

LA PROSA DE JAIMES FREYRE

Edición: Omar Rocha Velasco



Prosa Boliviana 2 • Tomo II



LA PROSA DE
RICARDO JAIMES FREYRE

TOMO II



**La prosa de
Ricardo Jaimes Freyre**



Omar Rocha Velasco, (Editor)
La prosa de Ricardo Jaimes Freyre (TOMO II).- La Paz: Carrera
de Literatura; Instituto de Investigaciones Literarias; Instituto de
Estudios Bolivianos - UMSA; 2016.
294 p.; 14 x 22 cm.

Foto de tapa: “Ricardo Jaimes Freyre. El óleo pintado por Honorio Mossi retrató al poeta en sus años tucumanos, que recordaría siempre como los más felices”. “El gran poeta que vivió en Tucumán”, Carlos Páez de la Torre (*La Gaceta*, Domingo 07 de Julio 2013) [<http://www.lagaceta.com.ar/nota/551495/sociedad/gran-poeta-vivio-tucuman.html>]

Edición general: Omar Rocha Velasco

D.L.: D.L.: 4-1-44-16 P.O.
ISBN: 978-99974-56-56-4

CARRERA DE LITERATURA
Av. 6 de agosto N° 2080
Telfs: 244 0566
La Paz - Bolivia
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LITERARIAS - IIL
Casa Marcelo Quiroga Santa Cruz
Av. 6 de agosto N° 2118
La Paz - Bolivia
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS - IEB
Av. 6 de agosto N° 2080
Telfs: 244 1602 - Fax: 591 2 244 0577
La Paz - Bolivia
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

© 2016 Carrera de Literatura
© 2016 Instituto de Estudios Bolivianos

Toda reproducción de partes del presente volumen
se hará citando la fuente y comunicando al editor.

Impreso en Bolivia – Printed in Bolivia

Índice del Tomo II

<i>Introducción al Tomo II</i> , Omar Rocha Velasco	9
Modernismo, viaje, crónica en Ricardo Jaimes Freyre Ana Rebeca Prada	19
Algunas ideas a propósito del arte en Ricardo Jaimes Freyre Freddy R. Vargas M.	53
Las reflexiones de Ricardo Jaimes Freyre en torno al teatro moderno Susane Centellas	71
Adán en los Andes o la búsqueda de una lengua perfecta Mauricio Souza Crespo	97
<i>Ecos, Hechos e Ideas:</i> otros lugares de la escritura de Jaimes Freyre Milenka Torrico Camacho	109
El joven Jaimes, un análisis de la prosa temprana de Ricardo Jaimes Freyre Bernardo Paz Gonzales	135
Ricardo Jaimes Freyre y la <i>Revista de América</i> Omar Rocha Velasco	157
Ricardo y sus lectores Antonio Vera Jordán	175
<i>Los jardines de Academo</i>, la presunta novela Marcelo Villena Alvarado	193
El aporte de Ricardo Jaimes Freyre a los estudios clásicos en Tucumán María Claudia Ale	201
Jaimes Freyre en Tucumán: la <i>Revista de Letras y Ciencias Sociales</i> (1904-1907) Soledad Martínez Zuccardi	211
Materia dura: Tierra roja Raúl Antelo	233
Lecturas sincrónicas: Cruz e Sousa en Jaimes Freyre Raúl Antelo	243
Entre faunos modernistas, la estética pánica de Ricardo Jaimes Freyre Juan Manuel Fernández	257
Prólogo a <i>Castalia Bárbara</i> Leopoldo Lugones	281

Adán en los Andes o la búsqueda de una lengua perfecta

Mauricio Souza Crespo

Nos ocupamos aquí de una zona del pensamiento utópico latinoamericano: la poblada por los numerosos proyectos que intentaron definir y caracterizar una lengua perfecta, edénica, “anterior a Babel”. Estos apuntes, más bien informativos, describen dos versiones andinas de esa aspiración: *La lengua de Adán* (1888) de Antonio Villamil de Rada y *Leyes de la versificación castellana* (1905) de Ricardo Jaimes Freyre. En su libro, Villamil intenta probar, a través de la erudición filológica, que la lengua que usaron Adán y Dios para comunicarse en el Paraíso terrenal (ubicado en Sorata, Bolivia) fue el aymara; Jaimes Freyre, en sus *Leyes*, atribuye a una mítica lengua poética las virtudes de la perfección y asigna al poeta-filólogo la tarea de recuperarla.

Los dos textos que glosamos no son ajenos a cierto cruce entre filología y espiritualidad típico de la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, un aire de familia los ubica junto a una serie de proyectos lingüísticos utópicos, abundantes en esta época. En el caso de Europa, la bibliografía sobre el tema es generosa: el libro de Umberto Eco *The Search for the Perfect Language* (1995) es quizá el mejor estudio general sobre el tema. Pero en Latinoamérica los estudios están por hacerse. Quizá por eso sea útil que, antes de establecer mis hipótesis de lectura, ubique y describa los proyectos “edénicos” de Villamil y Jaimes.

A Villamil de Rada se lo conoce por su vida ejemplar. Es decir, como en el caso de Fray Servando Teresa de Mier, es sobre todo el autor de una biografía extraordinaria, atrapada acaso por las frivolidades que el realismo mágico ha hecho frecuentes en el tratamiento de nuestra historia. Rápidamente, deberíamos empezar

por el final, que como veremos más adelante, tiene su importancia: En junio de 1876, enfermo y sin un peso, Villamil de Rada comienza a despedirse. Primero escribe a su protector, el Barón de Cabo Frío: “A la edad tan avanzada de 76 años, no es extraño que se me haya hecho incierta e insegura la vida. Me falta ya el calor de ella”. Se despide luego de sus otros pocos amigos, encargándoles sus manuscritos. Meses después, en octubre, cumple con su proyecto: camina hacia la bahía (porque vive en Río de Janeiro) y se tira al mar. Esta “muerte por agua” es la última de una larga serie de imágenes legendarias: la del joven prodigio que recita el poema de bienvenida a Bolívar, la del erudito que soñaba en veintidós idiomas y se defendía en otros diez más, la del aventurero que hace fortuna en California durante la fiebre del oro, la del explorador minero en los Andes y el comisario de límites en el Oriente amazónico, la del periodista que, fiel a los presidentes Belzu y Córdoba, propone una nueva constitución, la del exiliado que redacta panfletos en contra del dictador Linares.

En este camino, entre exilios y migraciones, Villamil escribe *La lengua de Adán* a partir de una tesis en apariencia muy simple: el aymara es literalmente la lengua del Paraíso, la que Adán utilizó para nombrar por primera vez las cosas. Hay que distinguir en esta idea dos temporalidades: en realidad, el aymara *fue* la lengua de Adán y hoy lo es sólo *en potencia*. Se circunscribe así un origen mítico (el “fue”) anterior a la historia: “la formó una idea superior y abstracta, idea anterior a la estructura misma gramatical” (25);¹ a la vez, esa “anterioridad” corresponde al hombre que es “uno con el universo”: “Su más alta fórmula es el hombre completo con sus facultades y sus poderes de Razón, de Religión y de Lengua. Sólo ella da el conocimiento de su ser y de su origen [sic]”. (*Ibid.*) La historia, por su parte, no hace otra cosa que corromper la lengua original, siempre atacada por “las más adversas condiciones de incultura e ignorancia de estos 40 ó 50 siglos”. (*Ibid.*) Esta dualidad prepara la irrupción de una tercera temporalidad: la del filólogo, encargado de restaurar laboriosamente la “idea” que yace en el interior de la degradada lengua original: “Sólo a fuerza de ingenio y paciente sagacidad, ha descubierto la filología ciertos vestigios y

¹ Citamos la segunda edición del libro de Villamil de Rada, publicada en 1939 (la primera, ya póstuma, es de 1888).

efigies o disjecta membra de las reales y primordiales raíces típicas, a través de sus mutilaciones y fraccionamiento o dilapidación”. (53)

Jaimes Freyre, por su lado, construye su proyecto edénico en las *Leyes de la versificación castellana*,² un manual de 1905 que gozó en su tiempo de relativa fama (Unamuno lo llamó “la mejor y más completa teoría de la prosodia castellana que conozco”). Más allá de sus valiosos detalles técnicos, creo que el texto de Jaimes está alentado por un horizonte utópico similar al que impulsa la teoría de Villamil: es decir, la definición de una lengua sagrada reconstruida y resguardada por el poeta-filólogo. El hecho de proclamar al poeta heredero de una “lengua sagrada” es, por supuesto, una pieza central de la política cultural del modernismo, pieza que justifica la división jerárquica entre aquellos que recuerdan (o “de-sean”), así sea parcialmente, la edad de oro (la utopía) y aquellos que deambulan en una suerte de amnésica modernidad anónima. O, si se prefiere la terminología del mismo Jaimes Freyre, el culto de la palabra funda la distinción entre el intelectual consciente y las masas dormidas: “Bienvenida la ardorosa falange de los poetas que despiertan el valor y la audacia en los pueblos oprimidos”, dice. La conciencia del poeta, a su vez, es verificada en la capacidad para articular una voz que es también una memoria, en contraste con la desarticulación que tiñe el sopor de las mayorías. En los escombros y ruinas del presente, el poeta ve “otro lugar”, “otro tiempo” gracias a su persistente trabajo de reconstrucción, de “restitución” ideológica. El escenario de esta labor es el lenguaje, pues en él se esconde el ideal de la palabra perfecta. Así, en la introducción a sus *Leyes* de 1905, Jaimes Freyre anuncia que: “he alcanzado a formular lo que considero la verdadera ley del ritmo castellano” (165; p.321 Tomo I) e insiste más adelante en calificar su teoría de la versificación como “el descubrimiento de la ley que preside el fenómeno de la música verbal”. (167; p.323 Tomo I)³ El poeta moderno es beneficiario de una revelación que acaba con la historia: descubierta la “ley suprema” del ritmo verbal,

² En la página 321 del Tomo I.

³ Todas nuestras citas de *Leyes de la versificación* provienen de *Poemas. Leyes de la versificación castellana* (México: Aguilar, 1974): 163-243. La primera edición del libro es de 1912, aunque Jaimes Freyre había ya publicado gran parte del texto en 1905 en la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* (números 15 y 16).

nos es dado entender no sólo las formas poéticas del pasado sino prefigurar las hipotéticas del futuro.⁴ El sistema de versificación propuesto –más allá de su utilidad– deja entrever tres maneras de connotar la “lucidez” de una inteligencia rectora que “redescubre” el principio motor de la lengua original: (1) El diseño de un patrón de recurrencias rítmicas no “arbitrarias”; (2) la articulación de una “armonía” que excede las limitaciones de la simple “melodía”; (3) la posesión o carencia de una “memoria auditiva” no sólo en el poeta sino en su audiencia.⁵

Sin duda, el texto de Jaimes se presta a múltiples derivaciones de lectura. Es significativo, por ejemplo, que haya intentado una dilucidación “histórica” del universo discursivo en el que aparece su escritura modernista. La disyuntiva entre tradición oral y escrita, verso popular y culto, estética superior e inferior, posee en su esquematización los tonos de una devoción social-darwinista: los géneros populares no sólo son una variante del sistema literario de su época sino, sobre todo, manifestación del atraso histórico, de la incapacidad evolutiva. O sea: las coplas y el folclore son monumentos del primitivismo, del rezago evolutivo de las grandes mayorías poco o nada preparadas para el cambio. “Desde los versos cuya música está al alcance de todos los oídos, aun de los más toscos, hasta los que exigen una educación especial, puede construirse una escala”, escribe. En esta separación de tradiciones –una vital, la otra congelada– el momento crucial parece ser el Renacimiento, que en el plano poético produce los primeros versos en los que conviven períodos prosódicos análogos: “fue el paso más avanzado de la técnica hasta los últimos tiempos”. (202; p.347 Tomo I) Este salto desata el lazo que unía la práctica de los especialistas (juglares anónimos o cortesanos) y la discursividad popular: es “el paso de la melodía a la armonía, no sancionada, ni entonces ni nunca, por los oídos incultos, que no descubren la cadencia de esos versos y siguen ateniéndose al ritmo acompasado”. (203; p.348 Tomo I) El vulgo es en definitiva sordo a toda seducción de lo armónico, que es el género

⁴ La continuidad histórica develada por la “ley” del ritmo de Jaimes Freyre es, claro, una pretensión ideológica. En los hechos, sus *Leyes* aparecen precisamente cuando el principio acentual comenzaba a ser abandonado por la poesía latinoamericana.

⁵ Ver, al respecto, mi *Lugares comunes del modernismo: Aproximaciones a Ricardo Jaimes Freyre* (La Paz: Plural editores, 2003): 170-198.

de “musicalidad” que rescata el principio “analógico” del mundo: no se conocen coplas populares, cantares ni refranes que supongan la analogía, insiste Jaimes Freyre. (203-4; p.348 Tomo I)

También podemos insistir en otro dato central: el factor desencadenante del progreso técnico-espiritual de los poetas (y sus “escogidos” lectores) es externo. Los nuevos ritmos son una importación: por eso la gran ruptura renacentista tiene que ver con el “ilustre abolengo itálico” de las maneras adaptadas por Garcilaso y Boscán. (204; p.348 Tomo I) Los innovadores prestan el oído a cadencias que, como esos paisajes culturales del anterior capítulo, llegan de lejos:

Garcilaso y Boscán habían acostumbrado el oído al ritmo extranjero y le encontraban bellezas que los castellanos no discutieron y que ellos, por otra parte, tampoco supieron transportar. (221; p.360 Tomo I)

En este dandismo “auditivo”, la impronta “extranjerizante” de lo musical es además ambigua. Jaimes Freyre no deja de recordarnos que el secreto del poeta es “saber” adaptar. Esa sabiduría estriba en la habilidad para traducir los estímulos de “afuera” a una lógica respetuosa del espíritu profundo de la lengua castellana.⁶ O sea: la elocuencia analógica “traslada” musicalidades ajenas que, paradójicamente, nos empujan a redescubrir la ley rítmica del español. Por eso, para Jaimes Freyre, hay buenas y malas adaptaciones: los “nuevos” ritmos son viejos ritmos que yacían dormidos a la espera de un impulso externo que los despierte.

El poeta es el guardián, por decirlo así, de lo utópico: lentamente edifica la lengua cercana a una plenitud situada fuera de la historia. Jaimes Freyre rechaza por ello el espontaneísmo romántico: la epifanía rítmica no es fruto de la intuición sino del trabajo consciente, deliberado. El poeta moderno está más cerca del “origen mítico” (o destino) porque controla su voz, porque sabe articular una lengua analógica a partir de los tristes materiales (desarticulados) que le entrega la historia.

⁶ Por eso Jaimes Freyre mantiene distancia respecto a algunas provocaciones de Darío: cuestiona, un poco en broma, el etnocentrismo parisino (se refiere irónicamente a la ignorancia de los intelectuales franceses de todo lo que no sea francés y glosa una serie de ‘verdades’ que llama “verdades francesas”).

Por lo dicho, es claro que las conexiones entre Villamil y Jaimes son numerosas. Grosso modo, habría que decir que ambos parecen resistir el “caos” de la modernidad a través de la figuración de un momento “mítico” absoluto. Es decir, la lengua “divina” que confabulan o sueñan con nostalgia es una respuesta a la crisis “materialista”: la memoria de “otro tiempo” (infancia, “edad heroica”, Edén) los protege de las distorsiones del presente. Así, Jaimes Freyre podría haber escrito, irónicamente, este enfático párrafo de Villamil:

Y cuando las tendencias sensuosas del siglo y su yerto y estéril materialismo; cuando su triste ciencia de fuerzas y de inespíritualismo educan al hombre *no de la Mente* sino de puras coincidencias ciegas de la Materia ... por la Lengua [divina] y en ella, se descubre la prueba viva, razonante y directa de su autor, y de su noble filiación. (235)

También en ambos la fijación mítica es usada para establecer un “sistema de filiaciones”: la sociedades son divididas entre aquellos grupos o individuos que, más cerca del Logos, preservan una conciencia (memoria) del origen y los que no viven sino en la inconciencia del olvido (la materia). En el caso de Jaimes Freyre, esta división origina su caracterización de los géneros en la tradición poética: las formas populares son casi grotescos reflejos de una plenitud apenas sospechada, mientras que la poesía profesional de los poetas revela la “Idea” rítmica escondida en la herencia lingüística. Villamil, por su parte, distingue el aymara “divino” y aquel que sin saberlo hablan los indios aymaras, corrompiéndolo: “Y él [aymara] es hoy una culta lengua con visos de un semibárbaro dialecto Índico, sin diccionario, sin apreciable gramática, sin aptitud para ser escrita”. (43)⁷ Por último, el filólogo o el poeta es el “visionario” que a partir del “incoordinado e insistemado caos de todo ello” (*Ibid.*) restituye “la presencia de la Idea haciéndose palabra y sonido”. (44)

Si recapitulamos un poco, a riesgo de ser redundantes, los parentescos de Villamil y Jaimes son significativos:

⁷ Nataniel Aguirre, en su novela histórica *Juan de la Rosa* (1885), repite la misma idea usando el quechua.

a) Aunque distantes y distintos, ambos proyectos postulan una lengua utópica escindida entre dos temporalidades: para estos autores, el aymara y la lengua poética *fuleron* lenguas originales que, en sus manifestaciones modernas, sólo lo son *en potencia*. En un gesto babélico clásico, se contraponen así un espacio mítico (el “fue”) a uno histórico (el “es” de las lenguas ya degeneradas). Esta dualidad prepara la irrupción de una tercera temporalidad: la del filólogo-poeta, encargado de restaurar la “Idea” que yace, *en potencia*, en los restos de la lengua original.

b) Las utopías lingüísticas de Villamil y Jaimes Freyre comparten la misma reacción al proceso de modernización. La lengua divina que confabulan o sueñan con nostalgia es una respuesta “espiritual” a la crisis “materialista” de la segunda mitad del siglo XIX: la memoria de otro tiempo (infancia, edad heroica, Edén) los protege de las distorsiones del presente.

c) Más allá de su fijación mítica, ambos proyectos conducen a la configuración *política* de un sistema de filiaciones: la sociedades son divididas entre aquellos individuos que, más cerca del Logos, preservan una conciencia (memoria) del origen y las masas que no viven sino en la inconciencia del olvido (la materia). Jaimes Freyre, por eso, opone las formas “grotescas e inconscientes” del verso *popular* a la poesía profesional que sí revela la “Idea” heredera de la lengua perfecta. Villamil, por su parte, distingue el aymara “divino” de aquel que hablan los indios aymaras.

Pero las coincidencias acaban ahí. No en vano nos permitimos un momento biográfico al principio, pues sabíamos que esa agitada vida nómada es la justificación de una paradoja: ¿cómo Villamil, un hombre de acción, un incansable empresario responsable por decenas de proyectos y negocios, pasó los últimos años de su vida dedicado a construir una versión filológica del Génesis? Pero la paradoja existe sólo para aquellos que ignoran que Villamil sospechó, a su manera, que el éxito de la modernización en Bolivia dependía de lo que Gramsci llamó una “reforma intelectual”: nuestro desarrollo, escribe, requiere que se reconozca que aunque “toda otra nación puede ser superior en otros dones y ventajas”, Bolivia “sola posee una, tan incomparable y suprema, tan incommunicable, que constituye su título de dignidad: de ser el teatro de la creación del hombre y de la maternidad de todos los pueblos de la tierra”.

Detrás de esta vida de miserias y nomadismos que resumimos se inscribe una constante que suele silenciarse: una conciencia del territorio que convierte a Villamil de Rada en un curioso proto-mártir del nacionalismo. Porque cuando propone, sirviéndose a veces de una erudición imaginaria, que el aymara es la lengua de Adán, lo que tiene en mente son dilemas prácticos: es lógico esperar, dice, que el gobierno y el mundo entero empiecen a construir ferrocarriles que conecten la cuna de la civilización, su pueblo Sorata, con el resto del globo. En tiempos en los que nuestros intelectuales y políticos padecían una sensación de irrealidad –castigados miembros de una casta de náufragos en este país de indios–, Villamil de Rada invierte las cosas: es el mundo el que debería interesarse por acceder a “la región madre del género humano”, dice. Esta inversión, de paso, le permite una respuesta original a la pregunta sobre “la identidad de lo nacional”: frente a la antigua interrogante “¿Qué es un hombre?”, los bolivianos podemos responder “Soy yo”.

Si es cierto que ambos proyectos aspiran a reinstituir la figura del “letrado” en tanto artífice central de una reconfiguración señorial del poder, también lo es que los dos proyectos cratilianos descritos aquí suponen una negociación con las imposibilidades o puntos ciegos de la euforia modernizadora que arrasa los países andinos en la segunda mitad del siglo XIX. Como nosotros hoy, tanto Villamil de Rada como Jaimes Freyre reconfiguran en sus utopías lingüísticas los dilemas de una globalización en las que nos toca jodernos. Lo que los separa, sin embargo, son las formas o los énfasis que ese *jodernos* supone.

En el caso de Villamil, esa reconfiguración es radical: rendido a la lógica temprana del mercantilismo, del que era un devoto completo, Villamil propone lo impensable, es decir, invertir los términos de la dualidad que nos ubica en el margen. Los países andinos se convierten en el centro, en la cuna de la humanidad a la que los capitales regresan naturalmente como se regresa al origen. Porque el Edén cultural de Villamil tiene un horizonte político explícito: si Sorata fue el pueblo natal de Adán, es lógico que el capital vuelva a él en la forma de inversiones, caminos, ferrocarriles. Jaimes en cambio, lejos de transfigurar nuestra marginalidad, postula un proyecto que la refuerza y en el camino

define al intelectual como otra encarnación del héroe civilizador que, investido de una autoridad “central”, conduce a los pueblos a su perfecta articulación a la globalización.

Obviamente, estas dos configuraciones son callejones sin salida aparente. No es casual que el locuaz y emprendedor Villamil opte por el silencio del suicidio. Jaimes, por su lado, es parte de un suicidio grupal, aquel que algunos sociólogos llaman el de la casta señorial. De hecho, su apuesta a la locuacidad visionaria del poeta debe ser puesta en contraste con los numerosos silencios que la amenazan. No es casual, por ejemplo, que uno de los motivos que recorren su obra, narrativa y poética, sea aquel del *silencio del indio*. Ese silencio será el grado cero de los proyectos civilizadores modernistas, un gesto que será leído como acto de resistencia. Más allá de los Andes, otros modernistas apelarán a una especie de ciencia ficción para aludir a la misma imposibilidad. Basta recordar, y con ello cierro estos apuntes, el cuento (clásico) “Yzur” de Leopoldo Lugones, que relata las experiencias de un experto en fonología (no muy distante del Jaimes de las *Leyes de la versificación*) que está convencido de que los monos no hablan porque el silencio es para ellos una forma de eludir la esclavitud. O sea: para la paranoia del educador de Lugones, estos subalternos no hablan porque *no quieren*, no porque *no puedan*. Al final, claro, luego de someterlo a variadas torturas pedagógicas, el científico de Lugones mata a Yzur (que, en el texto mismo, es comparado a un *niño*, a un *mudo*, a un *mulato viejo*). Quizá la serie de represiones violentas y de matanzas que caracterizaron las relaciones entre el Estado y las comunidades aymaras en esos años se puedan leer como parte del mismo repertorio histórico de esta barbarie civilizadora.

Bibliografía

Eco, Umberto

1995 *The Search for the Perfect Language*. Oxford: Blackwell.

Jaimes Freyre, Ricardo

1974 *Poemas. Leyes de la versificación castellana*. México: Aguilar.

Souza, Mauricio

2003 *Lugares comunes del modernismo: Aproximaciones a Ricardo Jaimes Freyre*. La Paz: Plural editores.

Villamil de Rada, Emeterio

1939 *La lengua de Adán y el hombre de Tiaguanaco: Resumen de estas obras*. La Paz: Biblioteca Boliviana.





Foto: “En Tucumán, 1914. Desde la izquierda, Ricardo Jaimes Freyre, el senador nacional Manuel Esteves, el gobernador Ernesto Padilla y el ministro Eudoro Avellaneda” (*La Gaceta*, Fotos de Archivo) [<http://www.lagaceta.com.ar/foto/ampliar/551495/431097>]