° Serie, de Vau a Heth: y esta vida (la vida que se inicia cuando a través de las Escrituras comenzamos a conocer a Cristo, que es nuestra vida)

3° Serie, de teth a iod: buen principio (es un buen principio, pero no es todo, porque todo sólo lo conoceremos en la otra vida)

4° Serie, caph, Lamed: mano del corazón o de la disciplina (la mano es la obra y es porque nada puede hacerse si primero no se sabe qué debe hacerse)

5° Serie, mem, nun, samech: de ellos la eterna ayuda (de los Libros Sagrados viene la Ayuda Divina)

6° Serie, de ain a sade: ojo o fuente de la boca de la justicia (porque la SSEE son la fuente de la boca de Dios, de la palabra divina)

7° Serie, de coph a tau: llamada de la cabeza son los signos de los dientes (los signos de los dientes son las palabras y la Cabeza es Cristo y estas palabras sagradas llevan a Cristo)

Es decir: la doctrina, que es la casa de Dios, se halla en la plenitud de las Tablas y esta vida que se inicia es un buen principio, es la mano de la disciplina. De las tablas viene la eterna ayuda, ellas

son la boca de la fuente de la justicia divina. En ellas habla Cristo con palabras que conducen a Él.

Después de esta exposición, el Doctor Máximo le dice a Paula:

¿Qué puede haber más misterioso que este misterio? ¿Qué cosa más agradable que este deleite?, ¿Qué manjares, qué mieles, puede haber más dulces que conocer la sabiduría de Dios, penetrar sus secretos, examinar el pensamiento del Creador y ser instruido por la palabra de tu Señor, que es objeto de burla para los sabios de este mundo, pero que está rebosante de sabiduría espiritual? (Ep. 30, 13) ¹²

El primer dato que podemos deducir con facilidad es que se trata de una interpretación cristiana, aunque pueda tener una base judía. Es decir, el significado de cada letra es de tradición rabínica pero el mensaje final es claramente cristiano, en tanto que todo el Libro Sagrado conduce al conocimiento de Cristo, Cabeza de la Iglesia.

Un segundo dato es que el mensaje no es hermético. Desde el momento en que San Jerónimo lo expresa abiertamente, demuestra que no se trata de un conocimiento destinado sólo para iniciados, lo que lo convierte en interpretación católica (en tanto que universal) y lo aleja de cualquier sospecha esotérica.

Y un tercer dato, expresado abiertamente por el mensaje pero que cobrará mayor relevancia después de analizadas las interpretaciones cabalistas del alefeto, es que si bien el *alefbet*, subraya la importancia de las Sagradas Escrituras para acercarse al conocimiento del Verbo Divino, advierte, al mismo tiempo, que tal conocimiento es un principio, un comienzo en la vida del

¹² La traducción es de Juan Bautista Valero en su edición de las Obras Completas de San Jerónimo ya citadas.

cristiano, puesto que el conocimiento cabal de los misterios sólo se dará en la eternidad.

4.2. Las fuentes de San Jerónimo

Angelo Penna (1952, p. 230) insiste en que las dos grandes fuentes de la exégesis jeronimiana son: en cuanto al sentido literal de los *Libros Sagrados*, las tradiciones rabínicas y en cuanto a las interpretaciones alegóricas, los Padres griegos, en especial, Orígenes. Sin embargo, respecto del contenido de la carta 30, Penna dice:

En efecto, después de la exposición del alfabeto hebreo, muy rebuscada y apriorística, Paula, no contenta del tratado oral, solicitó del maestro un resumen escrito de la lección. Las respuestas a tales requerimientos, redactadas en forma de cartas, venían entre tanto a engrosar el epistolario jeronimiano (1952, p. 87).

No ponemos en duda la seriedad de las investigaciones de Angelo Penna, las que han sido indispensables para introducirnos en el mundo erudito del Doctor Máximo, sin embargo, existe cierta tendencia, en el crítico, de subestimar aquellos conceptos cuyo contenido u origen no puede explicar. Si las fuentes de Jerónimo eran la Patrística y las escuelas rabínicas, el asunto del sentido del alfabeto podría buscarse en alguna de aquellas o, acaso, en ambas. Y si ese dato no se halla, teniendo en cuenta que gran parte de las enseñanzas de los rabinos eran orales y la cantidad de documentos patrísticos perdidos, unido a la costumbre antigua de no citar las fuentes con excesiva frecuencia, puede admitirse que el origen de tal conocimiento permanece en el misterio hasta tanto no se halle otra respuesta. Por otro lado, Jerónimo no sólo era un filólogo, también era un exégeta, dado con mucha

frecuencia, a la interpretación alegórica, justamente por la influencia origenista. Lo que no cabe, a nuestro parecer, es afirmar que el contenido de la carta 30 es propio de una imaginación “rebuscada y apriorística”.

En primer lugar, la interpretación del alefato surge como exégesis del Samo 118, según el dato que el mismo Jerónimo nos da al comienzo de su epístola 30:

Anteayer trataba yo de hacerte comprender el Salmo 118, y te decía que en él está toda la materia moral, y que, al igual que los filósofos suelen dividir sus tratados en física, ética y lógica, así también las palabras divinas tratan o bien de la naturaleza, como en el Génesis y el Eclesiastés, o de las costumbres, como en Proverbios y, de manera dispersa, en todos los libros; o de la lógica, en cuyo lugar nuestros autores reivindican para sí la ciencia teológica, como en el Cantar de los Cantares y en los Evangelios, si bien el Apóstol, con frecuencia argumenta, induce, confirma y concluye cosas que pertenecen propiamente a la dialéctica. Tú me preguntaste por tu parte con el mayor interés qué significaban las letras hebreas que aparecen insertas en el salmo que estábamos leyendo. (30, 26)

Si bien la carta en cuestión fue escrita en la época del círculo del Aventino (Penna, p. 86), es decir, antes de su retiro de Belén, donde tuvo una relación estrecha con los rabinos, Jerónimo ya había estado en contacto con eruditos de los Textos Sagrados en su primer viaje a Oriente, hecho casi enteramente a pie y en el que pasó por Atenas, Tracia, Bitinia, Capadocia, Cilicia, Antioquía de Siria (Penna, p. 40). Luego se retiró al desierto de Calcis, al sur de Antioquía, donde estudió el hebreo y, según narra en la Carta 125, lo hizo como alumno de un converso:

Cuando en mi juventud me veía rodeado por la soledad del desierto, no conseguía soportar los incentivos de los vicios y los

ardores de la naturaleza. Procuraba hacer frente a estos asaltos mediante frecuentes ayunos, pero mi mente ardía en deseos impuros. Para dominarlos, me asocié como alumno con un hermano, judío convertido, para aprender, después de la sutileza de Quintiliano, el torrente de elocuencia de Cicerón, la gravedad de Frontón y la gracia de Plinio, un nuevo alfabeto y para ejercitarme en pronunciar sonidos agudos y aspirados. (125, 12)

No poseemos más datos de este eremita que enseñó el hebreo a Jerónimo, pero es posible que de él haya aprendido más cosas sobre las letras del alfabeto. Sin embargo, su viaje no se detuvo allí: volvió a Antioquía y de allí fue a Constantinopla donde estudió con Gregorio Nacianzeno y de quien heredó su estima por Orígenes. A partir de su conocimiento de la obra del Alejandrino, Jerónimo comenzó a practicar la exégesis alegórica a la manera de aquel.

Sin dudas, cuando Jerónimo vuelve a Roma, lo hace ya como hombre docto y notable erudito (Penna, p. 60).

5. El alfabeto y la Cábala

Según el especialista Gershom Scholem (1987, p. 67), la irrupción de la Cábala en el siglo XIII, mezcla de misticismo y teosofía, es uno de los problemas más difíciles de la religión judía después de la destrucción del segundo templo. Según aquel, dos son las causas que dificultan su abordaje: la falta de fuentes históricas y el estado fragmentario en que se hallan los escritos fundamentales. Descarta el análisis del *Zohar* para estudiar los orígenes pues asevera que aquel pertenece enteramente al último cuarto del siglo XIII y no contiene escritos anteriores. Pero antes de señalar las fuentes necesarias, determina que la Cábala nace en el oeste de

la Provenza francesa, conocida como Languedoc y de allí se difunde a Aragón y Castilla.

El sur de Francia, en pleno siglo XIII, estaba dominado por la secta de los cátaros o albigenses, especie de dualismo maniqueo y gnóstico, y, si bien no parece haber influencia cátara en los libros cabalísticos, ese ambiente heterodoxo, lleno de conflictos y tensiones, posibilitó el nacimiento de la Cábala judía que se proponía, en un comienzo, como la verdadera doctrina de la Creación y del misterio de la *Merkabá*, presentes ya en el *Talmud*¹³. La doctrina de la *Merkabá* o “trono de Dios”, parte de una interpretación hermética del libro de Ezequiel y propone la posesión de un conocimiento que no se puede adquirir con los medios intelectuales acostumbrados sino sólo a través de la revelación y la iluminación mística, la posesión de una doctrina secreta relativa al orden de los mundos celestiales y a los medios litúrgico y teúrgico- mágicos que permiten acceder al mismo. Es una verdadera gnosis, en la que se imparten instrucciones metódicas para el ascenso del alma desde la tierra, a través de las esferas de los planetas-ángeles hostiles y de los gobernantes del cosmos, hasta su morada divina. Estos textos antiguos, ampliados con toda suerte de añadidos posteriores, eran conocidos durante la Edad Media como *Hejalot* o libro de la *Merkabá* y gozaban de gran estima y prestigio entre los místicos judíos.

Otro de los textos fundantes de la Cábala, fue el *Libro de la Creación* o *Sofer Yetsirá*, compuesto entre los siglos II al VI d.C. Contiene un tratado de cosmología tomado de fuentes griegas y talmúdicas, ideas místicas de la creación y de la *Merkabá*. las

¹³ El *Talmud* es un libro que recoge leyes, principios filosóficos y exegéticos judíos nacidos, en gran medida de la *Mishná* y escritos en el s. VI dC. La *Mishná*, escrita en el s. III dC., recoge tradiciones judías e interpretaciones de la *Torá*.

especulaciones judías relativas a la sabiduría divina, *hojmó o Sofía*, resultan evidentes desde la primera oración. Estos treinta y dos senderos de la Sofía son los diez números primordiales, que se analizan en el primer capítulo, y las veintidós consonantes del alfabeto hebreo, que se describen de forma general en el capítulo segundo y más particularmente en los capítulos siguientes como elementos y sillares del cosmos. Las letras del alefato son, por lo tanto, fuerzas fundamentales que emanan de ella o en las que ella se manifiesta. El simbolismo del número treinta y dos reaparece también en algunos documentos gnósticos cristianos, pero al parecer en este texto se planteó por primera vez y de la manera más natural. A los diez números primordiales se les denomina *sefirot* y cada uno de estos números primordiales se asocia a una categoría concreta de la creación, las cuatro primeras *sefirot* emanan unas de otras. La primera es el *pneuma* del Dios vivo, *ruah elohim hayyim* (en el triple sentido de aliento, aire y espíritu). Del *ruah* procede, por vía de condensación, el elemento primordial del aire, que en capítulos posteriores se identifica con el éter y se divide en material e inmaterial. Del aire primordial proceden el agua y el fuego, la tercera y la cuarta *sefirot* y de aquél Dios creó las veintidós letras; del fuego, el Trono de la Gloria y las huestes de ángeles. Las seis últimas *sefirot* se definen de un modo completamente distinto: representan las seis dimensiones del espacio, aunque no se afirma expresamente que emanen de los elementos anteriores. Sin embargo, se dice de la totalidad de estas *sefirot* que su principio y final estaban conectados entre sí y se fusionaban el uno con el otro. La década primordial constituye de este modo una unidad -aunque su naturaleza no esté lo suficientemente definida- pero de ningún modo es idéntica a la deidad. El texto no ofrece una exposición detallada de las relaciones entre las *sefirot* y las letras, y aquéllas no se vuelven a

mencionar. Mientras que la especulación numérico-mística sobre las *sefirot* tiene, probablemente, su origen en fuentes neopitagóricas.

Toda la realidad se constituye en los tres niveles del cosmos: el mundo, el tiempo y el cuerpo humano. Estos son los reinos fundamentales de todo ser y nace a través de la combinación de las veintidós consonantes. Corresponden, sobre todo, a los siete planetas, los siete cielos, los siete días de la semana y los siete orificios del cuerpo. Al mismo tiempo, las siete contradicciones fundamentales en la vida del hombre: la vida y la muerte, la sabiduría y la locura, la riqueza y la pobreza, la belleza y la fealdad, la siembra y la devastación, la dominación y la servidumbre. A éstas corresponden, además, las seis direcciones del cielo y el Templo en el centro del mundo que las sostiene a todas ellas y la combinación de todos estos elementos contiene la raíz de todas las cosas y el bien y el mal.

Para Gershom Scholem (1987, p. 123), el libro más importante que explica el origen de la Cábala es el *Bahir*. En efecto, tiene la forma de un *midrash*, es decir, una colección de dichos o de exposiciones homiléticas muy breves de versículos bíblicos. Éstos no se exponen en conformidad con un principio organizativo, por lo que el libro carece de una estructura literaria. Además, hace de las letras y las vocales de la lengua hebrea, e incluso de ciertos acentos de la escritura, su objeto de especulación. A pesar de lo novedoso que fue este libro en la literatura hebrea, es evidente que el autor conocía el libro de la *Merkabá*, pues este se propone una teoría gnóstica del mismo. El análisis de las vocales, así como la afirmación de que la vocal dentro de la consonante es una analogía del alma dentro del cuerpo es propio de la escuela pitagórica, aunque también se encuentra en tradiciones rabínicas.

Para Scholem, el elemento novedoso que presenta al análisis del *Bahir* es una nueva concepción de la divinidad que muestra componentes gnósticos que penetran casi por doquier en la textura del libro determinando su fisonomía religiosa. El dios del Libro *Bahir* no aparece en ninguna otra fuente judía que conozcamos antes del siglo XII. No es ya el rey santo de la gnosis de la *Merkabá* y los escritos de las *Hejalot* que se sienta sobre su trono en las cámaras más recónditas del Templo del Silencio y que se concibe como absolutamente trascendente. Tampoco es el Dios distante y, sin embargo, infinitamente próximo del hasidismo alemán, que llena todo ser y penetra en todas las cosas. Pero tampoco es el Uno oculto de los neoplatónicos, totalmente separado del mundo de la multiplicidad, con el cual se relaciona sólo a través de los niveles intermediarios de las emanaciones. Menos todavía es el Dios de los racionalistas judíos de la filosofía medieval. Aquí nos enfrentamos a una noción de Dios concebida desde un punto de vista teosófico, un Dios que es el portador de las potencias cósmicas, la fuente del movimiento interno en sus atributos, hipostaseados como eones¹⁴. Éste es el Dios que ejerce sus poderes en el árbol cósmico de los mundos, del que procede y se desarrolla todo ser. Aunque el lenguaje es el de la *Agadá*¹⁵ y las formas de expresión son judías, obedece a un tipo que conocemos a partir de la mitología gnóstica. La mayoría de las exposiciones e

¹⁴ Los eones son los poderes de Dios, pero son también las diez palabras de la creación (*mamarot* o en griego *logoi*), por medio de las cuales todo fue creado. Ellos son las diferentes cualidades y atributos (en hebreo, *middot*) que pertenecen a Dios. Cada *iniddá* es una potencia espiritual particular. Esta manera de hablar, que hace autónomas a las *middot* y las hipostasia, se encuentra ya en la antigua *Agadá*. En ocasiones encontramos palabras que casi parecen prefiguraciones, o analogías judías de la terminología gnóstica relativa a los eones.

¹⁵ Tipo de narraciones hebreas, orales o escritas, muy presentes en el Talmud. Muchas de ellas son moralizantes, otras de contenido cosmológico y otras son legendarias.

interpretaciones escriturales en el *Bahir* son, en este sentido, gnósticas. Sorprende ver cuán lejos están las ideas de este libro de las concepciones filosóficas que prevalecieron en la Edad Media, y en particular del neoplatonismo.

En *Lenguajes y Cábala* (1973), Scholem estudia específicamente la *Cábala* como una mística del lenguaje. Asevera que el Salmo 118 es uno de los más citados, lo que refuerza nuestra idea de que la interpretación del alfabeto de Jerónimo se origina en una exégesis de ese Salmo. Sin embargo, la interpretación que la *Cábala* da de aquel es totalmente diferente. Por ejemplo, el verso 160, “El principio de tu palabra es la verdad”, es interpretado de modo absolutamente literal: la palabra, en tanto dato acústico y escrito, manifiesta la verdad divina. Lo que le lleva a afirmar al erudito judío, que la Revelación es entendida como mensaje, puesto que el lenguaje no es convencional, sino que guarda, con lo significado, una relación secreta y oculta, lo que hace de las palabras reveladas, mucho más que signos: se convierten en entidades sagradas. Los judíos, afirma Scholem, siempre separaron a Dios de su nombre, considerando a este último un arcano en sí mismo, el Tetragrama que no debía pronunciarse. Los judíos creyeron que la palabra de Dios con que Él creó, fue el hebreo que luego legó a los hombres. Según el *Talmud*, Bezel, el constructor del templo sabía cómo combinar las letras del alfabeto para obtener el poder de modificar las cosas. Es posible que, a partir del helenismo, ciertos judíos hayan comenzado a usar el alefato con fines mágicos, práctica que se hace evidente en la *Cábala*.

6. Conclusiones

Muy lejos de las especulaciones cabalísticas, la interpretación de Jerónimo supone un contenido concreto y universal: el alefato es

la lengua de las Sagradas Escrituras y, por ello, significa que toda la doctrina se halla en las Sagradas Escrituras, las cuales son el principio de la vida espiritual porque en ellas se manifiesta el Verbo Divino con palabras que llevan hacia Él.

Pero eso no quiere decir que las letras en sí tengan un poder de transformación de la realidad sensible o espiritual o hayan sido creadas directamente por Dios y que manifiesten su naturaleza. Las letras hebreas son signos sensibles de origen humano, aunque como su finalidad es expresar la palabra de Dios y, para ello fueron recreados, probablemente por los ancianos hebreos liderados por Moisés en su periplo por el desierto o por el mismo Moisés, fueron utilizadas con religioso respeto.

A partir de la interpretación jeronimiana podemos afirmar que toda la escritura bíblica tiene como centro a Cristo, especialmente en los misterios de la Encarnación y la Redención. Si existe una revelación escrita es porque el Verbo entra en el tiempo y se encarna, haciéndose “hombre semejante a todo hombre menos en el pecado” (Heb. 4, 15). Él, pues, funda la Iglesia y le deja la doctrina escrita en los Libros Sagrados y en la tradición apostólica. Esa doctrina es manifestación del Verbo Encarnado en todos sus misterios, y Dios Padre permite que esa doctrina permanezca escrita y para ello inspira la creación de un instrumento humano: el alefato. Si Cristo es el *Verbum Dei*, las Escrituras son signo del *Verbum Dei* y hacia Él conducen, por tanto, el alefato, construcción humana, es una herramienta que, aunque limitada y torpe, señala al Verbo y, por ello, cada letra es signo sensible y humano de las realidades divinas del Verbo que de otra manera el hombre no podría si quiera vislumbrar.

Sólo así puede comprenderse hasta cierto punto el salmo 118, acróstico del alefato, compuesto por 22 estrofas que corresponden,

cada una, a cada letra del alfabeto hebreo. No se trata de un juego de letras, como en general terminó siendo la literatura acróstica¹⁶ que nació posteriormente, sino la revelación del sentido místico del alfabeto que fuera creado para escribir palabras divinas.

Se comprende también por esto que la Cábala haya desviado el sentido cristológico del alefato y lo haya reemplazado por una doctrina mágica.

Si nos concentramos en el salmo 118, conocido como *Praeconium legis divinae* (elogio de la palabra divina), observaremos cómo cada letra introduce una estrofa con la que guarda absoluta unidad de sentido.

La versión que presenta la *Vulgata* no es traducción directa de San Jerónimo puesto que el Estridonense no quiso modificar la versión de la *Vetus Latina*¹⁷, ya que los monjes recitaban los salmos según esta versión y de memoria, sin embargo, dicha traducción siempre contó con la aprobación filológica del Doctor Máximo quien cotejó la traducción con las versiones griegas y hebrea, según la Héxapla de Orígenes.

En conclusión, solo el alefato presenta esta dimensión sagrada por el hecho de ser un instrumento para fijar los Libros Sagrados y su invención, en el desierto de Sinaí, señala, fuera de lo que las academias aprecian como datos estrictamente científicos, un

¹⁶ La literatura acróstica tiene origen bíblico. Se desarrolló ampliamente en la cultura medieval, no para ocultar sentidos, como lo hizo en la literatura judía, sino para dar esa idea de "acabamiento" o sistema "completo" propio de los abecedarios. No existen demasiados estudios científicos sobre la Literatura Acróstica, sobre todo, vinculada a los textos Sagrados.

¹⁷ La *Vetus Latina* o *Vetus Itala* es un conjunto de versiones latinas traducidas desde la *Septuaginta* a partir del siglo II y por diferentes autores. Esta fue una de las razones por las que San Jerónimo realizó la tarea de unificar el texto latino y traducir directamente desde el griego en su versión que fue llamada *Vulgata*. Existió también otra versión latina entre los cristianos de África, de la misma época. Esta se llamó *Vetus Afra*.

hecho bíblico e innegablemente histórico, aunque históricamente negado.

Referencias bibliográficas

- Calderón, M. y Calderón, E. M. (2021). *Aproximaciones críticas a la Literatura Bíblica*. Ediciones Nueva Hispanidad.
- Gardiner, A. H. (1916). The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 3(1), 1-16.
- Martín Contreras, E. y Seijas de los Ríos, G. (2012). *Masora: la transmisión de la tradición de la Biblia hebrea*. Editorial Verbo Divino.
- Penna, A. (1952). *San Jerónimo*. Luis Miracle.
- Sáenz Badillos, A. (1975). El hebreo del s. II dC a la luz de las versiones griegas de Aquila, Simmaco y Teodoción. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 35(1-2), 107-130.
- Scholem, G. (1973). *Lenguajes y Cábala*. Siruela.
- Scholem, G. (1987). *Origins of the Kabbalah*. The Jewish Publication Society, Princeton University Press.
- Straubinger, J. (1948). *Sagrada Biblia*. Desclée de Brouwer.
- Trebolle Barrera, J. (2015). Formación y desarrollo de la identidad judía antes y después del año 70 d. C.: Líneas de continuidad y de ruptura dentro del judaísmo y entre judaísmo y cristianismo. *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 8, 63-82.
- Valero, J. B. (2013). *Obras Completas*. BAC.

Vita, J. P. (2005). Los primeros sistemas alfabéticos de escritura. En G. Carrasco Serrano y J. C. Oliva Mompeán (Coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (pp. 33-79). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Esa horrible fortaleza de C. S. Lewis: un baluarte del espíritu

C. S. Lewis 's That Hideous Strength: a spirit 's stronghold

Francisca María Abdala¹

Universidad Nacional de Cuyo

Mendoza, Argentina

franciscabdala@gmail.com

Sumario: 1. Introducción 2. Algunos rasgos socio-culturales de la modernidad en la obra 3. La figura de Jane y la influencia de la cultura moderna en su vida 4. Arrogancia, voluntad de dominio y la seducción de “el mundo” 5. La figura de Mark y la incidencia de la cultura moderna en su vida 6. El reencuentro de Mark y Jane: esperanza para nuestros tiempos 7. Conclusión

Resumen: El trabajo consiste en un estudio sobre *Esa horrible fortaleza*, una obra de C. S. Lewis escrita en 1945. El objetivo principal fue identificar algunas características de la cultura moderna presentes en la obra, comparar esos aspectos con los tiempos actuales y presentar las posibles respuestas ofrecidas por

¹ Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo, Mendoza). Profesora en Lengua y Literatura Inglesa (UNCuyo, Mendoza). Licenciada en Literatura Inglesa (UNCuyo, Mendoza). Miembro de la Cátedra Libre: “Mundo Antiguo, lenguas, mitos, símbolos y creencias primitivas” (CALIMA) de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Ha realizado publicaciones en revistas nacionales. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales.

los protagonistas mediante las cuales la persona elige libremente incorporarse a una de “las dos ciudades contrapuestas”: Santa Ana o Belbury

Palabras clave: C. S. Lewis – *Esa horrible fortaleza*- cultura moderna- élites intelectuales y científicas – matrimonio

Abstract: This paper offers an analysis on C. S. Lewis’s *That Hideous Strength*, a book written in 1945. The main objective was to identify some significant characteristics of the modern culture in the book, to compare those aspects with our current times, and to show, through the protagonists’ decisions, the alternatives a person can freely choose in order to join one of “the two opposite cities”: St. Anne’s and Belbury.

Keywords: C. S. Lewis – *That Hideous Strength* –modern culture – scientific and intellectual elite – marriage

Cita sugerida: Abdala, F. (2023). *Esa horrible fortaleza* de C.S. Lewis: un baluarte del espíritu, *Revista de Historia Universal*, 27, 73-108

1. Introducción

Esa horrible fortaleza, *That Hideous Strength* de C.S. Lewis² en su versión original, fue publicada en 1945. Es la tercera y última novela de la llamada “trilogía de Ransom”, nombre que toma a partir de su protagonista. Recordamos los títulos de los dos primeros volúmenes: *Más allá del planeta silencioso* y *Perelandra*. Sin contar las posturas teñidas de ideología, la obra tuvo una

² C. S. Lewis (1898-1963) fue un reconocido académico de Oxford. En esa universidad estudió Historia y Filosofía Antigua, Literatura clásica y Lengua y Literatura Inglesa; enseñó allí por cerca de 30 años.

recepción tibia, incluso entre los lectores habituales del autor³. La crítica más común fue que era algo abigarrada, un conjunto de elementos mal combinados, sin orden ni conexión. No obstante, con el paso del tiempo, nuevas lecturas más reposadas fueron descubriendo la valía de este texto. Es precisamente esa cualidad de “abigarrada” la que con los años cobró nueva luz. En esta obra se encuentra un resumen del pensamiento del autor por ello bien le cabe el título de *epítome*, como la considera el Dr. Jorge Ferro (cfr. 2018, p. 181). También en este sentido, Thomas Howard (1998) dirá que, si bien la novela es un “gran batiburrillo”, también es:

el cofre de un tesoro de virtualmente toda la teología moral de Lewis. Casi todos los tópicos que toca en sus ensayos [...] se encuentran desplegados aquí en sólidas formas y colores. [...] un lector que tuviera sólo éste de los muchos libros de Lewis contaría con un compendio de su pensamiento tan excelente como pudiera pedirse (pp. 135-36).

2. Algunos rasgos socio-culturales de la modernidad en la obra

En esta obra de Lewis despuntan varias de las características socio-culturales que, en nuestro tiempo han cristalizado de tal manera que resultan claramente evidentes o patentes. En el contexto de los diversos rasgos de la “cultura moderna” se observan diferentes momentos en los cuales los protagonistas, mediante sus acciones libres y el objeto de sus amores, van forjando su itinerario vital y eligen vivir en una de las dos

³ A modo de anécdota, Jane O'Neill, amiga de Lewis y a quien está dirigida la dedicatoria, también expresó su desagrado: “Ojalá me hubiese dedicado otro libro y no este” (cfr. Hooper, 1996, p. 706).

ciudades antagónicas de San Agustín. Interesa a nuestro propósito comparar la comunidad de Santa Ana y Belbury según este esquema de “Las dos ciudades” del Obispo de Hipona.⁴ Santa Ana emerge como imagen de la ciudad de Dios o la Jerusalén celeste, mientras que Belbury representa la ciudad de los hombres, la Babilonia terrestre. ¿Cuál es la diferencia radical entre ambas? El amor a Dios construye Jerusalén; el amor al mundo, Babilonia.

Como ciudad de Dios, Santa Ana, podríamos decir, es la ciudad de la luz pues allí acontecen auténticas epifanías. También es la ciudad de la caridad y de la concordia; el motivo que reúne a sus huéspedes es el amor y la unión por un interés común bueno: combatir las huestes babilónicas. Es la ciudad de la humildad, la alegría y la esperanza. En ese *locus* todo es modestia, sencillez, gozo sereno -incluso en los momentos de sufrimiento y peligro-, y confianza firme en el auxilio y en los designios de lo Alto.

Como ciudad del mundo, Belbury es la ciudad del odio, la soberbia y el egoísmo. Las relaciones están marcadas por la envidia, la desconfianza y la traición. El hombre se busca y se adora a sí mismo hasta el desprecio de Dios; de hecho, en ese lugar impío se comenten horribles blasfemias. Esta ciudad es el reino de la confusión y de la desesperación: se ofrecen todos los placeres en la tierra (autos de alta gama, placer, poder, dinero) y se ríe en la periferia, pero en el fondo del alma el hombre padece profunda angustia, tristeza e incertidumbre. Esta Babilonia terrestre es, en suma, la ciudad de satán. Él es el príncipe de este mundo, el enemigo del género humano, y el padre de la mentira y de la discordia. Es Aquél de quien la Sagrada Escritura nos previene tan sabiamente: “Sed sobrios y estad en vela: vuestro adversario el

⁴ San Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Trad. Rosa María Marina Sáez. Gredos, 2022.

diablo ronda, como un león rugiente, buscando a quién devorar” (1Pe 5,8).

A lo largo de toda la obra subyace la tesis de que esta vida no se reduce a una lucha meramente carnal o visible, sino que, sobre todo, entraña un combate espiritual entre el bien y el mal, o mejor, entre el Bueno y el Malo y sus secuaces tanto a nivel humano como en el orden preternatural. Resuena aquí en nuestros oídos la admonición del Apóstol Pablo “Porque para nosotros la lucha no es contra la sangre y carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los poderes mundanos de estas tinieblas, contra los espíritus de la maldad en lo celestial” (Ef. 6,12). En la obra de Lewis, los “poderes mundanos” alude esos hombres pseudo-científicos, hundidos en las tinieblas y esbirros de las legiones infernales. Estas jerarquías angélicas caídas, a su vez, están encarnadas en la imagen de los “macrobios” (p. 331)⁵. Por este motivo, el texto también amerita un estudio sobre la misión los ángeles y su cooperación en la obra salvífica de la humanidad. Los hombres llamados para combatir las huestes del mal no están solos; siempre están asistidos por el auxilio divino. Como veremos, la figura de Merlín, Ransom, el héroe protagonista y y jefe de la ciudad celeste, y la influencia continua de los dioses constituyen esos instrumentos de salvación.

La obra también nos invita a considerar la oposición de la cultura moderna secularizada frente a una visión sacra de la realidad encarnada en la tradicional figura de Merlín. Uno de las dolencias

⁵ Este concepto de “macrobios” nos remite al comentario que Monseñor Juan Straubinger realiza sobre 1Pe 5, 8. Este eximio exégeta explica la importancia de velar como defensa y salud espiritual contra estos enemigos infernales, quienes, como los microbios en el orden físico, son invisibles pero reales, y como ellos, nos rondan sin cesar buscando nuestra muerte. Resulta muy significativa la elección de un vocablo tan similar por parte de Straubinger y de Lewis.

que más preocupó a Lewis fue el fenómeno de la desacralización. Desacralización para nuestro autor no sólo equivale a la pérdida del sentido de Dios, que también lo es, sino, en un sentido más amplio, a un cierto desencantamiento del mundo. El hombre moderno, por haber confiado en la autonomía absoluta de sí mismo y en la sola fuerza de la razón, se ha cerrado a la trascendencia, y por ello carece del sentido simbólico de la realidad. Esta incapacidad para interpretar la realidad circundante le impide al hombre acceder a la contemplación del misterio, y con él, a la admiración y a la veneración ante el ser de las cosas. Frente a este drama existencial, Merlín emerge como un embajador de la tradición. Después de quince siglos de dormición, el mago reaparece en un mundo en el que los valores sagrados de su tiempo han sido profanados o, sencillamente, han caído en el olvido. Ya no hay Fe, no hay príncipes cristianos, no hay emperador, tampoco se vive según el sano orden natural. Y, lógicamente, Merlín se impacienta. Ransom intenta explicarle las nuevas dolencias que han dado forma al mundo moderno de la siguiente manera: “Usted no entiende. El veneno fue producido en estas tierras occidentales, pero se ha lanzado en todas partes. Por más lejos que vaya siempre encontrará las máquinas, las ciudades atestadas, los tronos vacíos, las falsas escrituras, los lechos estériles; hombres enloquecidos por falsas promesas y amargados por miserias reales, adorando las obras de acero de sus propias manos, apartados de su madre, la Tierra y del Padre del Cielo” (p. 379).

La razón de su incapacidad para comprender la cosmovisión moderna la provee el sabio profesor Dimble cuando dice que Merlín “es el último vestigio de un orden antiguo en el que la materia y el espíritu estaban, según nuestro moderno punto de vista, mezclados. Para él cada operación de la naturaleza es una

especie de contacto personal, [...]. Después de él apareció el hombre moderno, para quien la naturaleza es algo muerto: una máquina a poner en funcionamiento y a la que se puede desmontar si no funciona como él quiere” (p. 368). Efectivamente, las miradas reduccionistas y erróneas sobre la dignidad humana no caben en sus esquemas; son el resultado de un mundo moderno deshumanizado y de un hombre desnaturalizado.

También es posible en este estudio atender el complejo articulado en torno a la relación masculino/femenino con todo lo que ello sugiere: el matrimonio, la familia, la maternidad, los hijos, la disociación sexo/transmisión de la vida, la manipulación genética y las perversiones sexuales. No se puede dejar de estudiar el torturante mundillo de los “círculos interiores” (*inner rings*) marcado por el vértigo del ascenso exitoso a los círculos íntimos de poder, ni el cientificismo despiadado que busca alcanzar pleno dominio del mundo mediante la tecnología como instrumento, ni la manipulación de los medios de información. Tampoco se puede omitir, estrechamente relacionado con los temas anteriores, las doctrinas aberrantes del gnosticismo tales como la búsqueda de conocimiento (gnosis) sólo “para unos pocos iniciados”, el dominio de la ciencia sobre las otras actividades, la gran tentación de lo esotérico y misterioso, esa escisión tajante y antinatural entre espíritu y materia, con un desprecio deshumanizante por ésta última.

La obra, de manera lúcida, escudriña el tema de la educación. Lewis observa con agudeza que la educación moderna está teñida de materialismo, relativismo y vulgaridad. Como respuesta a esta postura deshumanizante, él propone una sana educación en la ley moral natural, en los afectos (*ordo amoris*) y en la virtud. Estas valiosas reflexiones están vertidas en ese pequeño gran ensayo *La*

abolición del hombre. No es accidental que muchos de los temas planteados allí se asomen en *Esa horrible fortaleza* pues este texto se publica en 1943, un año después de *La abolición del hombre* publicado por primera vez en 1942.

Al finalizar esta extensa, aunque no exhaustiva, lista de sugerencias para acercarse al texto, la noción de “abigarrada” puede volver a hacerse presente. ¿Cómo unir todos estos retazos de hebras?

En el contexto de las diversas características de la actual sociedad moderna este matrimonio constituye el hilo conductor por medio del cual sucesos y personajes se articulan con una armonía asombrosa. Por este motivo en las páginas siguientes recorreremos los destinos de Mark y de Jane, y los acompañaremos en su crisis, su conversión y su reencuentro final.

3. La figura de Jane y la influencia de la cultura moderna en su vida

Al inicio del texto bien podemos hablar de un auténtico caso de “separación afectiva y espiritual”. Durante el tiempo en que Jane y Mark fueron amigos, y también amantes, existía entre ellos tiempo para el diálogo. No obstante, con la llegada del casamiento la situación cambió. Nunca antes Jane había visto tan poco a Mark como en los últimos seis meses. En una ocasión ella dirá: “estoy completamente sola en casa [...] Mark y yo no nos vemos mucho. Soy muy infeliz” (p. 186). Incluso, cuando él estaba, apenas hablaba, pues siempre estaba con sueño o mentalmente preocupado (cfr. p. 12). No es casual, entonces, que las primeras palabras de la novela sean de Jane, murmurando para sí, y de manera irónica, la fórmula del rito matrimonial recogido en el *Book of Common Prayer*: “En tercer lugar, el matrimonio fue

ordenado para la mutua compañía, ayuda y consuelo que el uno debe brindarle al otro” (p. 11).

En este contexto emerge la figura de Jane. Por cierto, encontramos una joven recién casada, universitaria, racionalista, que considera su posible futuro éxito académico como una prueba de su afirmación como mujer moderna e independiente. Así nos la presenta el narrador apenas empieza el primer capítulo: “Siempre había tenido la intención de continuar estudiando su propia carrera después de casarse: ése era uno de los motivos por los que no iban a tener niños, en cualquier caso, durante un buen tiempo” (p. 12). “Tenía que vivir su propia vida. Durante mucho tiempo había sido uno de sus principios básicos evitar enredos e interferencias [...]” (p. 91). Jane, como la mujer de nuestros tiempos, no puede ver el esplendor del don de la maternidad.

Merlín, conociendo los designios del Autor de la vida, así como la esperanza que implicaba la fecundidad de Jane y su dueño, condena duramente su voluntaria esterilidad. En este contexto, el mago reprende a Ransom por hospedar en su casa “a la más falsa de todas las damas que viven en esta época” (p. 359). ¿El motivo de tal acusación? “Porque era propósito de Dios que ella y su dueño procrearan un niño gracias al cual los enemigos habrían sido expulsados de Logres durante mil años” (p. 359)⁶. Ransom sale en defensa de Jane. Es pecadora, como todos los hombres, pero es una dama virtuosa; además, el matrimonio lleva poco tiempo de

⁶ La lucha entre Logres y Gran Bretaña es un tópico muy caro en la cultura inglesa. Logres es el nombre de Inglaterra en la leyenda artúrica. Mientras Logres representa la parte espiritual de Inglaterra, la combinación de ideales cristianos y celtas, una fuerza en contra de la mundanidad y la corrupción, Gran Bretaña es sinónimo de traición, mercantilismo, imperialismo, ambición, rechazo a la tradición. Una cita del profesor Dimble muestra con claridad este choque de ideales y valores: “Después de cada Arturo, un Mordred; detrás de cada Milton un [Oliver] Cromwell, una nación de poetas, una nación de mercaderes; el hogar de Sidney... y de Cecil Rhodes” (479).

casado así que el niño aún puede nacer. La réplica de Merlín es implacable: “Señor, asegúrese de que el niño nunca nazca, porque la hora de su engendramiento ha pasado. Son estériles por propia voluntad. [...]. Durante un centenar de generaciones la procreación de este niño fue preparada en dos linajes, y a menos que Dios destroce el trabajo del tiempo, semejante semilla y semejante momento, en semejante tierra, no volverán a existir nunca” (p. 359). Esta respuesta de Merlín nos deja llenos de un temor sacro. Además de la misión peculiar que desde siempre se había previsto para la descendencia de este matrimonio, la cita nos interpela a los hombres y mujeres de hoy. Es una invitación a reflexionar sobre nuestra condición de hijos “únicos e irrepetibles”, pensados desde toda la eternidad para cumplir una misión particular e intransferible en el tiempo histórico que nos toca vivir. Nadie sobra en el banquete de la vida.

Como vemos, esta Jane del inicio tendrá todavía un arduo camino por recorrer y atravesará un genuino “descenso a los infiernos” antes de reemprender su ascenso. Ella, que quería vivir en paz, notaba que la cuestión de los sueños la estaba complicando; hace un tiempo se le había otorgado -evidentemente en los planes de una Providencia benévola- el don de la videncia: los asesinatos e incidentes que soñaba, al tiempo, se hacían realidad. Este estado de rarezas le provocó temor e inquietud a la joven racionalista, por ello pasaba el menor tiempo posible en su departamento y se mantenía despierta leyendo largas horas por la noche. El sueño se había vuelto su enemigo. Durante este tiempo, los miembros del *NICE*, advertidos por los poderes demoníacos que invocaban, pretendían captarla para sus filas pues planeaban utilizar su don de videncia en pos de sus depravados proyectos. El interés en la muchacha es, de hecho, el motivo inicial por el cual han escogido a Mark; solo con el tiempo verán en él una “raza eugenésicamente

interesante”. Por esta razón esos hombres viles la vigilan, le salen a su encuentro en las calles de la ciudad, estudian sus reacciones, hasta que finalmente la interceptan y la detienen.

El descenso final está representado por el arresto y la tortura perversa -física y psicológica- que Jane experimenta en poder de la depravada Jefa de la Policía Institucional del *NICE*, la señorita Hardcastle, alias “el Hada”. Esta mujer pérfida “hace justicia” por mano propia: la sujeta con firmeza, le quema los hombros con cigarrillos para que delate, y mira a la muchacha con intenciones deshonestas. “El Hada” es un personaje desagradable y representa el prototipo de mujer anti-femenina, o sea, una especie de “marimacho”. Su modo de fumar y beber, sus posturas, su lenguaje, el trato para con sus súbditos, sus sentimientos y sus acciones carecen de femineidad. Lewis la ha despojado de toda bondad, belleza y sensibilidad, atributos con los cuales bien sabe adornar a sus exquisitos personajes femeninos. Esta omisión no es accidental, sino una muestra evidente de la postura del autor respecto de la genuina condición de la naturaleza femenina.

Su contrafigura en la novela es Mamá Dimble, la esposa del profesor Dimble, modelo de profesor en el relato. Los Dimble no han podido tener hijos; no obstante, su entrega generosa y su cálida hospitalidad para con los alumnos del *college*, -su casa siempre abierta para todos-, ha dado como fruto una fecunda paternidad y maternidad espiritual. La simpatía y la ternura de la señora Dimble la han hecho acreedora del noble y afectuoso apelativo de “mamá Dimble”. En efecto, Jane también recurre a ellos. Les confía el secreto de sus facultades especiales y escucha sus consejos. Son los Dimble quienes le aconsejan a Jane ir a hablar con Ransom, el Director de la comunidad de Santa Ana. El consejo se ofrece de manera natural y confiada, con actitud de

servicio, en una sobremesa familiar. Cabe reflexionar aquí sobre la importancia de ofrecer un buen consejo a un alumno: puede tener efectos incalculables.

El camino de conversión de Jane está marcado por el encuentro con Ransom, el Director de la humilde compañía de Santa Ana. ¿Quién es Ransom y qué es la compañía de Santa Ana? Ransom es el protagonista de las novelas. Es aquel filólogo que es secuestrado por dos hombres inescrupulosos en *Más allá del planeta silencioso* y es llevado a Malacandra. Viaja a Venus en *Perelandra*, enviado por las potestades celestiales para combatir el mal en ese planeta naciente. Reaparece en *Esa horrible fortaleza* con el nombre de Pendragón. El término hace referencia a la tradición arturiana, bien apreciada por Lewis, en la cual el Pendragón era la Cabeza de las fuerzas armadas en tiempos de guerra. En efecto, Ransom ahora es quien debe liderar esta batalla contra los poderes oscuros del NICE.

La compañía de Santa Ana es una ciudadela, una auténtica comunidad, “la ciudad santa”. Por ende, es la contrafigura del NICE, signo de la capital del reino del Anticristo. Lewis, al igual que su amigo Tolkien, tiene un gran sentido de comunidad⁷. La comunidad es para estos pensadores ni más ni menos que el antídoto contra el individualismo imperante en su tiempo, y por qué no, también en el nuestro. Los hombres nos necesitamos unos a otros en esta peregrinación alegre de la vida. La compañía que Ransom lidera es pequeña en número, humilde en virtud y muy variada en sus habitantes. Es, como se dice con humor en el texto,

⁷ Simplemente mencionamos la Comunidad del Anillo en *El Señor de los Anillos* y la relación entre Niggle y Parish en *Hoja de Niggle*.

“un zoológico” (p. 369). Pero hay un dato esencial: allí reina el amor de caridad.

¿Por qué es Ransom el hombre escogido para realizar esta misión? Como consecuencia de sus viajes a los espacios celestes, de sus hazañas y de sus encuentros con los *eldila* y los arcontes de esos planetas (seres tutelares, embajadores celestiales), nuestro héroe ha adquirido una especial sabiduría, experiencia de lo sagrado y un estado más perfecto de gracia y santidad. Esta riqueza de vida, junto a ciertas profecías que anunciaban un grave peligro sobre la raza humana, y en concreto sobre Inglaterra, hicieron de Ransom el hombre elegido para convertirse en jefe de una asociación destinada a combatir dicha amenaza y rescatar la humanidad. No es accidental que el nombre *Ransom* signifique, en inglés, “rescate”. Ciertamente, su figura emerge como un ser capaz de rescatar a una vida nueva a quienes comparecen ante su presencia. En el mismo sentido, él es un mediador entre los hombres y los dioses; no en vano le confesará a merlín: “Me he convertido en un puente” (p. 375). Estas imágenes de “rescate” y “puente” posiblemente prefiguran la misión sacerdotal del único mediador entre Dios y los hombres, Cristo⁸.

Por todo lo expuesto sobre Ransom resulta comprensible que el camino de conversión de Jane pase por Santa Ana. Consideraremos sólo algunos hitos en este *iter* de conversión. En primer lugar, cabe analizar la reacción de Jane durante su primer viaje a Santa Ana. El tren en el que llega es un trencito de dos o tres vagones, de andar lento, que para en todas las estaciones pequeñas, y cruza amplios campos segados y pequeños huertos.

⁸ “Pues hay un solo Dios, y uno solo mediador entre Dios y los hombres: el hombre cristo Jesús” (1 Tim 2, 5)

Los pasajeros son los pobladores de esas aldeas; campesinos de rostro rubicundo, sombreros de hongo y polainas marrones, mujeres, colegiales, perros y otros animales. Jane parece disfrutar cada cosa y todo ello promete una suerte de felicidad ultraterrena (cfr. p. 62). De igual modo, consideramos sus impresiones al ingresar a la casona. Al cruzar el umbral de la pequeña puerta sobre el alto muro que conducía a través del jardín a la casa, la joven experimentó una sensación diferente a “su cordura moderna”. Dos cuestiones aquí. No podemos pasar por alto el detalle de la pequeña puerta. Toda conversión es una invitación a pasar por la puerta angosta. Además, los frutales, los rosales, el invernadero, el granero, el establo, los senderitos de musgo y la huerta le trajeron a la memoria la evocación de jardines mitológicos⁹. Esta evocación es, sin más, una experiencia de *joy*, un anhelo de realidades profundas y olvidadas, añoranza de aquel lugar de donde mana leche y miel. En *The Allegory of Love* Lewis afirma que el jardín amurallado representa el sueño universal del jardín feliz (1958, pp. 119-20). Estas primeras impresiones son un signo claro de haber ingresado en la ciudad celeste: un *locus* humilde y hermoso.

El primer encuentro entre el Pendragón y la moderna Jane es estremecedor. La joven interiormente estaba endurecida, determinada a ofrecer resistencia para no ser “captada” como miembro de esa comunidad. No obstante, todos sus esfuerzos fueron inútiles en cuanto entró en el Cuarto Azul y vio al Director. La juventud del rostro, la tersura de la piel, la belleza luminosa de

⁹ Las ilustraciones de Beatrix Potter en *Las travesuras del conejo Perico*, *Alicia en el país de las maravillas*, *Le Roman de la Rose*, poema francés medieval cuya trama, en parte, se desarrolla dentro de un jardín amurallado, los jardines en las obras de Richard Wagner (representaciones e ilustraciones).

su cabello dorado, su barba abundante, el vigoroso apretón de manos y la serenidad de su semblante se pusieron de pie y derribaron su muro interno. El sobrecogimiento de la joven fue tan intenso ante la presencia del Director que, por primera vez, cuenta el narrador, la muchacha saboreó el verdadero sentido de la palabra *Rey*. El nombre sugirió en su mente todas esas magníficas asociaciones encadenadas de batalla, matrimonio, sacerdocio, misericordia y poder. Es el mismo narrador quien comenta la fragilidad interior de Jane cuando su mirada contempla fascinada ese rostro de aspecto real:

En aquel momento, cuando posó los ojos por primera vez en esa cara, Jane olvidó quién era ella y dónde estaba, [...] Fue sólo un relámpago, desde luego. Un momento después era una vez más la Jane común, social, sonrojada y confundida al descubrir que había estado mirando con fijeza, groseramente [...] a un completo extraño. Pero su mundo estaba deshecho; lo sabía. Ahora podía pasar cualquier cosa (pp. 182-83).

En esa primera entrevista Jane mantiene una iluminadora conversación con Ransom sobre el matrimonio, la obediencia y el amor.

El Cuarto Azul es la sala que Ransom habita dentro de la casa. Su descripción es sugestiva: está llena de luz y se erige como “una torre azul por encima del mundo” (p. 182). En efecto, podemos conjeturar que por su emplazamiento en lo alto del solar es el punto terrestre más cercano del cielo. La torre azul emerge como el centro, una especie de *sancto sanctorum*, el lugar por excelencia donde lo humano se encuentra con lo divino. Allí Ransom pasa gran parte de sus días. Allí Jane comienza a vislumbrar su nueva vida, y allí, en una escena deslumbrante, los dioses descienden sobre Santa Ana y le comunican a Merlín y a los demás habitantes sus poderes especiales para combatir las huestes del mal. ¡Qué

contraste entre esa horrenda fortaleza del *NICE* y esta torre, atisbo de promesas celestiales!

Este primer encuentro con el Pendragón trajo consigo compromiso y adhesión. Jane le dirá a Ransom: “Señor, no sé nada de Maleldil. Pero estoy dispuesta a obedecerlo a usted” (p. 294)¹⁰. El planteo sobre la posible existencia de Maleldil no se hizo esperar. Pocas páginas después, ante el peligro de muerte que la inquieta durante la noche oscura y lluviosa en la cual buscan a Merlín en la hondonada en el Bosque de Bracton, Jane reflexiona: “Maleldil podía ser, lisa y llanamente, Dios. Podía haber una vida después de la muerte: un cielo, un infierno” (p. 300). Existen otros varios y significativos indicios -vivencias, sueños, conversaciones, acciones- que sugieren la progresiva transformación de esta Jane pagana en la conversa esposa cristiana. Sólo añadiremos que, finalmente, su experiencia religiosa de conversión llegó en un rincón silencioso del jardín, sin ninguna emoción, de manera sencilla y natural. Así comenta el narrador ese momento: “Había cruzado una frontera. Jane había entrado a un mundo, a una Persona, a la presencia de una Persona. Algo expectante, paciente, inexorable, le salió al encuentro sin velo ni protección intermedia”. (p. 411). Jane comprende aquí que la obediencia y el amor a Maleldil es la puerta para restaurar su relación con Mark. Ella “era una persona [...] hecha para complacer a Otro y en Él a todos los demás” (p. 412). Es que los amores naturales, en este caso el amor de Eros, únicamente se sostienen y conservan su frescura cuando están impregnados del perfume de la Caridad, del *bonus odor Christi*. En *Los cuatro amores* (2001) Lewis dirá sin remilgos que estos amores se vuelven tiranos si no están sujetos a Dios; los

¹⁰Maleldil es Dios en lenguaje malacándrico y perelándrico.

dioses se convierten en demonios. Como suele suceder en todo camino de conversión, en el de Jane también, los últimos reclamos de su “yo” racionalista y egoísta intentaron ponerse de pie, “pero sus defensas habían sido conquistadas y tales contraataques no tuvieron éxito” (p. 412). Felizmente, luego de este tortuoso peregrinaje, la contradictoria Jane se revistió con “el escudo de la fe” (Ef. 6, 16), armadura necesaria para iniciar la lucha contra las fuerzas malignas de Belbury.

La joven quedará de ahora en adelante bajo la protección de Ransom y de los poderes celestiales. En este estado de cosas, el reconocimiento humilde de su culpa, el perdón ofrecido a Mark y la consiguiente reconciliación es sólo cuestión de tiempo.

4. Arrogancia, voluntad de dominio y la seducción de “el mundo”

Resulta oportuno el estudio de estas características socio-culturales de la modernidad según la mirada de Lewis para luego comprender con mayor hondura el itinerario de Mark.

4.1. Arrogancia

La actitud arrogante, la corrupción y la consecuente decadencia de las instituciones constituye otra faceta que dolorosamente se padece en la modernidad y se deja evidenciar fácilmente en el escrito de Lewis. Allí el autor, además, nos permite hacer correspondencias claras con tiempos inmemoriales. Ya en el epígrafe que se incluye al inicio del libro se lee: “La sombra de esa horrible fortaleza tiene seis millas y aún más de largo”. Lewis recoge aquí unos versos del poema “Un diálogo” (“Un Diálogo entre Experiencia y un Cortesano sobre el Estado Miserable del

Mundo”, 1540) del poeta escocés Sir David Lindsay en los cuales se alude a la Torre de Babel como símbolo de corrupción, ambición y decadencia institucional. Este mal de la soberbia aqueja a todos los hombres de todo tiempo y lugar: Babel, el siglo XVI del poeta Lindsay, el siglo XX de Lewis, y el querido siglo XXI nuestro. De paso, lo queremos a este siglo, no porque sea el mejor, sino sencillamente porque es el nuestro.

La referencia a la Torre de Babel es icónica y nos remite a aquel conocido pasaje de la Sagrada Escritura (Gn. 11, 1-9) en el que se narra el accionar de esos hombres arrogantes, quienes, movidos por su ansia de poder, pretenden construir una torre y llegar al Cielo sin Dios. Ya sabemos el final. El Señor descendió, confundió sus lenguas de tal manera que no podían ya entenderse, los esparció desde aquel lugar por todas las tierras, y cesaron así de edificar la ciudad¹¹.

El *NICE*, centro de experimentación donde se desarrolla la acción de la obra de Lewis, es en sentido análogo, una nueva Torre de Babel. Al igual que la construcción bíblica, el proyecto de ejecución parece prometedor: “el edificio propuesto para el instituto habría constituido un añadido notable al perfil arquitectónico de Nueva York” (p. 24). Por otra parte, los científicos inescrupulosos de Belbury, sitio donde está emplazado el *NICE*, se comportan como los hijos arrogantes de Cam. Impulsados por intereses materialistas, pseudo-científicos y antirreligiosos pretenden construir un nuevo mundo y un nuevo hombre al margen de Dios. Es oportuno destacar la ironía del

¹¹No sólo en el título y en el epígrafe de la obra se hace alusión a este símbolo de la arrogancia. En un pasaje revelador se habla acerca de la inminente lucha entre las fuerzas del bien y del mal del siguiente modo: “Porque la Horrible Fortaleza nos enfrenta y es como en los antiguos días, cuando Nimrod construyó una torre para llegar al cielo” (372).

nombre *NICE* (“Instituto Nacional de Experimentos Coordinados”). Mientras que la palabra significa “bonito, agradable”, ese instituto emerge como símbolo del mundo, capital del reino del Anticristo. Allí se llevan a cabo las más crueles y eugenésicas técnicas de experimentación humana y animal. Este vocablo, en suma, es parte de ese plan tramposo de eufemismos y manipulación del lenguaje.

4.2. Voluntad de dominio

El hombre moderno, arrogante y desacralizado, no puede sino tener una actitud dominadora ante el universo. El *homo technicus* debe controlar y usufructuar la realidad; realidad que también comprende, obviamente en el esquema del tecnócrata, los otros seres humanos. Los “ingenieros sociales” de Belbury intentan, mediante el maridaje de la técnica y la magia oculta, extender su absoluto dominio sobre la naturaleza y los hombres en una tecnocracia denigrante. Las citas son incontables; citaremos una sola para ilustrar el tema. Como parte del adoctrinamiento se le instruye a Mark: “El hombre tiene que hacerse cargo del hombre. Recuerda que eso significa que algunos hombres tienen que hacerse cargo del resto [...]. Tú y yo queremos ser la gente que se haga cargo” (p. 51)¹².

Muestra gráfica de esta práctica es la descripción que se ofrece del paseo de Mark por la parte trasera del edificio. Allí le sorprendió el olor a establo y una mezcla de gruñidos y quejidos, señales que creyó, indicaban la existencia de un zoológico considerable:

¹² ¿Cómo se hace el proceso?: “Esterilización de los incapaces, exterminación de las razas atrasadas, (no queremos pesos muertos, reproducción selectiva... Después verdadera educación, incluyendo educación prenatal [...]), Por supuesto tendrá que ser sobre todo psicológica [la educación] al principio. Pero a la larga llegaremos al condicionamiento bioquímico y a la manipulación directa del cerebro” (p. 51).

ratas, conejos y perros. Empero, los ruidos confusos que venían del interior insinuaban algo muy distinto. Al principio el joven becario no entendió, pero pronto recordó que un inmenso programa de vivisección, libre de papeleo burocrático y de la mezquina economía, era uno de los planes del *NICE*. “Allí había todo tipo de seres: centenares de kilos de animalidad viviente que el instituto podía permitirse cortar como papel por la mera posibilidad remota de algún descubrimiento interesante” (pp. 128-29). En efecto, allí retenían prisioneros, a todos aquellos seres humanos que consideraban “eugenésicamente poco interesantes”: presos, extranjeros, minusválidos. La expresión “cortar como papel” nos permite imaginar los crímenes aberrantes cometidos contra seres humanos débiles e indefensos. Vuelve a sorprender la actualidad de este “predecir” de Lewis. Aborto, eutanasia, eugenesia, fertilización artificial, clonación, son todas expresiones crueles y crueles de esta voluntad de poder.

4.3. La seducción de “el mundo”

El tema de “el mundo” como enemigo del hombre es un tema muy actual. Hace referencia a esas sociedades que viven olvidadas de Dios, entregadas al placer y a las cosas de la tierra. Se alaba a los ricos, a los fuertes, a los ambiciosos, a los lindos, y también a los violentos. En la obra de Lewis esta escala de valores que el mundo ofrece para seducir se reconoce como círculo interior, en inglés, *inner ring*. Estos círculos cerrados tienen su fundamento, entre otros, en el interés por conseguir dinero, fama, o posiciones laborales sin límite moral, en la especulación para obtener el cálculo frío de algún beneficio, y en el pragmatismo para adaptarse a las distintas situaciones según la moda o conveniencia, sin código de lealtad. La cuestión le preocupó a

Lewis constantemente y por ello surge una y otra vez en su obra. No obstante, el tratamiento más directo del tema lo hallamos en un ensayo titulado “El círculo cerrado”, basado en una conferencia destinada a jóvenes universitarios en Oxford en 1944. Explícitamente advierte a su audiencia que le hablará sobre los peligros del mundo y, acto seguido, realiza una descripción de estos círculos:

Tampoco es una sociedad organizada formalmente con reglas sobre las que se nos informa después de haber sido admitidos. En ninguno de ellos somos admitidos nunca formal y explícitamente. [...]. Existe algo semejante a un santo y seña espontáneo e informal. Sus distintivos son una particular jerga, el uso de apodos especiales, un tipo alusivo de conversación. Sin embargo, este sistema no es constante. En determinados momentos no es fácil decir quién está dentro y quién fuera. Algunos están claramente dentro, otros se encuentran sin duda alguna fuera. Pero siempre hay alguno cuya situación es incierta. [...]. No existen admisiones ni expulsiones formales (p. 53).

Lewis escudriña, con su lógica brillante, todo el proceso para ser admitido, las ventajas de pertenecer, la tristeza de quedar excluido, la frustración final una vez dentro.

En el *NICE*, como en cualquier círculo interior, nunca está muy claro el esquema de poder; siempre hay diversos anillos de límites imprecisos. Desde el borde exterior donde se encuentran los esbirros utilizados para ejecutar acciones cuyo verdadero fin desconocen, se va avanzando hacia adentro por capas movedizas hasta llegar a los verdaderos iniciados, unos dos o tres personajes totalmente poseídos y perversos. Thomas Howard (1980) describe todo el asunto como un movedizo y siniestro caleidoscopio de perfidia (cfr. p. 124).

Es oportuno señalar que incluso los nombres de estos personajes demuestran frialdad, dureza, cinismo: Steele (acero), Frost (helada), Hardcastle (castillo duro), Wither (marchitar, muerte en vida), Filostrato: (amor a las capas, *strato*: capas, niveles).

5. La figura de Mark y la influencia de la cultura moderna en su vida

5.1. Mark y su descenso al *inner ring*

Mark emerge en el relato como un sociólogo joven que ha conseguido una beca de investigación en la Universidad de Bracton y su mente y su corazón están ocupados con sus planes de carrera profesional y el asunto del “Elemento Progresista”, como cínicamente les gusta llamarse a ese puñado de hombres péfidos. Ha sido cautivado por el vértigo del ascenso exitoso, y posee un deseo voraz de formar parte del círculo íntimo de los amos del poder. A ese “querer pertenecer” dedicará toda su atención y sus fuerzas, incluso su decencia, al inicio del relato. Su esposa no es objeto de su atención. Tampoco la naturaleza. El narrador sutilmente añade que Mark “no advertía en absoluto la belleza matutina de la callecita que lo llevaba desde [el arenoso suburbio de la colina] donde él vivía a la parte céntrica y académica de Edgestow” (p. 15). Este detalle que parece menor es altamente significativo. Enredado en la telaraña mundana, ha perdido esa mirada sagrada o milagrosa del mundo, y por lo tanto, se ha vuelto incapaz de contemplar la realidad henchida de hermosura.

Mientras Jane viaja a Santa Ana por primera vez en ese tren lento y ocupado por campesinos, Mark se dirige, también por vez primera, a Belbury a entrevistarse con “el importante señor Wither”, el Director del *NICE*, en un auto cuyo tamaño, estilo, tapicería y velocidad fascinan al pasajero. Por cierto, su

conductor, Feverstone, no se queda atrás. Mark lo observa, admirado: “La nariz larga y recta y los dientes apretados, el vigoroso contorno del mentón, el modo en que llevaba la ropa, todo hablaba de un gran hombre conduciendo un gran coche hacia un lugar donde se estarían desarrollando grandes asuntos” (p. 61)¹³.

No obstante, la subida de estos primeros peldaños en esta escalonada ambiciosa será precisamente el sendero que lo conduzca a un humillante descenso. Apenas llegado a Belbury, Mark experimenta la ambigüedad de la situación. Las relaciones son confusas, los roles difusos, el lenguaje equívoco. Es lógico. Por momentos Mark siente formar parte de este círculo de poder; cree haber cruzado el umbral. Por ejemplo, su segunda visita al instituto le inspiró augurios de pertenencia: “El criado que le trajo la copa lo conocía. Filostrato lo saludó con un movimiento de cabeza. [...] era evidente que éste era el verdadero mundo” (p. 118). En otras ocasiones, por el contrario, experimentaba la incomodidad de ser un extraño y el recelo de quedar fuera en la más cruel intemperie. El siguiente pasaje recoge esa incertidumbre aterradora:

Se asomó a la biblioteca. Estaba vacía con excepción de dos hombres que hablaban con las cabezas juntas. Se detuvieron y alzaron la cabeza en cuanto entró, esperando obviamente que se

¹³ Feverstone es Devine en *Más allá del planeta silencioso* (Trad. Elvio Gandolfo. Minotauro, 2006). En este libro Ransom traza un breve “prontuario” de ese personaje. Habían sido compañeros de colegio y allí lo admiraba, pero ya en Cambridge lo evitaba. Fue siempre un misterio la obtención de la beca que le otorgaron, y un misterio mayor, su riqueza. Luego fue *alguien* en la ciudad. Llegaban rumores de sus logros y no se explicaba cómo ha podido llegar tan lejos. Devine se reía del solemne idealismo científico de Weston. El futuro de la especie o el encuentro de dos mundos le importaban un rábano. En Malacandra había mucho más que eso, decía, con un guiño: oro. Ambicionaba ese metal precioso para llegar a la Tierra y despilfarrarlo en viajes en yate por mares exóticos y en mujeres lindas y caras. El mismo Oyarsa lo encontrará irredimible.

fuese. Fingió haber ido en busca de un libro y se retiró. En el vestíbulo vio a Steele de pie [...] hablando con un hombre de barba puntiaguda. Ninguno de los dos miró a Mark, pero cuando pasó junto a ellos se callaron. [...] Por dondequiera que iba oía puertas que se abrían y se cerraban, pasos veloces, el timbre ocasional de los teléfonos; indicios de una institución activa llevando una vida vigorosa de la que él estaba excluido (p. 137).

De igual modo, la primera entrevista con Wither está impregnada de cinismo. A diferencia de Jane, a quien “la están esperando” en Santa Ana, Wither no sabe nada de Mark; cree que ha venido desde Londres en avión. Ante la pregunta concreta y reiterada del joven sociólogo sobre la naturaleza exacta de su trabajo, su puesto y su salario, el Delegado le responde con constantes evasivas y palabras cínicas, vacías de sentido¹⁴.

En este descenso, como dice el Dr. Ferro (2018), hay que pagar peajes más costosos y comprometerse en aguas más turbias (cfr. p. 186). Ya no sólo Mark hará un esfuerzo por “pertenecer” sino que comete graves trasgresiones morales. Oportunamente Feverstone le había anticipado en una conversación que él, Mark, el sociólogo, iba a comenzar esa tarea de adoctrinamiento sobre la construcción de un nuevo tipo de hombre escribiendo artículos periodísticos intencionalmente falsos: “Te necesitamos para escribir y no expresarlo [al verdadero contenido], para camuflarlo” (p. 52). Ha llegado el momento. Comienza a realizar

¹⁴ “Me alegra que haya traído a colación el tema de modo completamente informal. Como es obvio, ni usted ni yo quisiéramos comprometernos, en esta habitación, en ningún sentido que fuera injurioso para los poderes de la comisión. Entiendo muy bien sus motivos y los respeto. Desde luego no estamos hablando de un cargo en el sentido técnico del término; hacerlo sería impropio para ambos [...]. Entre nosotros no pensamos realmente en términos de funciones demarcadas con exactitud, desde luego. [...] En el instituto todos sienten que su propio trabajo no es tanto una contribución departamental hacia un objetivo ya definido como un momento o grado en la autodefinición progresiva de un todo orgánico” (67).

este acto indecente que tendrá consecuencias nefastas para la población, pero sin ninguna conciencia de gravedad ya que todo pasa entre risas cómplices de profesionales amigos. ¡Cuántas atrocidades se cometen por hombres pulcros y elegantes en una oficina limpia y bien iluminada! Lewis ya ha hablado de este tema, por ejemplo, en *Cartas del diablo a su sobrino* (1993).

No caben dudas de que mientras más se adentra Mark en este círculo interior, sólo encuentra horror y repugnancia; todo lo opuesto a Santa Ana, en donde reina la confianza, el aprecio mutuo y la caridad. En efecto, el próximo peldaño de este camino descendente es repulsivo: Mark conoce al Jefe. En realidad, el Jefe lo ha mandado llamar con el propósito de urgirle la presencia de Jane en el instituto. Mark deberá incursionar por espacios interiores hasta ahora desconocidos para él hasta llegar, al fin, a la sala experimental donde habita el Jefe. Para su horror, allí encuentra una cabeza sin cuerpo, conectada a tubos artificiales en la pared por donde tortuosamente se le suministra aire y saliva para mantenerlo “vivo y con habla”. El rostro, contraído de dolor, está apoyado sobre una consola de metal, tiene un aspecto verdoso, la boca abierta de par en par y completamente seca. En verdad, esta es la cabeza de un delincuente sarraceno¹⁵, Alcazán, que fue utilizada como experimento en pos de conseguir la utopía espeluznante y absurda de una nueva especie humana, higiénica, despojada de materia; el nuevo peldaño de la evolución y del transhumanismo. Mark no pudo soportarlo, se descompuso y se desmayó.

¹⁵ “Sarraceno” se llamaba a los árabes en la Edad Media. Resulta oportuna esta aclaración porque en este plan eugenésico es comprensible que la experimentación se lleve a cabo con extranjeros y con aquellos humanos a quienes se los considera en algún sentido “inferiores”.

El descubrimiento desolador que Mark hace en Belbury es que no hay centro; todo es vacío, fatuidad, perfidia. Acceder al centro del *inner ring* es llegar al demonio. En efecto, el demonio es la última y decisiva instancia dentro de los círculos interiores, a la que se entregan totalmente el núcleo de los iniciados. El culto diabólico – los “macrobios” en el texto- está bizarramente representado por esa grotesca cabeza parlante. Frost, uno de los iniciados, le comunica a Mark que no es con Alcazán con quien están en contacto cuando la cabeza habla: “Los órganos vocales y el cerebro tomado a Alcazán se han convertido en los medios conductores de un intercambio regular entre los macrobios y nuestra especie” (p. 331); “los órganos vocales de Alcazán son empleados por otra mente” (p. 330).

No obstante, la indignidad mayor de Mark radicará en tomar la determinación, al menos por unos instantes, de entregar a Jane en manos de estos hombres despiadados. Es una escena dantesca; ha descendido hasta el último círculo del infierno donde habitan los traidores. No había otra salida. Tenía que traicionar a su esposa y llevarla a Belbury si quería salvar su vida. Si no lo hacía, lo matarían; tal vez, lo decapitarían. Era una cuestión de vida o muerte; había comprendido que debía llevar a Jane y ya no se resistía.

¿Cómo puede pensar eso? Su educación, claro está, no favorecía el asunto. Así nos lo responde el narrador:

Debe recordarse que en la mente de Mark era difícil que algún retazo de pensamiento noble, ya sea cristiano o pagano, se asentara con firmeza. Su educación no había sido ni científica ni clásica, sino meramente ‘moderna’. Tanto los rigores de la abstracción como los de la alta tradición humanística lo habían pasado por alto; no contaba con la sagacidad del campesino ni

con la honra del aristócrata para que lo auxiliaran. Era un hombre de paja, [...] (pp. 237-238).

La frase “hombres de paja” recuerda el poema de T. S. Eliot, “Los hombres huecos” (1925), en el cual se utiliza esta imagen para aludir a la esterilidad espiritual de esas almas perdidas¹⁶. La figura de Mark, como la de los demás intelectuales y científicos de Belbury, es para Lewis el resultado lógico de un adoctrinamiento materialista y anti religioso que se impartía en las escuelas y universidades de su tiempo; una dolencia que el mismo autor claramente diagnostica en *La abolición del hombre* (2000) como “Hombres sin pecho”¹⁷.

5.2. Mark y su camino de ascenso

Por fortuna, es precisamente en esta hora crítica cuando emerge en Mark cierto atisbo de nobleza. Aturdido, se pregunta: “¿y por qué necesitaban ellos a Jane? [...] ¿La llevarían a ella a ver al superior, la cabeza? Casi por primera vez en su vida un destello de algo parecido al amor desinteresado entró en su mente” (p. 238). Y se escapa de Belbury para avisar a su esposa del peligro. Sin embargo, si bien esta conducta puede marcar el inicio de su camino de ascenso, todavía habrá serias recaídas. Aunque ha logrado escapar, nuevamente lo asechará una tentación seductora de integrar ese mundillo maléfico y reconsiderará la presencia de Jane en ese lugar como una valiosa oportunidad “para aprender a ser una mujer de mundo” (p. 279). Más importante aún, rechazará el ofrecimiento de ayuda del Señor Dimble para abandonar

¹⁶ “Somos los hombres huecos / Somos los hombres rellenos de aserrín / que se apoyan unos contra otros / La cabeza embutida de paja”. ¡Sea!”

¹⁷ Así titula Lewis el primer capítulo de *La abolición del hombre*.

definitivamente el *NICE*. El pusilánime de Mark pide tiempo para pensarlo, especula con los riesgos de perder su carrera futura, y pide garantías de seguridad.

El profesor Dimble emerge como modelo de profesor; es un verdadero maestro. Las pocas veces que aparece, aparece al servicio de sus alumnos. Esta conversación con Mark es una marca de su *auctoritas* intelectual y moral y una lección sobre los códigos de la caballería. Su figura emerge como un noble caballero que está dispuesto a defender a los desvalidos. Mark necesita saber el paradero de Jane, y el profesor Dimble se resiste con firmeza a darle la dirección al esposo para así proteger la seguridad de la dama, seguridad que el pobre Mark no es capaz de garantizar. Asistimos a un dialogo entre un varón sereno, fuerte, veraz y valiente, que dice la verdad cara a cara, “de varón a varón”, como diríamos. Mark no está acostumbrado a eso. Todavía es un un pobre hombre, cobarde, susceptible, fanfarrón, afectado, cínico y vulgar. Ennoblecce la figura del profesor el enterarnos de su lucha interior por no odiar ni despreciar a Mark. A lo largo de la entrevista realiza esfuerzos heroicos por refrenar su ira y vivir la paciencia.

Esa tibieza de Mark tendrá un precio alto y la purificación será dura y penosa. La policía del *NICE* lo arresta, y se verá sometido a la prueba del cautiverio. En prisión experimentará el asecho salvaje y oscuro de los macrobios. Después de una lucha violenta en contra de esta presencia demoníaca real pero invisible, saldrá vencedor pero extenuado. También deberá rechazar la tentación sacrílega. Como parte de la iniciación -escena de profundo tinte masónico-, Mark debe cumplimentar con uno de los ritos necesarios en este proceso de adiestramiento: insultar y pisotear un crucifijo, una talla sagrada de tamaño natural que yacía sobre

el suelo. Felizmente, sin ninguna convicción religiosa pero guiado por cierto resquicio de nobleza, Mark rechaza esa malvada incitación.

De modo paradójico, es en prisión donde empezará su liberación. Encerrado en su celda el materialista Mark reflexiona sobre el alma, la muerte y la inmortalidad. En ese cuartucho vacío también comienza a comprender con perfecta claridad la verdadera esencia del *inner ring*. Es en la cárcel donde examina su vida por primera vez. Pensó en su niñez, en su adolescencia, en su juventud, y llegó a esta conclusión: “La insipidez concentrada de todo lo llenó de autocompasión. [...] Era consciente, sin tener siquiera que pensarlo, de que era él [...] quien había elegido la basura y las botellas rotas, el montón de latas vacías, los lugares estériles y sofocantes” (p. 317). Reparamos en el verbo “elegir”. Él había decidido libremente el camino que lo llevó a la esclavitud. Los objetos que toma como imágenes dan cuenta de su angustia vital, de ese vacío, tedio y frustración del corazón humano cuando, por imprudencia y vanidad, se escoge el mal.

En este proceso ascendente hacia la verdadera libertad, emerge un pasaje cuya elocuencia y fuerza dramática ameritan su mención. Entendemos que es el eje sobre el cual ya no hay vuelta atrás. La escena violenta que recoge la seducción feroz de los espíritus malignos culmina en una súplica clamorosa y en un indicio de alivio y serenidad. El narrador apunta:

Allí había un hombre tratando (por primera vez en su vida) de hacer lo que obviamente era correcto, lo que Jane, los Dimble y la Tía Gilly habrían aprobado. [...]. ¡No, no, no! No podía soportarlo mucho más. Necesitaba a Jane, necesitaba a la señora Dimble, necesitaba a Denniston. Necesitaba a alguien o algo.

-´¡Oh, no, no me dejen volver a eso!`- dijo y después más alto:
´¡No lo hagan, no lo hagan!` (pp. 347-48).

Esa necesidad que Mark reclama de los demás es una muy alentadora y saludable señal. Por nuestra condición de seres indigentes, los hombres experimentamos un amor-necesidad de los demás, tema ampliamente tratado en *Los cuatro amores* (2001). Thomas Howard (1998) señala con acierto que Jane es el agente de salvación de Mark; su redención viene a través de ella. Una y otra vez es la memoria de Jane, esa Jane *real*, de carne y hueso, la que lo trae de vuelta a la realidad de sus sentidos y lo salva de aquella bazofia gnóstica (predicada en el *NICE* (Cfr. p.153). Es que ese dualismo antinatural entre cuerpo y espíritu y el desprecio por la materia es un error antropológico serio; es no comprender la verdadera naturaleza humana, y por ende, nuestra alta dignidad. No es casual que este concepto también aparezca en *Cartas del diablo a su sobrino* (1993): Escrutopo, tan perverso -o mejor dicho “más”- como los esbirros del *NICE*, muestra un profundo desprecio por el hombre en su unidad constitutiva de cuerpo y alma. Nos trata de “gusanillos” (73), “gusanos humanos” (96), “ese indecente invento que es el organismo” (p. 93). La envidia del demonio es voraz.

Luego del caos, del horror y la masacre sangrienta del banquete, Mark es rescatado por Merlín y es enviado a Santa Ana. El banquete celebrado en Belbury es un símbolo de Babel. Igual que en el texto sagrado, los dioses descendieron a la tierra (*Tellus*) y una violenta maldición cayó sobre el *NICE* y sus hombres. Confundieron sus lenguas, destruyeron la ciudad (terremotos e inundaciones), y esparcieron a sus integrantes por doquier, otorgándole a cada uno un destino final particular. Cada uno de estos arquitectos del mal recibió una muerte relacionada con su misión artera en esta construcción infernal; por ejemplo, quien

quería sojuzgar la tierra muere tragado por ella, quienes sacrifican vidas humanas, son decapitados.

Todo el camino de regreso de Mark está impregnado de signos que insinúan su conversión. La última etapa de su marcha coincide intencionalmente con los pasos finales de su peregrinaje espiritual. En este *iter* penitencial Mark asciende el sendero de la humildad. Piensa en su esposa y siente una suerte de timidez. Va a ser admitido en su mundo “sólo por bondad, porque Jane había sido tan tonta como para casarse con él” (p. 467). Bien podemos preguntarnos ¿hace cuánto tiempo que Mark no saboreaba el significado de la palabra “bondad”? Semejante expresión no tenía ninguna cabida en el ambiente infernal de Belbury. Al fin ha comprendido que Jane es una *dama* -palabra que había despreciado con facilidad- en todo lo que el vocablo sugiere de nobleza, frescura, elegancia, exquisitez, modestia). Ante esta nueva imagen de su esposa, Mark se siente un intruso, una criatura torpe, “todo botas y manos, cuyo lugar estaba en el establo” (p. 497). La bondad y belleza de Jane contrastan con su rusticidad y su fealdad ¡Qué lección de humildad!

Los últimos pasajes están cargados de simbolismo. Mark, como lo hizo Jane, se examina en el amor, en concreto, en el amor de Eros. Las elocuentes metáforas que se utilizan dan cuenta de su conversión. Ha comprendido felizmente el sentido conyugal de la vida matrimonial. Sus disposiciones y actos anteriores habían deshumanizado y desacralizado el valor auténtico de la donación sponsal. Jamás hasta ahora se había entregado como don, sino que mezquinamente había quitado, usado y abusado de Jane a su gusto. Admite su ordinariez y su necedad por no haber percibido la verdadera naturaleza de este tipo de amor. Al respecto, el narrador anota: “Centímetro a centímetro todo lo que había en él

de grosero, de payaso y de imbécil se le fue revelando a su propia y reticente observación: el patán masculino y vulgar de manos callosas y zapatones ridículos y mandíbula blanda como un bistec [...] tropezando, dando tumbos, tambaleándose en lo que grandes amantes, caballeros antiguos y poetas habrían temido pisar” (pp. 495-96). Todos estos pensamientos lo atormentaban. ¿Cómo se había comportado con tanto descuido e indiferencia? “Se había comportado como si fuera oriundo de ese jardín cercado y hasta su dueño natural. [...]. Estaba descubriendo la cerca después de haber arrancado la rosa, y no solo arrancado sino hecho pedazos y estrujado con sus dedos calientes, gruesos como pulgares, codiciosos. ¿Cómo se había atrevido?” (p. 496). Las imágenes del jardín cerrado y de la rosa son, en la tradición literaria, un símbolo de la castidad, de la intimidad, del corazón de la mujer. El recurso a este motivo maravilloso no es accidental: da cuenta de ese proceso de renovación interior de Mark, quien es capaz ahora de pensar y de sentir de manera más purificada, más auténticamente esponsal. Como enseña Lewis en *Los cuatro amores* (2001), como buen jardinero, Mark estará llamado de ahora en más a cuidar el jardín de amores que el Amor Mismo “ha plantado” en su corazón (cfr. p. 142).

Al final del examen, Mark sabe con certeza que ama a su mujer; no obstante, contra toda esperanza cree que llega demasiado tarde para enmendar la situación; se siente indigno de pertenecerle. Su desaliento es comprensible. Aún no se ha enterado de la influencia bienhechora de la Venus celestial ni de la docilidad de Jane, quien, con amorosa paciencia, ha sabido esperar el regreso de su “pródigo esposo”.

6. El reencuentro de Mark y Jane: esperanza para nuestros tiempos

La diosa Venus ha descendido sobre la comarca de Santa Ana¹⁸. Como efecto de su resplandor, una gran cúpula de luz se ha cernido sobre el jardín entero, y todo el ambiente se ha revestido de un solemne, a la vez que delicioso, carácter nupcial. Los animales también han sido tocados por el poder benéfico de Venus: El Oso Bultitude, el grajo, los ratones en la leñera, los elefantes y demás bestias liberadas en Belbury, incluso la vieja yegua, son partícipes de este influjo amoroso celestial. Los jóvenes esposos también quedan bajo su órbita. En una actitud eminentemente sacerdotal *-In Persona Christi Capitis-*, Ransom imparte la bendición a todos los miembros del Solar antes de su partida. ¡Qué diferencia entre la parodia de cabeza del *NICE* y la regia autoridad de Santa Ana! Cuando llega el momento de despedir a Jane, el Pendragón le ordena ir hacia su encuentro con Mark: “vete en obediencia y encontrarás amor. No tendrás más sueños. Ten niños en cambio” (p. 494).

En efecto, esta escena final contrasta con la imagen inicial del relato. Mientras en el primer panel encontramos un matrimonio egoísta, rumbo al fracaso, al final, ambos esposos son enviados el uno hacia el otro por orden y en presencia de la misma Venus. Se adentran, como catecúmenos, en la escuela de la humildad y de la caridad. Todo acontece en una escena impregnada de sacrosanto erotismo, donde *Ágape* y *Eros* parecen haberse reencontrado

¹⁸ En *La imagen del mundo* Lewis afirma que la influencia de Venus en los mortales produce belleza e inclinación amorosa, y en la historia, acontecimientos venturosos. Todo esto va a acontecer. Lewis explica que el cielo de Venus en la *Comedia* de Dante no es el de los caritativos, sino de aquellos que en esta vida amaron desmesuradamente y se arrepintieron (cfr. 88). Este es el caso de Mark y de Jane, y esta relación semántica podría ser influencia de Dante (Cfr. *Paraíso*, Cantos VIII y IX).

armónicamente. El pasaje final, una auténtica eucatastrofe en palabras de Tolkien, da cuenta de este nuevo orden de las cosas: “Y Jane salió de la casa grande [...] hacia la luz líquida y el calor sobrenatural del jardín y cruzó el prado húmedo -había pájaros por todas partes- y pasó el columpio, el invernadero, y las pocilgas, bajando sin cesar, bajando hacia el Pabellón, descendiendo la escalera de la humildad” (p. 497), para encontrar y amar al penitente Mark que ha llegado hasta aquí, como un peregrino converso. Jane vio indicios de Mark dentro de la habitación y supo que era la hora oportuna para entrar. Podemos intuir que la semilla dará fruto abundante y que de este tálamo nupcial nacerá el nuevo Pendragón de Logres.

7. Conclusión

Haber podido acompañar a estos jóvenes esposos en su *iter* afectivo, moral y espiritual ha sido un gran acierto. Sus extravíos, sus crisis, sus dudas y sus hallazgos significan una lección ejemplar para nuestra cultura. Aquí se nos advierte sobre los peligros que acechan a una sociedad mundana, sobre los efectos nocivos de los vicios humanos y de las vanidades del mundo, sobre la capacidad de destrucción del mal y del Malo, sobre la necesidad de resistir y combatir esos ejércitos babilónicos. A la vez, se nos invita a reflexionar sobre la importancia de nuestras elecciones personales y de la búsqueda del bien y del Bueno, sobre la maravilla del amor matrimonial, el tesoro de la maternidad y el sentido de vocación y misión. Pero, por sobre todo, se nos invita a pregonar la alegría de la victoria final.

La obra de Lewis emerge, en suma, como una respuesta de esperanza para el hombre doliente de hoy. Por este motivo queremos terminar con una referencia a la expresión “Baluarte

del Espíritu” que hemos escogido como parte del título de este artículo. Aunque a lo largo de estas páginas se han mostrado ciertas dolencias de la cultura moderna encarnadas en escenas de maldad en toda su crudeza, también es cierto que este análisis nos ha introducido en un mundo que es, sin más, un baluarte del espíritu. Esta imagen de *baluarte* en su sentido de fortaleza no es un hallazgo nuestro. Es una metáfora que Lewis utiliza en su poema “Oxford” (2018), en el cual se refiere a dicha universidad como un refugio que se erige contra la Bestia, esto es, la sociedad moderna, tecnocrática y mercantilista (cfr. pp. 364-365). Bien vale aplicar la imagen a esta obra cuyo estudio concluimos. A ella vamos los lectores a buscar amparo, ejemplo y respuesta para poder así luchar contra los diferentes *NICE* de nuestro tiempo y de nuestra historia.

Referencias bibliográficas

- Eliot, T. S. <https://ciudadseva.com/texto/los-hombres-huecos/> En línea 2 de Julio de 2020
- Ferro, J. (2018). “C. S. Lewis y su *That Hideous Strength*: un epítome de su obra”. En *De maestros y batallas culturales*. Vórtice.
- Hooper, Walter. (1996) *A Companion and Guide*. HarperCollins.
- Howard, T. (1980). “*That Hideous Strength*: The Miserific Vision” En *The Achievement of C. S. Lewis*. Harold Shaw Publishers.
- Howard, T. (1998). “The Triumphant Vindication of the Body: The End of Gnosticism in *That Hideous Strength*”. En David Mills, Ed. *The Pilgrim’s Guide: C. S. Lewis and the Art of Witness*. William B. Eerdmans Publishers.

- Lewis, C. S. (1958). *The Allegory of Love*. Galaxy Books.
- Lewis, C. S. (1993). *Cartas del diablo a su sobrino*. Trad. Miguel Marías. Andrés Bello.
- Lewis, C. S. (1997). *La imagen del mundo*. Trad. Carlos Manzano. Ediciones Península.
- Lewis, C. S. (2000). *La abolición del hombre*. Trad. Paula Salazar. Andrés Bello.
- Lewis, C. S. (2001). *Los cuatro amores*. Trad. Paulina Matta. Andrés Bello.
- Lewis, C. S. (2003). *That Hideous Strength*. Scribner.
- Lewis, C. S. (2006). "El círculo cerrado". En *El diablo propone un brindis*. Rialp.
- Lewis, C. S. (2006). *Esa horrible fortaleza*. Trad. Elvio E. Gandolfo. Minotauro.
- Lewis, C. S. (2018). *Mientras cae la ruina y otros poemas: Antología poética* (Literaria nº 11). Ediciones Encuentro. Edición de Kindle.
- Sagrada Biblia* (1958) Trad. Mons. Dr. Juan Straubinger. The Catholic Press, Inc.
https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/eies74_0.pdf
(en línea: 30-06-2023).

The symbolic dimension of mountains in Yukon: transformation stories, midnight hikes and glacial archaeology

*La dimensión simbólica de las montañas en Yukón:
historias de transformaciones, caminatas de medianoche y
arqueología de glaciares*

María Constanza Ceruti¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Católica de Salta Argentina

constanza_ceruti@yahoo.com

Summary: 1. Introduction. 2. Field experiences and research. 3. The volcanoes of Beringia and the Athabaskan migrations. 4. Tagish, Hwëch'in and South Tutchone: First Nations in Yukon. 5. Mountains in Yukon and their "Transformation Stories". 6. Cry Mountain or Rabbit peak: a legendary elevation for the Champagne Aishihik. 7. Grey Mountain and the mythical Animal Mother of the Tagish. 8. "Menstruating" mountains and rocks of the Inland Tlingit. 9. A solstice ascent to Midnight Dome in Dawson City. 10. "Long Ago person found"

¹ Investigadora del CONICET y profesora titular en la Universidad Católica de Salta. Miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Licenciada en antropología/arqueología de la Universidad de Buenos Aires y Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Cuyo. Autora de veinticinco libros y más de cien trabajos científicos. Medalla de Oro de la UBA y de la International Society of Woman Geographers.

and the “glacier stories” of the Tlingit. 11. Ice-patches and Glacial archaeology. 12. Final considerations

Abstract: This paper analyzes the symbolic dimension of mountains in Yukon and the emergence of glacial archaeology in the northwest of Canada. Traditional views on mountains in this part of the world are mostly utilitarian in nature, as expressed in names such as Rabbit Peak or Ibex Mountain, which describe the potential of certain elevations as places for hunting. The higher and less accessible mountains are perceived as places of fear and danger, which should be avoided as much as possible -especially peaks covered in massive glaciers, such as those in the coastal ranges. The foundation and purpose of the cautionary tales known as “glacier stories” is to keep people at a distance from the dangers of ice-covered peaks. Typically associated with native groups in the Pacific Northwest, the “transformation stories” describe landscape features -such as prominent rocks or mountains- as petrified ancestors. Peculiar transformation stories describe weather-controlling mountains and rocks as “menstruating”, and they become associated to young girls and their puberty rituals.

Keywords: mountains, Yukon, glacial archaeology, transformation stories

Resumen: Este artículo analiza la dimensión simbólica de las montañas en Yukón y el surgimiento de la arqueología glacial en el noroeste de Canadá. Los enfoques tradicionales sobre las montañas en esta parte del mundo son principalmente utilitarios en su naturaleza, como se expresa en nombres como Rabbit Peak o *Ibex Mountain*, que describen el potencial de ciertas elevaciones como lugares para la caza. Las montañas más altas y menos accesibles se perciben como lugares de miedo y peligro, que se deben evitar en la medida de lo posible, especialmente las cimas cubiertas de masivos glaciares, como las de las cordilleras costeras. El fundamento y propósito de los relatos de advertencia conocidos como "historias de glaciares" es mantener a las personas alejadas de los peligros de las cimas cubiertas de hielo. Por lo general, asociadas con grupos nativos del noroeste del Pacífico, las "historias de transformación" describen elementos del paisaje, como rocas prominentes o montañas, como ancestros

petrificados. Historias peculiares de transformación describen montañas y rocas que controlan el clima como "menstruantes", y se asocian con niñas jóvenes y sus rituales de pubertad.

Palabras clave: montañas, Yukón, arqueología glaciaria, historias de transformación

Cita sugerida: Ceruti, M.C. (2023). The symbolic dimension of mountains in Yukon: transformation stories, midnight hikes and glacial archaeology, *Revista de Historia Universal*, 27, 109-136

1. Introduction

Located in southern Alaska and Northern Canada, Yukon is a wilderness country of forested mountains, lakes, snowcapped peaks and glaciers that are home to a vast selection of Arctic wildlife (Figure 1, next page). A few thousand permanent human residents in the region share the beauties of the landscape and the hardships of the wintertime with mountain goats, bald eagles, grizzly bears, black bears, moose, red fox, wolves, musk ox, Canadian goose, owls, hawks, porcupine and beavers. The salmon migrate as long as 2000 kilometers from the Bering Sea along the Yukon River, completing one of the longest fish migrations in the world.

As part of Beringia, the territory of Yukon is intrinsically connected to the earliest human population of the American continent. The Paleoindian hunters of mega-fauna are thought to have crossed the Bering Strait during the Ice Age, taking advantage of the land bridge formed between Asia and America. Evidence of the early Paleoindian occupation in Eastern Beringia have been found at the Blue Fish caves, dating back to 24.000 B.P. (cf. McGhee, 1989:26-30). Mining activity in the Klondike area has

led to the discovery of frozen ice age carcasses and fossils belonging to the ancient Pleistocene fauna of Beringia (cf. Zazula and Froese, 2011).



Figure 1 - Mountain landscape in Yukon (© María Constanza Ceruti)

The Beringia Center in the city of Whitehorse displays a unique mummy of a 26.000 year-old Yukon horse whose skin and hides were originally frozen. The Museum of the North, in the campus of the University of Alaska at Fairbanks, houses the world's only mummified Ice-Age steppe bison, nicknamed "the blue babe", which is on display in a remarkable state of preservation, together with the mummified remains of a woolly mammoth. Other examples of the extinct Beringian mega-fauna included the short-faced bear and the scimitar cat. The Yukon fossil collection in Whitehorse houses hundreds of fossils of Pleistocene Beringian fauna.

Capital of Yukon, the wilderness city of Whitehorse spreads at the foot of the Grey Mountain and on the banks of the Yukon River. The original name of the area was Kwanlin, which refers to the emerald-colored waters of the Yukon River flowing through the rocks in the riverbed near Miles Canyon. The rapids also inspired the English name of Whitehorse, since the foam of the waters was perceived to resemble the tails of horses.

The Yukon Territory was first settled by newcomers of European ascendancy during the second half of the XIX century. Some of the first European settlements and forts were founded on the grounds of important fish camps or trade rendezvous for the native people (Hare and Gotthardt, 1996). Contact between the local native population and the “white man” predates the arrival of the first European settlers and goes back to the sporadic incursions of Russian explorers and trappers during the XVIII century.

One of the oldest original buildings in Whitehorse is the old log church built at the beginning of the twentieth century by Reverend Richard Bowen, which has now been turned into a historic museum (Figure 2). The hardships in the lifestyle of the first missionaries and pioneers in the area are illustrated in the exhibits, as well as in the fact the Richard Bowen is remembered as “the bishop who ate his boots”.



Figure 2 -Old log church in Whitehorse (© María Constanza Ceruti)

Historically, the town of Whitehorse bloomed as a river port during the Klondike Gold Rush, when the freights and passengers traveling to the mining town of Dawson City were transferred from the coastal train to a riverboat. Paddlewheels and steamboats would travel upstream during the five months in the year during which the Yukon River remains unfrozen, until the middle of the XX century. The largest sternwheeler on the Upper Yukon River was the Klondike S.S., which has nowadays been turned into a historical site and museum. The cultural heritage of the Yukon Territory is celebrated at the Mac Bride Museum of Yukon History, with reconstructed log cabins, a miner´s saloons, a blacksmith shops, a NW mounted police cabin, a telegraph office and photographic exhibits covering the 1898 Gold Rush, the world wars, and the construction of the Alaska highway.

2. Field experiences and research

Research undertaken for this paper included visiting the Yukon Institute of Sciences at the Beringia Center and the Mac Bride Museum of Yukon History in Whitehorse, in addition to the Old Log Church Museum, the S.S. Klondike, the Kwanlin Dun Cultural Center and a guided visit to the laboratories of the Ice Patch Archaeology Project, guided by Canadian archaeologist, Dr. Greg Hare, and his collaborators. I also visited the Kluane Museum, with its collection of South Tutchone ceremonial regalia. At the laboratories of the Yukon Science Center, hosted by paleontologist Grant Zazula, I examined a bone from an Ice-Age Yukon horse, from which many ancient DNA samples had recently been obtained and processed.

As part of the complementary activities related to the III Symposium of Archaeology of the Cryosphere, we visited archaeological sites on the shores of Kusawa Lake in the company of archaeologist Ty Hefner and Champagne-Aishihik member Lawrence Joe. At the Da Ku Cultural Center near Haines Junction, within the territory of the Aishihik and Champagne First Nations, we had cultural demonstration of traditional handicraft and skills by elder Paddy Jim and his son, who presented their handmade tool collection wolf clan staffs, and infant cradles, while they introduced us to the use of fish traps, spear throwers and moose scrappers. We also enjoyed an unforgettable evening of storytelling and drumming by elder Ron Chambers at the foot of the Kluane Mountains.

Field experiences in Yukon included an alpine hike to explore archaeological sites in the area of Mount Granger and Bonneville Lakes, led by Greg Hare. Additionally, I ascended to the summit of Grey Mountain in the company of two local mountain climbers. In

Dawson city I undertook a hike under the midnight sun to the summit of Midnight Dome Mountain during a local celebration for the summer solstice. Places of cultural significance that were visited in the area included historical hotels and saloons, the pioneer's cemetery, the Jack London cabin, the Dänoja Zho Cultural Center of the Trondëk Hwëchin people, and the Dawson City Museum.

Additional field activities in Alaska included an ice-walk on Exit Glacier in Seward and an ascent to Flattop Mountain near Anchorage, in addition to viewing Mount Denali from the historical town of Talkeetna and visiting the Wrangell-St. Elias National Park. Places of cultural significance visited in the interior of Alaska included the Athabascan villages of the Tanana and the Athna tribes. At the Tetlin wildlife refuge I watched a beautiful demonstration of traditional beadwork by Cora and Silvia, members of the Tanana tribe. I also visited the Athna Cultural Center in the Wrangell-St. Elias National Park.

Additionally, I visited the Museum of the North at the University of Alaska campus, the Pioneer Museum and the Morris Thompson Cultural Center in Fairbanks. Places of historical and cultural significance visited in the area of Anchorage included the Alaska Native Heritage Center, the Eklutna Village Historical Park and the Artic Studies Center of the Smithsonian Institution at the Anchorage Museum, with its magnificent exhibits on Athabascan birch baskets and beadwork, Yupik ceremonial masks and Eskimo's Ulu knives, parkas, mittens and snow goggles. Bibliographic research was also undertaken in the personal archives of William and Karen Workman, at their house in Anchorage.

3. The volcanoes of Beringia and the Athabascan migrations

Many mountains in the Aleutian Islands, Alaskan Peninsula and the Yukon are of volcanic origin. As a consequence, the area was blanketed numerous times during the Pleistocene and Holocene, with as many as seventy *tephra* beds documented for Eastern Beringia (cf. Zazula, 2011: 20-21). Volcanic activity is permanently present in geothermal features such as the Takhini hot springs near Whitehorse and the Chena hot springs near Fairbanks.

During our visit to the shores of Kusawa Lake in Yukon, archaeologist Ty Hefner pointed at a distinctive clear layer of *tephra* which was clearly visible on the cliffs, indicating a major volcanic event that took place in historic times. It is now widely accepted among scholars that the great migration that caused the Athabascan speaking tribes to enter into the American Southwest was provoked by a major volcanic eruption in the Yukon. The arrival of the newcomers -who became known as the Navajo, Apache and Shoshone- exerted demographic pressure on the ancestral Hopi, whose own migration became the cause of the expansion of the Chichimec tribes that eventually gave origin to the Aztec empire in Mexico. Interestingly, the oral tradition of the Hwëch´in recalls the fact that people were driven away by a “fiery mountain” (Langdon, 2002: 82).

4. Tagish, Hwëch´in and South Tutchone: First Nations in Yukon

The Athabascan First Nations of Yukon include groups that speak the Southern Tutchone language, such as the Champagne–Aishihik or the Tagish. Members of the Trondek Hwëch´in reside near Dawson City. The Yukon area is also home to the Coastal and Inland Tlinglit. The Na Dene linguistic family comprises the

Athabascan and Tlingit groups of first Nations, who reside in the southeast of Alaska and the Yukon Territory of Canada.

The traditional way of life of the Yukon First Nations is based on fishing, hunting and trapping. Spring is the time of harvesting vegetables and trapping smaller mammals. Summer is devoted to fishing and smoking the salmon. Caribou, moose and mountain sheep are hunted during the late summer and fall. In the wintertime, people trap for fur and fish lingcod through the ice (Gotthardt, 2000). In the old day, the inland groups used to have traditional fishing camps at the confluence of rivers, which also served as trade rendezvous with the Tlingit from the coast.

The Navajo-Dine, the Apache and the Shoshone are among those Athabascan speaking tribes that are also members of the Na Dene family, but migrated southwards, into the American Southwest, nearly seven hundred years ago. Athabascan-speaking communities that remained in Alaska include the Dena'Ina in Anchorage, the Tanana in Fairbanks and the Athna, in the Copper River valley (whereas the southeast coast of Alaska is home to the Yakutat Tlingit).

Distinctive cultural traits among the Athabascans are food caches, dome shape caribou tents, and the use of birch bark to make bowls, baskets, infant cradles and even canoes. Their people have traditionally worn carefully tailored clothing and moccasins made of moose hide, complemented by the use of beaver skin hats in wintertime. Beadwork was an important type of ornamental art. About one thousand years ago, copper was widely used for arrowheads, ornaments and instruments.

The South Tutchone, Tagish and Inland Tlingit honor moiety divisions into Crow and Wolf clans, which parallel the Raven and Wolf (or Eagle) moieties among the coastal tribes in the Pacific

Northwest (cf. Ruddel, 1995). These divisions acquire particular importance in certain ritual contexts, such as during the funerals, when the preparation of the body of the deceased is to be performed by a member of the opposite clan.

The corpses of the dead are buried -or their ashes deposited- under distinctive colorful wooden houses that resemble the cabins of the living (Figure 3). Such indigenous cemeteries are famous in the village of Eklutna, near Anchorage; and they are also present in Whitehorse, where one third of the population is of First Nations ascendancy. Although most of the graves are constructed as houses, some of them are meant to represent boats or canoes. The Tlingit believe that the spirit of disease travels in a “canoe of sickness” carrying the souls of those who have died in epidemics (Laguna, 1972: 817).



Figure 3 - Funerary miniature wooden houses (© María Constanza Ceruti)

5. Mountains in Yukon and their “Transformation Stories”

Traditional views on mountains in Yukon are mostly utilitarian, rather than sacred in nature. Names such as Rabbit Peak or Ibex Mountain describe the potential of certain mountains as places for hunting, one of the few activities for which mountains may be approached and climbed (Figure 4). The higher and less accessible mountains are perceived as places of fear and danger, which should be avoided as much as possible -especially those peaks covered in massive glaciers in the coastal ranges. Such is the foundation and purpose of the cautionary tales known as “glacier stories”, which are popular among the Tlingit.



Figure 4 - Rabbit Mountain (© María Constanza Ceruti)

Typically associated with native groups in the Pacific Northwest, the “transformation stories” describe landscape features -such as prominent rocks or mountains- as petrified ancestors. The Inland

Tlingit and the Tagish have peculiar transformation stories that describe weather-controlling mountains and rocks as “menstruating”, and associate them to young girls in puberty. In their narratives, girls themselves may become petrified; or alternatively, such a transformation may be attributed to the gaze of a menstruating woman (Laguna,1972: 820).

6. Cry Mountain or Rabbit peak: a legendary elevation for the Champagne Aishihik

Rabbit Mountain rises sharply from the shores of Kusawa Lake, in an area that was traditionally used for seasonal mobility and migrations. At the foot of this majestic peak, we listened to a traditional story narrated by a member of the Champagne Aishihik First Nation, a wise man named Lawrence Joe. In the old days, a hunter was stranded on the summit of Rabbit Mountain. He could not come down but he was able to notice that his wife was leaving him and floating on a raft going downriver. The situation made him very sad and he could not help crying. That is the reason for the other name that the Mountain carries, which is “Cry Mountain”. Eventually, the distressed husband managed to jump off the peak; survived the challenge and was able to divorce his wife. Interestingly, stories about mountains in which “marital conflict” is present, are very common in the Circum Pacific area, not only among the Pacific Northwest tribes but also among the Miwok of California and different groups in Polynesia, such as the Hawaiians and the Maori.

7. Grey Mountain and the mythical Animal Mother of the Tagish

Grey Mountain is a small massif that rises 4,500 feet above sea level, overlooking the Yukon River valley and the city of Whitehorse (Figure 5). It is also known as “Canyon Mountain”, due to a small canyon that forms between the two summits of the peak. Oftentimes climbed by local outdoor enthusiasts, all necessary precautions need to be exercised -including carrying whistles and bear-spray-, since its slopes are home to numerous grizzly bears. I had a chance to hike to the top of Grey Mountain in the company of two residents from Whitehorse and, as a matter of fact, on our way to the summit we spotted a grizzly mother and her cubs frolicking on the shores of a small lake.



Figure 5 - On the summit of Grey Mountain in Yukon (© María Constanza Ceruti)

A Tagish legend says that Animal Mother gave birth to all the animals in the Yukon by hanging a swing between four mountains, one of which is identified as the Grey Ridge near Carcross. After each kind of animal had danced on the swing and sung a *yeik* song, the female spirit who is the owner of the animals assigned them their distinctive characteristics and instructed them on what to eat and how to behave. An old Tagish man reputedly witnessed the creation and learned all the animal songs; consequently, shamans became empowered to call animal spirits during their trances (Mc Clellan, 1975: 90).

8. “Menstruating” mountains and rocks of the Inland Tlingit

Athabaskan groups -including the Apache of the American southwest- share beliefs that symbolically connect mountain spirits with young women. In fact, the Apache celebrate puberty rituals for girls in which candidates are honored by masked dancers representing the *ghan* spirits of the sacred mountains (Hirschfelder and Molin, 2001).

The Tagish and Inland Tlingit recognize “menstruating rocks” and “menstruating mountains”, known as *wtedi*. They are thought to be young girls who were magically turned to stone after reaching puberty. Menstruating rocks and mountains may look like a young woman wearing a hood or be partly red in color. Beliefs about menstruating mountains also stress their potential danger as weather breeders, and caution is always required when approaching them. In ancient times, attempts were ritually made to harness the power of menstruating rocks by means of beads presented as offerings. Passing by such landscape features without showing proper respect can be offensive; getting close to

them -especially touching the boulders- may cause heavy snowfall or torrential rain (McClallan, 1975:86).

Some menstruating mountains are only visible to the *yeik* spirit of a shaman, since they do not exist in the physical geography of the landscape (Mc Clallan, 1975: 87). In Tagish and South Tutchone shamanistic ceremonies, the *ixt* shaman is required to fast and chant in preparation for the calling of the *yeik* spirit. The concept of *yeik* (phonetically similar to the Scandinavian *joik*) also refers to the song that is sung by the auxiliary spirit of the shaman (Dahuenhauer and Dahuenhauer, 1990: 123-125).

9. A solstice ascent to Midnight Dome in Dawson City

The granite mountain called Midnight Dome rises sharply above the Yukon River, overlooking the mining town of Dawson City. In 1896, after the discovery of gold in nearby Rabbit Creek (later baptized as Bonanza Creek), thousands of stampeders from northern California traveled on boat to southeast Alaska and crossed the coastal mountains into the Klondike region of the Yukon Territory. This area in the heart of the Yukon was called Klondike after the local Trondek Hwëch'in people, who were seriously affected by the changes and sudden transformations introduced by the gold rush. Chief Isaac was forced to make arrangements for his people to move to Moosehide, a few kilometers downriver, which is still the home to many Native residents.

With a population of nearly 50000 gold miners and prospectors, Dawson city became the largest town north of Seattle at the end of the XIX century. Famous for its brothels, gambling halls and theater, it was known as the “Paris of the North”. The city is a National Historic Site, often described as a living museum, which

preserves old cabins and memorabilia of renowned writers such as Jack London or Robert Service (Figure 6). Although Dawson City attracts many tourists, it has a permanent population of only 2000 residents, due to the extreme winter temperatures which often reach -50 C° .

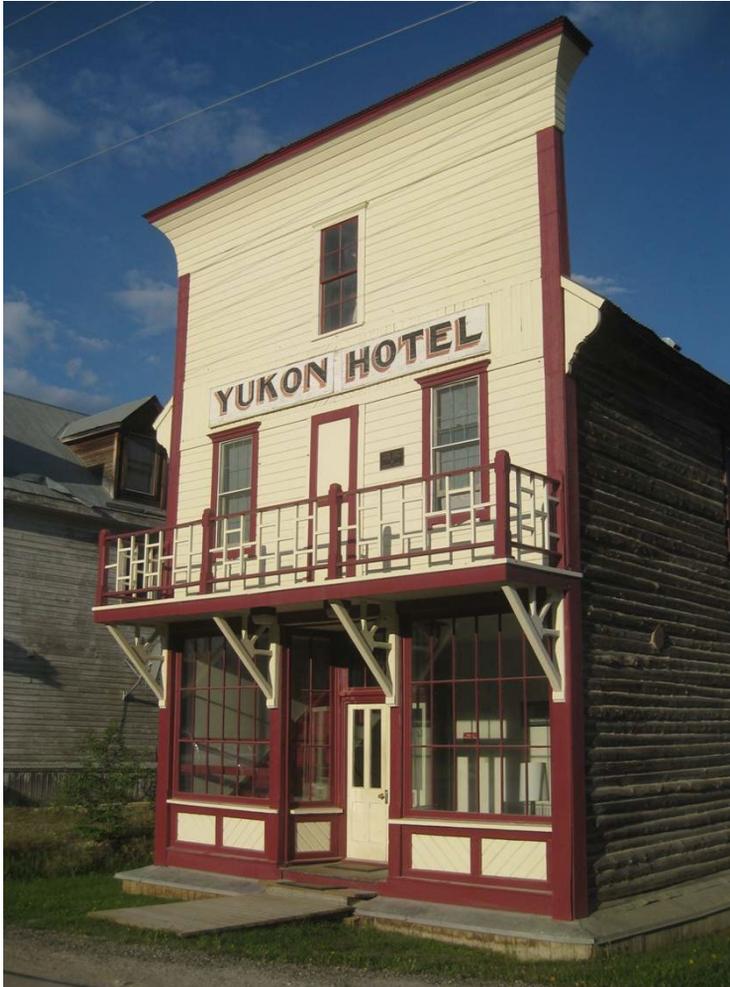


Figure 6 -Historic Architecture in Dawson City (© María Constanza Ceruti)

The colorful personalities of the earlier residents at Dawson are celebrated as part of the cultural heritage of the town. The exhibits at the City Museum (and the printed information about the pioneer's cemetery) celebrate de memory of remarkable characters such as Father William Judge, known as “the Saint of Dawson”, or Percy Dewolfe, the mailman, who was nicknamed “the Iron Man” after the challenges he faced while delivering the mail in wintertime.

The mountain dome that overlooks the city of Dawson must have been of cultural significance to the Trondek Hwëch'in people, although not much information is available on this regard. In the late XIX century, a few dozen residents of Dawson City climbed to the glacial eroded granite summit late in the evening of June 21st, in order to see the Midnight Sun. The mountain was to be named after the unique Arctic phenomenon, but the climbers were frustrated to discover that the sun actually set a few minutes before midnight. That is the reason why the mountain was given its current name.

Coincidentally, I happened to be stranded at Dawson City on June 21st 2012, and the logistical incident gave me the unexpected opportunity to spend the night on the summit of Midnight Dome, together with a group of about 30 residents who were celebrating the solstice with music and drinks. We all enjoyed the reddish twilight colors that painted the sky as the sun “*sort of went around the edge of the summit*” (Figure 7).



Figure 7 -A midnight hike to the summit of Midnight Dome (© María Constanza Ceruti)

10. “Long Ago person found” and the “glacier stories” of the Tlingit

The Yakutat Tlingit traditionally refer to glacier spirits as “inhabitants of inside the glacier”. They may represent a threat to the livings if they come close to a hunting campsite, attracted by the smell of barbecued meat. Cooking can be dangerous according to the sex or gender of the glacier, which can be inferred from the activity of the ice: it is not safe to light a fire near a male (advancing) glacier; whereas it is all right to cook near a female (retreating) one. Burning rags or old clothes are ritual mechanisms to keep the dangerous glacier spirits at bay. Early ethnographic references compiled by Frederica de Laguna (1972:

818 - 819) also describe glaciers as “children” who were turned into ice by their own mothers, due to their unhinged behavior.

In ways that are similar to the Sami people in Lapland, the Yakutat Tlingit traditionally put on their best clothes and sing in order to appease the glacier spirits before passing nearby. It is also advisable to avoid looking straight into the glaciers and to always wear goggles or smeared black powders around the eyes. A widespread belief among the Tlingit explains that coastal glaciers retreat as a consequence of dead corpses –human or animal– rotting within the ice crevasses (Laguna, 1972: 819).

In view of the majestic Kluane Mountains, at the shores of Lake Kathleen, Ron Chambers, a member of the Champagne-Aishihik First Nations offered a presentation on traditional singing and drumming. A descendent of the Tlingit, Ron is a mountain climber and former warden of the Kluane National Park. Following the ancestral ways of “telling stories”, he described his participation in the retrieval of the frozen remains of a three hundred years old man discovered on the glaciers more than twenty years before. As one of the few Native climbers with some experience on the highest summits in the area, Ron collaborated actively with the glacial archaeologists in the difficult process of freeing the frozen remains of “Long Ago Person Found” from the ice. The rescue mission took place on the heights of glaciers that were visible from the shores of the lake (Figure 8).



Figure 8 - Kluane mountains and Lake Kathleen (© María Constanza Ceruti)

Ron's firsthand participation in the transcendental rescue-archaeology mission, as well as his previous mountaineering experiences, enabled him to come up with singular hypothesis: he believes that "Long Ago Person Found" was likely a member of a trading party going across the coastal mountains, who suffered a lethal accident in a crevasse while attempting to cross a dangerous section of the glacier. Being the son of a chief -or someone of high status as suggested by the associated findings- his death had to be recalled in songs and story-telling. Ron's interpretation of the last moments in the life of the unfortunate man considered the possibility that the fellow travelers might have been forced to abandon him inside the crevasse while he was still alive. According to Ron, the post-traumatic shock of being forced to make such a decision -and live with the consequences-

could account for the ancestral fear that many coastal tribes still show towards their ice-covered mountains. It could also account for the origin of some of the “glacier stories” among the Tlingit, compiled in Julie Cruikshank’s book “When Glaciers Listen”.

11. Ice-patches and Glacial archaeology

The snow patches or ice patches are usually found at elevations between 1600 and 2000 meters above the sea level, on the north faced slopes of the circumpolar mountains. The Yukon ice patches are the largest in the world, as well as the oldest, with human use of these landscape features going back in time to 9000 BP (cf. Hare, 2011). Ice patches are also found in Alaska, British Columbia, the Northwestern Territories, Colorado and Scandinavia, where they are also object of scientific research in the context of the emerging discipline of Glacial Archaeology. Unlike glaciers, the ice patches are stable and do not move, therefore the stratigraphy of ice patches is horizontal rather than vertical.

The area of Mount Granger has some of the most significant snow-patches in the Yukon. In June 2012, I joined the local mountain archaeologists hiking across snow-covered alpine landscape in order to visit archaeological sites around Bonneville Lakes and Fish Lake (cf. Gotthardt and Hare, 1994). According to the information provided on site by Greg Hare, the leader of the Ice Patch Archaeological Project, there are 24 ice patches in the Yukon Territory which have yielded archaeological findings, including arrowheads, shafts, moccasins, flints and darts.

The ice-patch technology is often associated to traditional activities connected to the caribou hunt. Caribou herds tend to congregate on snow-patches in the summertime in order to avoid

being tormented by insects, thus becoming an easy prey for human hunters. Architectural evidence of human occupation of the higher slopes of snowcapped peaks include hunting blinds, which are usually located above the ice patches, miles away from the traditional lakeside campsites at the foot of the mountains. Sheep hunting blinds are also common features on the heights of the coastal ranges (Hare and Greer, 1994).

A Frozen Past exhibit held in 2012 at the recently inaugurated Kwanlin Dun Cultural Center in Whitehorse, enabled scholars and visitors to admire the arrowheads, wooden shafts and a bear skin that had been found and retrieved by archaeologists and native collaborators in the context of the snow-patch archaeology projects ongoing in the Yukon for more than two decades. During the inauguration of the exhibit, I conversed with Art Johnson, an elder of the Tagish First Nation and a pioneer in the field of snow-patch explorations, whose expertise in caribou hunting techniques led archaeologist to many important discoveries.

Ice patch archaeology in the Yukon provides an opportunity to bring together past and present by combining both, science and traditional knowledge. It also contributes to strengthen the First Nations identities as the younger generations learn from the elders, and share their stories with the residents and visitors in their territories.

More than two hundred artifacts have been found in ice patches, including about 40 wooden shafts dating back between 4100 BP and 3600 BP. Only 17 shafts have been found with the feathers still preserved. Scholars who attended the III International Symposium on Archaeology of the Criosphere were allowed to examine collections of frozen artifacts housed at the governmental laboratories, in a “behind the scenes tour” led by

local archaeologists and conservators. Cultural findings recovered from high-altitude surveys in Yukon comprise dozens of arrow points and shafts, and even the oldest moccasin found in Canada, which dates back to 1400 BP.

Retreating glaciers have a significant impact on the vulnerability of ice-patch archaeological heritage. The melting of the permafrost caused by increasing temperatures in the summertime is seriously affecting the taiga ecosystem, causing the dramatic “drunken forests” that can be seen when traveling along the desolated roads of interior Alaska and the Yukon.

12. Final considerations

Southern Tutchone speaking groups of the Athabaskan linguistic family, such as the Champagne-Aishihik, Tagish and Trondek Hwëch´in, share the territory of Yukon and Interior Alaska with the Coastal and Inland Tinglit. All these groups look upon the highest ice-covered mountains with utmost reverence: ritual prescriptions recommend staying away from their dangerous glaciers, and no attempts are made to climb them for ceremonial purposes.

Lower mountains in Yukon, such as Ibex Mountain or Rabbit Peak, are traditionally named in ways that reflect their importance for indigenous subsistence. In the old days, some of these peaks were ascended for the purpose of caribou hunting. Evidences of those prehistoric activities, including windbreakers, arrowheads and wooden shafts are found on snow patches and currently studied more systematically, in the context of glacial archaeology projects.

Certain elevations in the landscape of Yukon are considered to be “menstruating mountains” that cause landslides and floods, which make roads impassable in springtime. Menstruating rocks and mountains are thought to be young girls who were magically turned to stone after reaching puberty. Other peaks, such as the Grey Ridge, are connected to the stories about the creation of animals, and the Spirit of the Animal Mother, who sang them into existence.

Tlingit shamans or *ixt* used to undergo spiritual retreats in the forested slopes of mountains, to call the *yeik* spirits and obtain supernatural powers from the high peaks. The Tlingit stories about a Mountain Man who kidnaped or married young indigenous women could easily have been inspired in the early Russian trappers and explorers.

In general, the Tlingit views on the coastal mountains are similar to the Athabaskan, in that the snowcapped peaks are considered dangerous places to be approached with utmost caution, and exclusively for vital economic reasons. Trading parties that undertook the perilous traverse of snowy mountain passes and ice-fields are likely to have inspired a corpus of “glacier stories” that tell about the *qwani* spirits that dwell inside the mountains and the ice. These cautionary tales teach mountain travelers to avoid looking directly into the ice and refrain from cooking in the vicinity of glaciers. Some elders believe that the terrifying aspect of glaciers could have been underlined by historic accidents, such as the one that took the life of “Long Ago Person Found” high on an iced-covered mountain, nearly three centuries ago.

13. Acknowledgements

I am very grateful to the Yukon Science Institute for the invitation to lecture at the Beringia Center in Whitehorse in June 2012. My colleagues, Greg Hare and Ruth Gotthardt Archaeology, and their collaborators -including Valerie Monagan and Ty Hefner- deserve gratitude and recognition for their fantastic job hosting the superbly organized III International Symposium on Archaeology of the Cryosphere. I would like to acknowledge the hospitality of Karen and Bill Workman, who drove me from Whitehorse to Alaska and kindly hosted me during my stay at Anchorage. Glaciologist Erin Pettit and her partner, Vaughn, also welcomed me warmly at Fairbanks. The ascent to Grey Mountain was possible thanks to the company of Tony and Nathalie. I would like to express my gratitude and admiration to the First Nations members of the Tagish Nation, the Champagne -Aishihik Nation, the Trondek Hwëch'in and Tlinglit, who proudly share their knowledge with residents and visitors.



Figure 9 - *In the mountains of Yukon with ice-patch archaeologist Greg Hare* (© María Constanza Ceruti)

References cited

- Dauenhauer, N. M. and. Dahuenhauer, R (1990). *Haa Tuwunáagu Yís, for Healing Our Spirit. Tlingit Oratory*. University of Washington Press and Sealaska Heritage Foundation. Juneau.
- Gotthardt, R. (2000). *Ta´an Kwäch´än. People of the Lake*. Government of Yukon. Whitehorse.
- Gotthardt, R. and Har, G. (1994). *Fish Lake. Uncovering the Past*. Government of Yukon. Whitehorse.
- Hare, G. (2011). *The Frozen Past. The Yukon Ice Patches*. Government of Yukon. Whitehorse.
- Hare, G. and Gotthardt, R. (1996). *A Look Back in Time. The Archaeology of Fort Selkirk*. Government of Yukon. Whitehorse.
- Hare, G. and Greer, S. (1994). *Désdélé Méné. The Archaeology of Annie Lake*. Government of Yukon. Whitehorse.
- Hirschfelder, A. and Molin, P. (2001). *Encyclopedia of Native American Religions*. Checkmark Books. New York.
- Kew, D. and Goddard, P.E. (2004). *Indian Art and Culture of the Northwest Coast*. Hancock House Publishers. Surrey.
- Laguna, F. de. (1972). *Under Mount Saint Elias: the History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- Langdon, S. (2002). *The Native People of Alaska. Traditional Living in a Northern Land*. Greatland Graphics. Anchorage.

Mc Clallan, C. (1975). My Old People Say. An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory. *Publications in Ethnology* 6,(1). National Museums of Canada. Whitehorse.

McGhee, R. (1989). *Ancient Canada*. Canadian Museum of Civilization. Ottawa.

Ruddell, N. (1995). *Raven´s Village. The Myths, Arts and Traditions of the Native People from the Pacific Northwest Coast*. Canadian Museum of Civilizations. Ottawa.

Zazula, G. and Froese, D. (2011). *Ice Age Klondike: fossil treasures from the frozen ground*. Government of Yukon. Whitehorse..