

2000

***Las nubes* de Juan José Saer: un viaje por la pampa hacia otra metafísica de lo real**

Fernando Reati

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

Citas recomendadas

Reati, Fernando (Otoño-Primavera 2000) "*Las nubes* de Juan José Saer: un viaje por la pampa hacia otra metafísica de lo real," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 52, Article 19.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss52/19>

This Ensayo is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in *Inti: Revista de literatura hispánica* by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact dps@providence.edu.

**LAS NUBES DE JUAN JOSÉ SAER:
UN VIAJE POR LA PAMPA HACIA
OTRA METAFÍSICA DE LO REAL**

Fernando Reati
Georgia State University

Durante el invierno de 1804, un médico alicinista, el doctor Real, emprende un viaje por la llanura argentina que media entre Santa Fe y Buenos Aires, para conducir un grupo de cinco enfermos mentales a un sanatorio donde trabaja con las más modernas técnicas de tratamiento disponibles en la época. En el transcurso del viaje de un mes y medio, se suceden peripecias, trastornos climáticos, encuentros con los indios, y una serie de incidentes con los locos que suscitan las reflexiones que el doctor Real transcribe muchos años después en su diario. Con estos materiales, Juan José Saer arma en *Las nubes* (1997) una historia en la que el protagonista podría ser el hombre que recuerda treinta años después uno de esos momentos de la vida que nos transforman para siempre, aunque también podría ser una parodia del viaje por la pampa propio de la tradición literaria argentina, o incluso la locura como experiencia limítrofe de la realidad.

Por su temática —el viaje por la pampa— y su ubicación temporal —comienzos del siglo XIX—, podría esperarse del relato algún tipo de referencialidad o deuda respecto a la amplia literatura de viajes que en las primeras décadas del siglo pasado marcó lo que Mary Louise Pratt, en *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, llama la “reinención ideológica de Sud América” por parte de Europa y la “autoinención” de las nacientes elites criollas latinoamericanas (112). Al menos en superficie, la novela de Saer cabe perfectamente en una de las tres imágenes que el viajero Humboldt canonizara para representar metonímicamente el continente: las selvas tropicales, los gigantescos picos nevados de la cordillera, y las extensas llanuras que incluían a las pampas argentinas (Pratt 125). Además, tratándose de un autor como Saer que a menudo se reapropia en sus novelas,

a veces paródicamente, de los géneros establecidos, podría esperarse que *Las nubes* participara de lo que Florencia Garramuño califica de reescritura de textos fundacionales del pasado y retorno a los géneros de dichos textos, que se constata en la literatura argentina de los últimos años (Garramuño 149). En efecto, en Saer se encuentran numerosos casos de reapropiación de géneros: la novela picaresca, el relato de viajes y la crónica, en *El entenado* (Díaz-Quifiones 4); el género policial, en *La pesquisa* (Goldberg 90); la plástica y el cine, en *En la zona* (Corbatta 567); y el relato de viajes, la novela de aventuras, la novela filosófica y la novela de caracteres en el caso específico de *Las nubes*, además de antecedentes ilustres de la literatura argentina como Sarmiento, Mansilla, Guiraldes y Lynch (Sarlo 35, 38). Pero la posible deuda temática de Saer con el relato de viajes decimonónico es engañosa, porque si lo que caracterizaba a aquella visión del continente era la postulación de América como naturaleza virgen y primordial en un territorio vacío de historia, en el marco de la creciente penetración del capitalismo europeo, nada más lejos de Saer que una preocupación por el espacio o por la historia de la tierra en que transcurre su relato de viaje. Para decirlo en pocas palabras: el de Saer es un viaje metafísico y no territorial, espiritual y no material.

Si el viaje por el continente a comienzos del siglo XIX representaba la búsqueda de algo concreto (“the journey allegorizing the lust for progress”, Pratt 148), el mismo viaje, reescrito por Saer a fines del XX, representa la búsqueda de algo mucho más intangible que me interesa aquí destacar. Es ya un lugar común hablar de América Latina como continente nacido de múltiples mestizajes e hibridaciones, y por lo tanto como lugar por excelencia de reveladores encuentros con el Otro, lo cual explica su prolífica tradición de literatura de viajes: “Si pensamos en la relevancia del *viaje* en la literatura hispanoamericana debemos remontarnos a los orígenes y admitir que una gran parte de la producción textual durante la conquista y la colonia está compuesta por narraciones de viaje; un viaje en el que el protagonista forma parte de la expedición colonizadora y en el que se confronta con el Otro y consigo mismo” (Pera 507). Es cierto que “los viajes son fundamentalmente una metáfora de la cultura como lugar de encuentro o de choque con el Otro...” (Foffani 14), y de Saer puede afirmarse que toda su obra constituye de una manera u otra un intento de responder a esa pregunta central: ¿cómo comprender el universo del Otro? En este sentido, una conocida novela anterior de Saer, *El entenado* (1983), representa un antecedente importante de *Las nubes*. En aquella novela, se narra el cautiverio de un grumete español a manos de los ficticios indios colastiné del litoral argentino a comienzos del siglo XVI. El grumete, participante y único sobreviviente de la malograda expedición de Juan Díaz de Solís al Río de la Plata, relata varias décadas más tarde su asombrado encuentro con el mundo de los colastiné, habitantes de un universo metafísico radicalmente

diferente al europeo. De este modo, hay en *El entenado* un viaje geográfico a la vez que espiritual durante el cual se verifica un encuentro del protagonista con ese Otro que le permite reencontrarse consigo mismo y autodefinirse: “El narrador en *El entenado*, como en la *Historia* de Heródoto, describe un país de lengua y cultura extrañas, y se descubre a sí mismo. El observador es parte de lo observado...” (Díaz-Quñones 11; véase también Copertari 232; Romano Thuesen 45; Reati 131). *Las nubes* retoma varias de las estrategias empleadas en *El entenado*. Primero, ambas novelas dialogan con los relatos de viajeros del Río de la Plata y son, en la mejor tradición del género, el relato de un encuentro con el Otro y la posterior reflexión del protagonista sobre la alteridad. Segundo, ambas se preguntan por el significado de lo real a partir del encuentro con esa dimensión extraña (en el doble sentido de la palabra: extranjera y rara) de la experiencia alterna. Y finalmente, ambas destacan la importancia del lenguaje en la constitución de un nuevo sentido de lo real que se adentra en lo metafísico. Pero si en *El entenado* el Otro estaba representado por el indio, y la pregunta del narrador-protagonista tenía que ver con la artificial dicotomía entre civilización y barbarie, en *Las nubes* el Otro es el loco, y la pregunta esta vez tiene que ver con el significado metafísico de la locura vis-a-vis la cordura.

La preocupación de Saer por lo metafísico es notoria —Sarlo habla de que en sus libros “se funde la descripción poética y la dimensión metafísica de la naturaleza” (38)—, y *Las nubes* es el relato de un viaje hacia el mundo de la locura y a través de ella hacia una dimensión metafísica de lo real ignorada hasta entonces por el protagonista. La demencia se postula como un viaje que lleva de la realidad ‘normal’ —aquello que llamamos cordura— a otro nivel de experiencia consistente en cierta percepción alterada de lo real asociada con la locura. El narrador anota que “si nos remontamos a sus orígenes latinos el verbo delirar significa *salirse del surco o de la huella...*” (énfasis en el original, 200), y en efecto el *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* define ‘delirar’ como “‘apartarse del surco’ [...] derivado de *lira* ‘surco’...” (Corominas y Pascual 440). Si ‘delirar’ es etimológicamente ‘salirse de rumbo’, en la lengua francesa —y hay que anotar que el doctor Real ha aprendido en Francia sus teorías modernas sobre el tratamiento de la enfermedad mental— las palabras ‘viaje’ y ‘videncia’ se emparentan por la etimología común de ‘voyage’ y ‘voyance’ (Foffani 14). En ambos casos, el delirio o la clarividencia —rasgos asociados con un estado mental ‘otro’— hacen pensar en un viaje, un traslado desde un aquí a un allá: un ‘alienado mental’ es precisamente aquel que se ha convertido en Otro al ‘delirar’, apartándose del camino acostumbrado y emprendiendo un viaje en otra dirección. Que la novela juega conscientemente con estos significados múltiples de la locura y el viaje se evidencia en la superposición del relato de viaje con el tópico de la nave de los locos. Siguiendo un modelo ya clásico en la literatura argentina,

el narrador describe el territorio cruzado por la caravana como un océano y alude oblicuamente a la oposición sarmientina del *Facundo* entre civilización/mar y barbarie/llanura.¹ “Más de una vez me vi a mí mismo atravesando la llanura como Eneas el mar adverso y desconocido...” (130), anota el narrador; y más tarde: “diez o doce perros vagabundos nos seguían con la misma obstinación, indigencia y avidez con que las gaviotas siguen la estela de los barcos en busca de alimentos” (166). Pero el hecho de que sea cada vez más difícil distinguir a los cuerdos de los locos dentro del abigarrado grupo de personas que componen la expedición —enfermos, peones, soldados, prostitutas— presta una nueva dimensión a la metáfora clásica. La caravana de carretas es para el doctor Real un “hospital ambulante” (62), y así la expedición es a la vez barco y manicomio: se trata de la nave de los locos que recorre el territorio de lo que algunas décadas más tarde se conocerá como Argentina, pero que en 1804 está todavía “en un estado casi líquido, no sólo por las inundaciones sino por su carácter socialmente informe, la ausencia de instituciones y la precariedad” (Sarlo 37).

La Revolución Francesa ha influido fuertemente en las teorías sanitarias del doctor Real a partir del día en que “llegó a [sus] oídos que habían liberado de sus cadenas a los locos en el hospital de la Salpêtrière...” (19), y la Casa de Salud donde trabaja bajo las órdenes del doctor Weiss obedece a técnicas modernas y compasivas de tratamiento de la enfermedad mental, opuestas a “las cadenas, la cárcel, las mazmorras” (21) que caracterizaban a los manicomios hasta entonces. El método del doctor Weiss en la Casa de Salud, consistente en “mantener con los enfermos relaciones idénticas a las que mantenía con las personas sanas” (35), es la antítesis de las técnicas disciplinarias y de control social que Michel Foucault ha descrito en su conocido estudio sobre la locura. Este complejo de técnicas al que se opone la práctica de ambos doctores se sintetiza en la novela en un edificio gubernamental que aloja simultáneamente al Cabildo, el hospital y la cárcel, siendo la ley y la salud los dos rostros de un mismo sistema regulador: “de las dos alas que se extendían en los fondos hacia el río, una alojaba el hospital y la otra, que era como su reflejo más sombrío del otro lado del patio, la cárcel y la aduana” (113). Por contraste a esta fijeza de lo institucional, la caravana/nave de los locos, un no-sitio en constante movimiento donde los límites de la razón lógica se desdibujan y donde se vehiculiza un “‘viaje simbólico’ en el que la locura se ubica en un espacio exactamente contrario al del encierro y la mazmorra” (Vezetti 40), prolonga el concepto filosófico-político que considera a la locura como subversiva y transgresora porque refleja paródicamente las demencias de la sociedad supuestamente normal. A esto alude la respuesta del doctor Weiss a las palabras de cierto funcionario del gobierno revolucionario que visita la Casa de Salud poco después de 1810: “[el visitante] comentó al final de su visita, no sin alguna pertinencia, que durante su recorrido por la Casa le había

costado todo el tiempo distinguir los locos de los que no lo eran, a lo cual mi venerado maestro respondió, con el chispeo habitual en sus ojos de un azul clarísimo [...] que cuando él se paseaba por las calles o por los salones de Buenos Aires lo asaltaba con frecuencia la misma perplejidad” (38).

En su estudio sobre la conquista de América, Tzvetan Todorov señala la profunda imbricación existente entre el lenguaje y la alteridad, al afirmar que “El lenguaje sólo existe por el otro [...] lo semiótico no puede ser pensado fuera de la relación con el otro” (170). Para el doctor Real, esa relación se hace evidente en el hecho de que uno de los principales signos de la alteridad de los locos —pero al mismo tiempo de su humanidad— lo constituye el uso de lenguajes no convencionales por medio de los cuales intentan expresar su experiencia personal de la demencia, ese segmento de realidad que les ha tocado en suerte vivir pero que está vedado a los cuerdos. Así, un primer enfermo, el joven Prudencio Parra, intenta una representación verbal de sus visiones internas tras una adolescencia de intensas lecturas filosóficas, yéndose descalzo por las calles “a leer en las esquinas algún escrito supuestamente filosófico que él mismo había redactado en términos incomprensibles” (82). Al tiempo, cae en la apatía y se encierra en un mutismo absoluto, pero ciertos gestos extraños de sus manos que se repiten mecánicamente parecen continuar transmitiendo algún mensaje cifrado e insistente, si bien incomprensible.² En el transcurso del viaje, el doctor Real reconoce por fin que hay una “total identidad de [esos movimientos de Parra] con los ademanes que, según Cicerón, le servían a Zenón el estoico para hacer visibles ante sus discípulos las fases del conocer...” (171). De este modo, los gestos del enfermo se le revelan como la representación visual de un método epistemológico, y el doctor Real comprende que el joven Parra recurre a ellos para tratar infructuosamente de comunicar el mundo interior de su demencia. Alterado por una necesidad compulsiva de entender un “universo cuya enigmática complejidad él había tratado de desentrañar con la ayuda de lecturas frenéticas y desordenadas” (173), al joven ahora sólo le queda intentar comunicarse desde el ‘más allá’ con los restos de una de las lecturas filosóficas que lo acompañaron en su viaje hacia la locura.

Otro enfermo mental, la religiosa Sor Teresita, sufre un delirio místico que la lleva a acostarse con la mayor cantidad posible de hombres para consumir la unión divina con Dios. Autora de una sacrílega teología personal según la cual cada ser humano que practica el amor sexual reencarna a Cristo, la monja intenta comunicar su experiencia de la realidad, tal como ella la entiende, a través de un manuscrito titulado *Manual de amores*; pero la comunicación con quienes habitan el mundo de la cordura falla una vez más, porque en el manuscrito inacabado “las ideas son cada vez más incoherentes, las descripciones más procaces, y las oraciones se transforman en meras listas repetitivas de vocablos obscenos” (122). Otros

dos pacientes, los hermanastros Juan Verde y Verdecito, también manifiestan sus respectivas formas de locura por medio de originales sistemas lingüísticos. En el caso de Juan Verde, se trata de una única frase repetida, la expresión *Mañana, tarde y noche*, “que dirigía a su interlocutor, y a veces incluso a sí mismo en el curso de la conversación, repitiéndola al infinito y cambiando únicamente la entonación” (151). En cuanto a Verdecito, si bien es capaz de mantener una conversación normal con un repertorio variado de frases, tiene la particularidad de “producir continuamente toda clase de ruidos con la boca, gritos, gruñidos, estornudos, hipos, toses, tartamudeos, ventosidades bucales...” (154). Así, los dos hermanastros han recorrido por caminos diferentes el viaje hacia el lugar de la demencia incommunicable y tratan de romper esa incommunicación por medios lingüísticos distintos, pero ya sea por un exceso de sonidos o por su economía extrema quedan ambos “separados del mundo por la misma pared infranqueable de la locura” (155).

De todos los enfermos es el quinto, el señor Troncoso, quien más aparenta cordura y quien a la vez protagoniza una de las escenas más significativas de la novela en términos de la comunicación de lo real desde la demencia. Dueño de una excesiva verbosidad, Troncoso deja traslucir su locura en los juegos verbales a que es afecto, tales como repetir las últimas palabras pronunciadas por su interlocutor, remedarlo con palabras en rima, o bien responder “en un francés caprichoso, del que la mayor parte estaba constituido de palabras castellanas pronunciadas como si fueran francesas...” (143). La travesía por la llanura parece aumentar el delirio de Troncoso, quien comienza a dirigir escritos al doctor Real con proclamas insensatas de varias páginas o a veces de una sola frase que detallan un programa político para la independencia de las colonias de España. El plan demente de Troncoso —deponer al rey, desconocer a las autoridades virreynales, guillotinar a las autoridades de Roma, crear una confederación de tribus indígenas latinoamericanas bajo un monarca local— es en realidad muy semejante al programa político de los sectores más radicales de la Revolución de Mayo de 1810, y aun en lo más absurdo (“abolir de una vez por todas, por no tener más fundamento que la costumbre y la esclavitud espiritual de los pueblos, los privilegios hereditarios y consuetudinarios del Sol y demás astros del cielo”, 194) es coherente con el espíritu de dicho programa.³ La escena culminante de esta particular locura ocurre cuando Troncoso huye de la caravana y parte a la búsqueda de Josesito, el jefe de una banda de indios rebeldes, para convencerlo de su plan independentista para América del Sur. Josesito es a su manera también un ‘alienado’. Educado de niño por los blancos, vuelve a la vida salvaje del desierto y declara la guerra a los cristianos, pero lleva consigo un violín con el que siempre toca música europea entre los cadáveres después de las matanzas. Igual que los enfermos mentales, Josesito ha recorrido un camino que va de un espacio de la realidad a otro, y conserva en la música aprendida de niño un hilo comunicante

con el mundo dejado atrás —algo semejante a los gestos que recuerdan las lecturas filosóficas de Parra. Es precisamente hacia ese ‘alienado’ hacia quien se dirige Troncoso a exponer su programa, y cuando tras varios días de persecución el doctor Real lo encuentra, se halla ante una escena sorprendente: el loco fugitivo arenga en medio del desierto a los indios, quienes lo escuchan fascinados “con pavor y recogimiento, y aun con veneración” (207). Como ha ocurrido ya antes, la exteriorización de la demencia consiste en un incomprensible código lingüístico empleado por Troncoso en la arenga, “un ladrido, o un rugido, o unos gargarismos cavernosos anteriores a cualquier lenguaje conocido” (205), que por cierto excluye al doctor Real pero que de algún modo establece una comunicación entre el loco y los indios: “tanto los indios como Troncoso me ignoraban [...] como si me hubiese vuelto transparente, sin hacer el menor gesto para demostrar que habían reparado en mi presencia, [los indios] volvieron a enfrascarse en la contemplación ensimismada de Troncoso...” (208). Lo que el auditorio de indios intuye es precisamente aquello que no sólo Troncoso sino todos los locos de la expedición han tratado sin éxito de comunicar a los cuerdos a lo largo de la novela, vale decir la visión de lo real desde otro sitio de la experiencia: “ante la fascinación del círculo de jinetes inmóviles que lo contemplaba, se me ocurrió que el interés de los indios se concentraba menos en la agitación espectacular de Troncoso en el mundo en apariencia real que compartíamos con él, que en las primicias que nos traía, abandonados como estábamos en nuestro lugar monótono y gris, de ese mundo nuevo y remoto que él solo habitaba” (209). En otras palabras, el loco se convierte en el mensajero portador de las buenas nuevas de un mundo al que ha viajado, inaccesible para el doctor Real pero hasta cierto punto comprensible o al menos intuible para los indios.⁴

Un tercer protagonista de la surreal escena que observa el doctor Real cobra gran importancia en los recuerdos del narrador: el caballo de Troncoso, y por su intermedio la vivencia de lo real desde la experiencia del animal. Antes, cuando Troncoso huye de la caravana, transmite de tal modo su energía demencial a su montura que ambos, hombre y animal, “parecían viajar en las alas mágicas del delirio...” (202); más tarde, finalizada la arenga a los indios, Troncoso y el caballo “parecían haberse olvidado uno del otro, después de años enteros de comunión” (212). El relato alude así a una fugaz comunión o entendimiento que se produce no sólo entre el loco y los indios sino además entre aquél y su caballo, como si Troncoso les hubiera contagiado brevemente la locura, o mejor dicho, como si todos ellos — loco, indios, animales— compartieran un espacio de lo real al que es ajeno el protagonista. Esa experiencia de lo real desde otro sitio se explica mejor en base a otro incidente del viaje, cuando el doctor Real se detiene solitario en una laguna para dar de beber a su caballo, y allí, en medio de la inmensidad de la pampa, se produce una revelación de que existe cierta

percepción de la realidad desde el mundo del animal que al protagonista le está vedada:

Empecé a mirar su perfil [del caballo] con fijeza, y como si él lo hubiese advertido, ni una sola vez volvió hacia mí la cabeza, con tan aparente obstinación, que parecía estar tratándome adrede con indiferencia. Durante unos segundos, tuve la impresión inequívoca de que simulaba y, casi de inmediato, la total convicción de que sabía más del universo que yo mismo, y que por lo tanto comprendía mejor que yo la razón de ser del agua, de los pastos grises, del horizonte circular y del sol llameante que hacía brillar su pelo sudoroso. A causa de esa convicción me encontré, de golpe, en un mundo diferente, más extraño que el habitual y en el que, no solamente lo exterior, sino también yo mismo éramos desconocidos. Todo había cambiado en un segundo y mi caballo, con su calma impenetrable, me había sacado del centro del mundo y me había expelido, sin violencia, a la periferia. El mundo y yo éramos otros y, en mi fuero interno, nunca volvimos a ser totalmente los mismos a partir de ese día... (184)⁵

Esta verdadera crisis existencial que experimenta el protagonista, esta sensación de tocar los bordes de algo prohibido en un territorio hasta entonces inconcebible para la mente cuerda (“acceso despersonalizador en el que el éxtasis cósmico lo enfrenta a los fantasmas de una locura disgregadora”, Vezetti 41), se asocia significativamente con el viaje a la demencia que han recorrido sus pacientes:

me dije que, desterrado de mi mundo familiar, y en medio de ese silencio desmesurado, el único modo de evitar el terror consistía en desaparecer yo mismo y que, si me concentraba lo suficiente, mi propio ser se borraría arrastrando consigo a la inexistencia ese mundo en el que empezaba a entreverse la pesadilla. Pero mi conciencia, rebelde, persistía, susurrándome: *si este lugar extraño no le hace perder a un hombre la razón, o no es un hombre, o ya está loco, porque es la razón lo que engendra la locura*”. (énfasis en el original, 185)

Es sólo gracias a un esfuerzo desmesurado de la conciencia (o quizás porque en ese momento aparece en el horizonte la figura de un baqueano que lo rescata de la alienación) que el doctor Real logra no transitar el mismo camino de sus pacientes hacia el territorio de la locura. Meses más tarde, en una conversación con el doctor Weiss sobre aquellos minutos trascendentales junto a la laguna, éste le confirma la sospecha de que los locos, igual que los animales, habitan sectores de la realidad inmediatamente vecinos al nuestro, pero que la falta de un sistema compartido de representaciones nos impide recibir las noticias de esa otra tierra:

Entre los locos, los caballos y usted —le dice el doctor Weiss— es difícil saber cuáles son los verdaderos locos [...] Y en cuanto a la imposibilidad

que usted señala de conocer los pensamientos de un colibrí o, si prefiere, de un caballo, quiero hacerle notar que a menudo con nuestros pacientes sucede lo mismo: o prescinden del lenguaje, o lo tergiversan, o utilizan uno del que ellos solos poseen la significación. De modo que cuando queremos conocer sus representaciones, descubrimos que son tan inaccesibles para nosotros como las de un animal privado de lenguaje. (énfasis en el original, 186)⁶

Como se observa, la preocupación que recorre toda la novela tiene que ver con aquellas regiones ocultas de la realidad —una de las cuales es la locura— cuya experiencia nos es negada por carecer de un sistema de representación adecuado. Esto es característico de Saer, quien en toda su obra “busca asediar, mediante ataques diversos y tentativos, lo real, aunque declarándose siempre vencido de antemano” (Corbatta 562).⁷ Esta preocupación metafísica emparenta a Saer con Borges, aunque cabría distinguir entre el idealismo radical de este último y la postura más acotada de aquél.⁸ El escritor argentino Sergio Chejfec califica a la obra de Saer no tanto de negación de la realidad cuanto de indagación en cierta ‘hondura’ de lo real que lo hace inaccesible: “las narraciones de Saer continúan postulando que la verdad de algún modo tiene que ver con lo profundo: existe una hondura de la realidad, preservada de la apariencia, a la espera de su restitución momentánea o definitiva, hipotética o cierta, a través de la narración” (114). Es decir, Saer no niega lo real sino que reemplaza el dilema entre realidad e irrealdad por el de realidad superficial vs. realidad profunda.⁹ El mundo ‘otro’ sería entonces un mundo ‘hondo’, paralelo y coexistente con el de la cotidianidad, que se asoma a veces entre las imperceptibles resquebrajaduras del mundo ‘normal’. En *Las nubes*, los locos, los indios y los animales son quienes se encuentran más cómodamente instalados en esa realidad ‘honda’, mientras que el doctor Real, contrariamente a lo que indica su apellido, apenas alcanza a vislumbrarla durante su viaje por la pampa.

Cierta escena paradigmática que se repite como un leitmotif en *El entenado* y *Las nubes*, captura la dificultad de acceder a esa hondura de lo real y la necesidad de desprenderse de lo aparente. Cuando en *El entenado* se produce la captura del grumete que eventualmente lo llevará al encuentro con el universo metafísico de los indios, se describe del siguiente modo su traslado a la aldea indígena: “Durante la carrera, la deferencia de los indios hacia mi persona se volvió a manifestar; los dos que me flanqueaban me agarraron, sin brusquedad y sin decir palabra, de los codos, y *me levantaron a varios centímetros del suelo para que mis pies no lo tocaran*, ahorrándome de ese modo el esfuerzo de la carrera” (mi énfasis, 30). Por su parte, cuando en *Las nubes* el doctor Real y su jefe son secuestrados por unos marineros escoceses para sacarlos de Buenos Aires a fin de salvarles la vida, se describe de modo muy parecido su traslado al barco: “Dos poderosos brazos escoceses [...] *me alzaron en vilo, y fue en ese preciso momento que mis pies*

dejaron de pisar para siempre, o en todo caso hasta el día de hoy, el suelo de mi patria" (mi énfasis, 58). Para el lector atento, estas escenas no pueden menos que remitir a otra de un texto fundamental del género de viajes latinoamericano, que ha servido sin duda de inspiración directa de *El entenado* e indirecta de *Las nubes*: me refiero a *Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, el relato por excelencia de encuentros sorprendentes y transformadores del ser europeo con el Otro indígena. En *Naufragios*, se describe precisamente el momento en que los indios cobran una calidad humana a los ojos de Cabeza de Vaca, al rescatarlo junto a otros españoles de una muerte segura por hambre y frío: "y por el gran frío que hacía y temiendo que en el camino alguno no muriese o desmayase, [los indios] proveyeron que hobiese cuatro o cinco fuegos muy grandes puestos a trechos, y en cada uno dellos nos escalentaban y desque vían que habíamos tomado alguna fuerza y calor nos llevaban hasta el otro, tan aprisa que *casi los pies no nos dejaban poner en el suelo...*" (mi énfasis, 67). En los tres textos, el colonial y los dos de Saer, con los pies sin tocar el suelo el protagonista recorre un espacio físico que es como un umbral entre dos momentos del entendimiento; como si para dar el salto definitivo hacia una comprensión del Otro fuera necesario despegarse momentáneamente de la realidad conocida, representada por el suelo que se pisa.

Ese salto simbólico que separa al protagonista de lo aparente y le abre una fugaz revelación del mundo del Otro puede constituir una de las 'zonas de contacto' que según Pratt forman parte de todo relato de viajes —"the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations..." (Pratt 6). Pero la naturaleza de ese contacto hace que en *Las nubes* el viaje geográfico no sea en última instancia necesario, ya que lo perseguido no es un territorio físico sino una certeza metafísica. De allí que al final el doctor Real viva el recorrido por la pampa como un traslado ilusorio donde se pierde la noción de espacio ("el jinete que atraviesa la llanura tendría la impresión, en un remedo inútil y ligeramente onírico de movimiento, de cabalgar siempre en el mismo punto del espacio", 176) así como la noción de tiempo ("parecen repetir también al infinito el mismo instante, como si la cinta incolora del tiempo, atascada en la muesca de la rueda o quién sabe qué que la desplaza, titilara en un punto inmóvil", 176). Como el personaje de "El Aleph" de Borges, que considera que los desplazamientos son innecesarios porque un punto del sótano contiene todos los puntos del universo, el doctor Real llega a la conclusión de que "cada lugar fragmentario pero único del mundo lo encarna en su totalidad" (173). Esta idea de parte y todo que se contienen mutuamente se repite a lo largo de la novela. Ya en el prólogo (se trata del viejo recurso del 'manuscrito hallado') se lee que "Lo que es válido para un lugar es válido para el espacio entero..." (12), y se describe cómo en el verano inclemente de París, con las ventanas abiertas para que circule el aire, se siente que "existe entre la ciudad y la casa una especie de continuidad;

por momentos, no se sabe bien cuál de las dos contiene a la otra” (14). También la teoría del doctor Weiss sobre la falta de jerarquías en la naturaleza, según la cual “en cada fenómeno natural estaban implícitas las leyes que rigen el universo entero, de modo que explicando correctamente el salto de una pulga por ejemplo [...] se entendía el funcionamiento del sistema solar” (28), es una alusión a la interdependencia entre parte y todo. En *Las nubes*, este concepto significa que el yo contiene al Otro como éste contiene al yo, y que en la cordura está implícita la locura tanto como en ésta la cordura. De allí que el incidentado viaje por la pampa del doctor Real haya sido en última instancia tan innecesario como ilusorio, porque el trayecto hacia una experiencia alterna y más honda de lo real es en última instancia, siempre, un viaje metafísico.

NOTAS

1 Como señala Sarlo, “desde los viajeros son clásicas las comparaciones de la pampa con el mar” (37), y esta tradición parece gozar de excelente salud en la narrativa actual: en una reciente novela de Sylvia Iparraguirre que también dialoga con el relato de viajes por la pampa, *La tierra del fuego* (1998), se mencionan las “tropas de carretas gigantes, inclinadas hacia la tierra, [que] cruzan el horizonte como barcos perdidos” (27).

2 Los gestos de Parra imitan los de “esa página en la que Cicerón describe la manera en que Zenón el estoico mostraba a sus discípulos las cuatro etapas del conocimiento: los dedos extendidos significaban la representación (*visum*); cuando los ponía algo plegados era el asentimiento (*assensus*), gracias al cual la representación se hace patente en nuestro espíritu; después, con el puño cerrado, Zenón quería mostrar como por vía del asentimiento se llega a la comprensión (*comprehension*) de las representaciones. Y por último, llevando la mano izquierda hacia el puño, envolviéndolo con ella y apretándolo con fuerza, mostraba ese movimiento a sus discípulos y les decía que eso era la ciencia (*scientia*)” (169).

3 Este juego entre lo real y lo aparentemente demencial de la historia forma parte de una serie de alusiones en la novela al significado de la revolución y la política, consideradas otras tantas formas de ‘locura’ histórica. De hecho, la Casa de Salud termina siendo destruida por la incompreensión de las autoridades de la Revolución de Mayo, que desconfían de sus métodos heterodoxos tanto como lo hicieran antes las autoridades españolas: “los revolucionarios nos acusaban de realistas y los realistas de revolucionarios” (41). La ‘locura’ de la revolución (“el embate de la barbarie que en unas pocas horas dejó en ruinas el trabajo no ya de años, sino de la vida entera de mi maestro”, 60) es lo que pone fin a los esfuerzos por tratar la enfermedad mental sin estigmas, y ante ello empalidece la locura clínica de Troncoso.

4 La fascinación de los indios por la locura ya se anticipa al comienzo de la novela, cuando el doctor Real relata que tras la prohibición de la Casa de Salud y posterior dispersión de sus pacientes, los indios se hicieron cargo de los locos que

quedaron viviendo entre las ruinas del establecimiento: “Hasta su muerte, los indios los veneraban y les traían de comer todos los días. Después se supo que eran unos indios cristianizados de Areco que, en secreto, practicaban una especie de culto hacia los dos locos, a los que trataban bien para que los preservaran de las fuerzas del mal” (30).

5 Mientras escribo esto, leo que en *El vientre de los filósofos*, un reciente ensayo sobre los hábitos alimenticios de los filósofos, Michel Onfray analiza la repugnancia que sentía Sartre por los crustáceos, ostras y mariscos, a los que consideraba seres pertenecientes a otra dimensión del universo; Onfray cita la explicación dada por el famoso pensador: “Cuando como crustáceos, estoy comiendo cosas de otro mundo. Esa carne blanca no está hecha para nosotros, se la robamos a otro universo” (8). Aunque sin el sentimiento de repugnancia de Sartre, la extrañeza del doctor Real frente al caballo pertenece quizás al mismo orden de preguntas existenciales que surgen ante un universo extraño. Como contrapartida, es de recordar que en *El entenado* si bien el grumete no alcanza a compartir el canibalismo de sus captosres, se siente tentado de probar la carne de los españoles para comprender el mundo metafísico que habitan los indios antropófagos.

6 La preocupación por la inaccesibilidad de otras formas de experiencia de lo real aparece tempranamente en la vida del narrador: “Esa impresión de seres pintados que, desde mi infancia, suelen darme a veces los animales, tal vez provenga de la imposibilidad que tenemos de ponernos en su lugar, de imaginar lo que pasa en ellos por adentro [...] es más fácil para nosotros calcular los movimientos del astro más remoto que imaginar los pensamientos de una paloma” (181, 182). Es sugerente al respecto un comentario de Sergio Chejfec sobre *El entenado* que bien podría aplicarse a *Las nubes*: “Suponemos que para los animales la realidad —el horizonte, la naturaleza, el espacio— significa siempre algo dado; en cambio el hombre se ve obligado a precisarla y mantenerla pese a la profunda certeza de que su creación al fin y al cabo habrá de retornar a esa misma naturaleza de la cual aspira a diferenciarse. De esta necesidad humana de *salvar* de la incertidumbre el universo propio convirtiéndolo en cierto, y del palpito de que una ineptitud inefable impedirá, a la larga, la perduración del hogar, deriva una profunda angustia, en algunos casos más perdurable —y siempre más verdadera— que la hostil naturaleza circundante” (110). En el mismo comentario, Chejfec señala que los indios de *El entenado* son sabios porque se asemejan a los animales en su capacidad de vivir de otra manera el tiempo natural (113); en el caso de *Las nubes*, a estas dos categorías vivenciales —indios, animales— cabría agregar la de los locos.

7 Lo mismo afirma Rita de Grandis, para quien “La cuestión de la representación de lo real es central en la literatura de Saer...” (421); y Florinda Goldberg, quien encuentra en varias novelas de Saer “la dialéctica entre la capacidad y la incapacidad de aprehender lo real...” (90).

8 Por lo menos un estudio (“Colonialismo y aculturación en ‘El informe de Brodie’ de Jorge Luis Borges y *El entenado* de Juan José Saer”, de Viviana Plotnik) asocia *El entenado* directamente con la filosofía de Borges. Los nexos entre Saer y Borges por otra parte han sido señalados abundantemente: Corbatta 559; Monteleone 165; Goldberg 90.

9 Alberto Giordano parece sugerir algo similar al escribir que “[lo irreal] no es otra realidad sino, más bien, *lo otro* de la realidad, lo que, para constituirse, la realidad niega, enmascara: [...] Efecto de irreal quiere decir, entonces, aparición de ese enmascaramiento, afirmación de esa negación” (citado en Monteleone 161). Para volver a la escena del caballo o a los desvaríos de los locos, ellos no viven entonces en la irrealidad sino en la parte enmascarada u ‘otra’ de la realidad cotidiana.

OBRAS CITADAS

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. *Naufragios*. México: Fontamara, 1988.

Copertari, Gabriela. “La invención de la identidad en *El entenado* de J.J. Saer”. *Latin American Literary Review* XXVI, 52 (July-December 1998): 225-240.

Corbatta, Jorgelina. *En la zona: germen de la praxis poética de Juan José Saer*”. *Revista Iberoamericana* 155-156 (Abril-Setiembre 1991): 557-567.

Corominas, Joan y José A. Pascual. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Editorial Gredos: Madrid, 1992.

Chejfec, Sergio. “La organización de las apariencias”. *Hispanérica* XXIII, 67 (Abril 1994): 109-116.

Díaz-Quñones, Arcadio. “*El entenado*: Las palabras de la tribu”. *Hispanérica* XXI, 63 (Diciembre 1992): 3-14.

Foffani, Enrique. “Los viajes de papel”. *Clarín Cultura y Nación* (27 de setiembre de 1998): 14.

Garramuño, Florencia. “*La liebre*, de César Aira, o lo que quedó de la campaña del desierto”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XXIV, 48 (2do. semestre de 1998): 149-158.

Goldberg, Florinda F. “*La pesquisa* de Juan José Saer: alambradas de la ficción”. *Hispanérica* XXVI, 76/77 (1997): 89-100.

de Grandis, Rita. “*El entenado* de Juan José Saer y la idea de historia”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* XVIII, 3 (Primavera 1994): 417-426.

Iparraguirre, Sylvia. *La tierra del fuego*. Buenos Aires: Alfaguara, 1998.

Monteleone, Jorge. “Eclipse del sentido: De *Nadie nada nunca* a *El entenado* de Juan José Saer”. En *La novela argentina de los años 80*, ed. Roland Spiller. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1991. 153-175.

Onfray, Michel. “Un cuerpo en medio de la nada”. *Clarín Cultura y Nación* (4 de julio de 1999): 8-9.

Pera, Cristóbal. “De *viajeros y turistas*: reflexiones sobre el turismo en la literatura hispanoamericana”. *Revista Iberoamericana* LXIV, 184-185 (Julio-Diciembre 1998): 507-528.

Plotnik, Viviana. "Colonialismo y aculturación en 'El informe de Brodie' de Jorge Luis Borges y *El entenado* de Juan José Saer". *Monographic Review/Revista Monográfica* XII (1996): 345-354.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge: London and New York, 1992.

Reati, Fernando. "Posse, Saer, Di Benedetto y Brailovsky: deseo y paraíso en la novela argentina sobre la Conquista". *Revista de Estudios Hispánicos* XXIX, 1 (Enero 1995): 121-136.

Romano Thuesen, Evelia. "*El entenado*: relación contemporánea de las memorias de Francisco del Puerto". *Latin American Literary Review* XXIII, 45 (January-June 1995): 43-63.

Saer, Juan José. *El entenado*. México: Folios Ediciones, 1983.

—. *Las nubes*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.

Sarlo, Beatriz. "Aventuras de un médico filósofo. Sobre *Las nubes* de Juan José Saer". *Punto de Vista* 59 (Diciembre 1997): 35-38.

Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. 1987; México: Siglo Veintiuno, 1998.

Vezetti, Hugo. "La nave de los locos de Juan José Saer". *Punto de Vista* 59 (Diciembre 1997): 39-41.