



Cuadernos LIRICO

Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia

5 | 2010

Raros uruguayos. Nuevas miradas

Jacinto Ventura de Molina: un raro en la ciudad letrada

Alejandro Gortázar



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/lirico/423>

DOI: 10.4000/lirico.423

ISSN: 2262-8339

Editor

Réseau interuniversitaire d'étude des littératures contemporaines du Río de la Plata

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 enero 2010

Paginación: 263-279

ISBN: 2-9525448-4-0

ISSN: 2263-2158

Referencia electrónica

Alejandro Gortázar, « Jacinto Ventura de Molina: un raro en la ciudad letrada », *Cahiers de LI.RI.CO* [En línea], 5 | 2010, Puesto en línea el 01 julio 2012, consultado el 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lirico/423> ; DOI : 10.4000/lirico.423



Cuadernos LIRICO está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

JACINTO VENTURA DE MOLINA: UN RARO EN LA CIUDAD LETRADA

ALEJANDRO GORTÁZAR
Universidad de la República, Uruguay

Entre la publicación de *Cien años de raros* (1966) y *La ciudad letrada* (1984) la obra de Ángel Rama, y la de un importante grupo de intelectuales¹, contribuyó a dar un salto teórico central para los estudios en el campo de la cultura y la literatura producida en Latinoamérica. Este salto puede ejemplificarse en un desplazamiento del análisis casi exclusivo de la literatura (y, en algunas versiones como la de Pedro Henríquez Ureña, a la literatura en el marco de la alta cultura) hacia la consideración de la producción escrita en general (la letra) o hacia formas de la “baja” cultura (popular y luego también de masas), que entre otros efectos conspiró contra cierta centralidad de los textos literarios canónicos y canonizados de la modernidad latinoamericana. Cuando Rama publica en Montevideo *Cien años de raros* no sólo proponía una “corriente subterránea” (fantástica, imaginativa) en la literatura uruguaya que le permitía cuestionar el realismo criollista hegemónico como estética de la modernización uruguaya, sino también poner en circulación formas y tendencias estéticas *raras* en el campo literario montevideano y en la historia literaria producida en el país.

La antología era una intervención en el campo literario uruguayo, aunque expresaba, creo, una transformación que estaba procesándose en varios de los Estados-nación del continente, y no se proponía otra cosa que considerar a escritores de la alta literatura –desde Isidore Ducasse hasta el “emergente” Tomás de Mattos– que ponían en cuestión

¹ Me refiero aquí al grupo de ensayistas que Antonio Cornejo-Polar engloba bajo la etiqueta de “proyecto epistemológico de los setentas” y que incluye su propia obra y la de Roberto Fernández Retamar, Carlos Rincón, Ana Pizarro, entre otros. Para Cornejo-Polar este grupo de intelectuales pretendió elaborar una “teoría literaria latinoamericana” pero fracasó en su intento. Sin embargo “bajo su impulso, la crítica y la historiografía encontraron formas más productivas –y más audaces– de dar razón de una literatura especialmente escurridiza por su condición de multi y transcultural” (Cornejo Polar 14).

el realismo de tema rural o criollista. Se podrá decir que Rama nunca abandonó del todo este paradigma “belletrístico”, si consideramos las fuentes con las que trabajó en *La ciudad letrada*², pero es innegable que este y otros ensayos de Rama (y del grupo antes mencionado) contribuyeron a ampliar el horizonte de mira y por lo tanto facilitaron la emergencia de nuevos objetos: el estudio de las trazas de oralidad en la cultura escrita (Lienhard), otras formas de escritura y registro (Mignolo, Lienhard), los estudios culturales (Jesús Martín Barbero, García Canclini) o la crítica cultural (Achugar, Sarlo, Richard) e incluso aspectos de la cultura material que, entre otras cosas, no tienen como centro la escritura (Verdesio), por citar algunas de las posibilidades abiertas por la reflexión de este grupo o conjunto de ensayistas.

Es precisamente en el marco de estas transformaciones que el archivo de manuscritos de Jacinto Ventura de Molina (1766-[1840]), un afrodescendiente montevideano de comienzos del siglo XIX, emerge como un objeto de estudio pertinente y legítimo para varias disciplinas³. Antes, algunos historiadores tomaron piezas aisladas de este archivo en el marco de interpretaciones generales sobre los afrodescendientes, sobre la esclavitud y el proceso histórico de Uruguay. El caso de Ildefonso Pereda Valdés es el más notorio, ya que dio a conocer un impreso –tal vez el único– publicado en vida por Molina (Pereda Valdés, 1965). Pero hasta hace dos años el archivo de manuscritos nunca fue objeto de análisis específicos. En este trabajo argumentaré que los manuscritos de Jacinto Ventura de Molina son “raros” tanto en su contexto de enunciación como en el presente, y como tales representan una amenaza a la unidad del corpus literario nacionalista. A su vez, algunas ideas del subalternismo latinoamericano –posterior al “proyecto epistemológico de los setentas” y en parte su heredero– me serán de mucha utilidad para contextualizar el caso de Molina y su “rareza”.

Si Jacinto Ventura de Molina es raro, lo es en el contexto de la cultura letrada montevideana del siglo XIX y es en ese momento que se configura su rareza para el corpus simbólico del Estado-nación. Las diferentes reacciones de los letrados ante esta “rareza” dejaron trazas en el propio archivo: un poema insultante, notas irónicas, textos notariales que muestran fastidio ante el estilo “laberíntico” de los manuscritos.

² Ver Verdesio.

³ El archivo de manuscritos de Jacinto Ventura de Molina ha sido objeto de múltiples enfoques durante los últimos años. Ver Gortázar (2007), Gortázar, Pitetta y Barrios (2008), y Acree y Borucki (2008).

A fines del siglo XIX Molina será incorporado, a través de Isidoro de María, al folklore montevideano y simplemente pasará al olvido. Es entonces pertinente plantear algunas de las razones que creo explican la rareza de Molina en la literatura uruguaya. En primer lugar perteneció a un campo letrado (Ramos 1989) de pequeña escala en Montevideo, cuya ciudadanía restringida excluía a los afrodescendientes de la “república de las letras” y de otros ámbitos de la vida social. Como parte de esa ciudad letrada, recibió una educación informal y defectuosa (en comparación con la elite que tenía acceso al sistema formal) que hacía de Molina un letrado “incompleto”. Además dentro de esa ciudad letrada defendía una posición política que puede ser calificada de residual: era un católico-monárquico en el contexto político inestable de la constitución del Estado uruguayo y cuando se debatían diferentes proyectos de nación. En segundo lugar, por los prejuicios raciales que se derivaban de una *estructura de sentimiento colonial* todavía hegemónica y que tenía una minuciosa y jerárquica clasificación racial en la que los “negros” estaban en el lugar más bajo en el grado de civilización.

Jacinto Ventura de Molina en la ciudad letrada

El análisis que propone Rama en *La ciudad letrada* tiene dos componentes centrales. Por un lado, la espacialización del análisis cultural que pone a la ciudad como “base material” de la actividad simbólica (Remedi 97). Por el otro, un modelo teórico cuyo núcleo central es el letrado y sus relaciones con el poder:

En el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo *una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes*: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederici ha visto como un país modelo de funcionariado y de burocracia (Rama 32. Énfasis mío)

Pensar el caso de Jacinto Ventura desde la perspectiva de la ciudad letrada puede parecer imposible, dado que por momentos Rama establece ciertas rigideces en el límite entre la ciudad letrada y su afuera, llegando incluso a darle la forma material de los muros de la ciudad. En su interpretación “las culturas ágrafas” no sólo eran patrimonio de los grupos subalternos (negro e indio) –y por supuesto una forma de hacerlas “salvajes” y “exóticas”– sino que estaban excluidas de la

ciudad letrada y de la ciudad a secas. Lo que plantean los manuscritos es precisamente que la propia ciudad letrada en el período colonial fue un espacio social más heterogéneo, en el que se producían diferencias, se establecían límites o mejor fronteras, en las que había intercambios y pasajes, zonas de contacto. La raza y la clase fueron dos de las condicionantes para acceder a la ciudad letrada y también a la ciudadanía, y no sólo el uso de la escritura, como piensa Rama. En ese sentido la trayectoria de Molina en comparación con la de otros letrados ayuda a pensar los diferentes procesos por los que un individuo se transforma en letrado y los mecanismos de inclusión y exclusión que operan en esos procesos.

En el período colonial rioplatense, la educación formal estándar para un sujeto (digamos blanco y en una buena posición económica) era la siguiente: el niño se iniciaba en una escuela de primeras letras en la que aprendía a leer, escribir, las cuatro operaciones de la aritmética y la doctrina cristiana. Luego continuaba sus estudios secundarios con un Maestro de Gramática o Latinidad que enseñaba latín, retórica, aritmética, geometría, astronomía y física experimental. Finalmente concluía sus estudios universitarios en Filosofía y Teología. Las opciones para un montevideano eran aprender las primeras letras en un convento y luego continuar los estudios en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires o en la Universidad de Córdoba. Es el caso de los curas José Manuel Castellanos y Dámaso Antonio Larrañaga. El primero finalizó sus estudios eclesiásticos en Córdoba y el segundo pasó primero por Buenos Aires y luego por Córdoba, ordenándose finalmente en Río de Janeiro.

A pesar de ser un “negro libre” los relatos de infancia y juventud muestran a Molina en relaciones de servidumbre análogas a la esclavitud que se inician con su tutor blanco, el militar español José Eusebio de Molina, llegado al Río de la Plata en 1759. De este español y de sus colaboradores, posiblemente influidos por una ideología ilustrada moderada por la monarquía católica española del siglo XVIII, Jacinto Ventura obtuvo su primera educación en catequismo, primeras letras, latín, dibujo, derecho y poesía. Si bien los españoles debían evangelizar y educar mínimamente a los nativos y los negros, el Brigadier superó con creces esta obligación.

Desde la muerte del Brigadier en 1782 y luego a partir del casamiento de Jacinto Ventura con María Rufina Campana en 1799, la subsistencia de Molina estuvo muy ligada al uso de su capital social y el de su tutor.

Molina aprovechó las relaciones con personas que conocieron al Brigadier o usó tácticamente sus historias junto a él para solicitar algún beneficio. Hacia 1817 este capital social fue de una enorme utilidad para legitimarse como letrado y para justificar sus acciones políticas o morales. Desde la muerte del militar español y hasta su propia muerte Jacinto Ventura ocupó los lugares que un descendiente de africanos podía ocupar en la sociedad colonial. Fue militar, zapatero y, luego de instalada la República, “defensor de negros”. Sin embargo, al llegar al final de su vida, necesitó de varios protectores para conseguir papel o tinta e hizo referencia en varios manuscritos a su “yndixencia”.

En respuestas a cartas que Molina hizo llegar a diferentes autoridades, en un texto escrito por un poeta anónimo, se leen con mucha claridad las diferentes formas del rechazo de esa comunidad interpretativa, como el insulto, la risa o el silencio. Jacinto Ventura de Molina estaba fuera, o mejor, al margen de la sociabilidad letrada. En parte porque, a pesar de ser un afrodescendiente libre y saber algo más que leer y escribir, Jacinto Ventura de Molina estaba fuera del diseño del cuerpo ciudadano (González Stephan 1996), por lo que su intención de pertenecer a la ciudad letrada –que era en parte equivalente a pertenecer al cuerpo ciudadano– podía parecer desproporcionada para algunos y graciosa para otros, siempre partiendo de un desajuste entre lo que se esperaba de un afrodescendiente y lo que éste pretendía ser.

En este escenario se hacen muy significativos los múltiples fragmentos autobiográficos en los manuscritos de Molina, en los que narra su formación como letrado y que legitiman saberes que sin embargo no adquirió siguiendo la trayectoria “normal”. Esto le fue muy útil a Molina para marcar insistentemente su excepcionalidad. La clase, el color de la piel y la instrucción deficiente de Jacinto Ventura de Molina parecen ser claves interpretativas para analizar su “rareza” en el contexto de la ciudad letrada. En su caso estar al margen significó encontrarse en una situación de enunciación intermedia entre grandes hombres blancos y los afrodescendientes, esclavos o libres.

Un trayecto raro en el siglo XIX

En un breve período de tiempo –entre 1817 y 1828– Molina experimentó un fuerte ascenso social a causa de su relación con la élite política y militar luso-brasileña que ocupaba el territorio de la futura República. En ese período pasó de ser un “sargento de milicias” a ser, como él mismo se describe por esos años en sus manuscritos, “escritor

de cámara” del Emperador de Brasil a través de su relación con Federico Lecor, nombrado Barón de la Laguna y jefe del ejército de ocupación. Esto le permitió a Molina tomar contacto con la elite montevidéana vinculada al gobierno. Conoció por ejemplo, a partir de su vínculo con la “Hermandad de la Caridad”, a Joaquín de Sagra y Périz quien fue uno de sus protectores en esos años y hasta su muerte⁴.

La mayoría del material manuscrito producido por Molina que se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional fue producido durante este período. Es posible percibir en el material un uso reflexivo de la escritura como el planteado por Santiago Castro-Gómez en su lectura de *La ciudad letrada*. Según el autor, Rama no aborda esta dimensión de la escritura con el fin de reforzar su lectura de la relación entre el uso de la escritura y el poder hegemónico. La tesis de Castro-Gómez es que:

el carácter representacional de la escritura no debiera ser pensado bajo los marcos de un paradigma cognitivo-instrumental, que reclusa la reflexión en los marcos estrechos de la institucionalidad de los saberes, y que, por lo mismo, establece una separación ontológica entre los habitantes de la “ciudad real” y los habitantes de la “ciudad letrada”. Propongo trabajar con un concepto representacional de la escritura que incluya, además de la reflexividad cognitiva, también una reflexividad hermenéutica y una reflexividad estética. Tal procedimiento tiene, a mi juicio, varias ventajas: no sólo permitiría superar la identificación unilateral que hace Rama entre la escritura y el poder hegemónico, sino que mostraría también la capacidad de la ciudad letrada para generar espacios de transgresión. [...] ¿por qué no entender esta ciudad como una institución reflexiva, capaz no solo de “vigilar y castigar” sino también de domesticar y transformar sus propias reglas. (129)

Es el tipo de reflexividad que describe Castro-Gómez la que le permite hacer alarde de su excepcionalidad en la ciudad letrada tanto por su posición social como por el color de su piel. En muchas oportunidades Molina maneja el recurso retórico de la excepcionalidad unas veces para dirigirse respetuosamente a las autoridades y otras con orgullo frente a injurias o malos tratos de otros. Por ejemplo, en la obra *Glorias de*

⁴ La Hermandad era una institución civil de caridad en la que los “grandes hombres” de la ciudad hacían su obra por los más débiles. El hospital y la imprenta eran parte de sus actividades. Joaquín de Sagra y Périz fue promotor de su creación y luego dirigió la “Imprenta de la Caridad” durante un largo período. La imprenta comenzó trabajando en los boletos de lotería que se hacía para financiar el Hospital y luego amplió considerablemente sus clientes y trabajos. Ver Furlong-Arana.

*la Caridad*⁵ Molina toma algunos pasajes bíblicos en los que aparecen “etíopes” para argumentar la igualdad entre negros y blancos. A partir de esta interpretación de la Biblia, es decir, de lo que Castro-Gómez llama reflexividad hermenéutica, Molina cuestiona fuertemente la institución esclavitud:

[...] contra todo este Derecho de las gentes los mismos negros se venden, ¿para qué? para ser víctimas del interés, crueldad y rigor de sus [Señores] tanto más crasos si son filósofos que inventan sepan servir los negros por señas: al pensamiento que sean infatigables, que coman poco, que no enferman [sic] jamás, que no se casen porque la mujer les quita la fuerza para el trabajo, y esta se las aumenta y no se las quita ha los blancos que no vayan a casa de sus mujeres más que sábado y domingo y otras infinitas inhumanidades que horrorizan mi pluma al escribirlas

Las habilidades de Molina en la cultura letrada le permiten hablar por los esclavos que sufren los malos tratos de los “señores” blancos, asumiendo entonces la representación del colectivo. Se trata de otro elemento de esta reflexividad letrada que fue central para el tipo de mediación que estableció frente a las autoridades en 1836 a raíz de las prohibiciones a los bailes de negros por parte de la policía⁶.

Otro episodio narrado en las *Glorias*, y que ocupa las páginas finales de la obra, es el enfrentamiento de Jacinto Ventura con Tomás García de Zúñiga en 1824. En estas páginas Molina responde fuertemente a acusaciones de este “gran hombre” sobre su supuesta “locura”. Los argumentos de Molina para su defensa aparecen en un “extracto” en el que solicita una indemnización por los agravios⁷. En ese manuscrito, en el que se presenta como “Sargento Mayor del Regimiento de Milicias de Infantería compuesto”, relata cómo en agosto del año anterior concurrió a la casa de García y este lo increpó preguntando por qué razones no había servido a la patria. Luego “dijo que yo estaba loco, lo que no habiendo probado hasta aquí exijo que lo haga judicial o fiscalmente.” En una nota, insertada al final del documento, el Licenciado agrega:

⁵ Esta obra ocupa buena parte de los manuscritos de Molina y fue encargada, supuestamente, por la Hermandad de la Caridad hacia 1827. Borucki y Acree argumentan en su libro que la escribió durante su comparecencia en el Hospital a causa de una enfermedad.

⁶ Trabajé este episodio en la vida de Molina y los Negros Congos de Gunga en *El licenciado negro* (2007).

⁷ “Extracto de Instrucciones Literarias a la Alteza de la Suprema Junta [...] Indemnización que solicita los agravios que inicialmente recibió del Brigadier Síndico General, Señor Don Thomas García de Zúñiga.” (escrita en 1824)

El día 19 a las diez del día, hace nueve años que el Ilustrísimo García de Zúñiga quiso obligarme por fuerza en esta misma ciudad a que, abjurando mí Rey, sirviese a la Patria [...] Las incoherencias crueles de Su Eminencia conmigo me obligan hoy a este sacrificio, siéndome mejor morir que mirar un punto criticada [sic] mi comportamiento o mi conducta por una enfermedad, la más odiosa a todo escritor.

Para el Licenciado la locura es una enfermedad “odiosa” para un letrado. Para defenderse apela a “su señor”, el español José Eusebio de Molina. Esta vez para demostrar su buen “comportamiento o conducta”, siempre dentro de los principios que este le había enseñado. Cita nuevamente un episodio de su vida, de su autobiografía, en el que el Brigadier le dijo: “Acuérdate que naciste en mi casa y cualquier defecto tuyo se hace atribuir a la mala crianza que te he dado...” El Licenciado ligó la fidelidad al rey con la fidelidad a su tutor. Y ese principio fue el que pretendió arrancarle “por fuerza” García de Zúñiga, que había apoyado la revolución artiguista en 1815, y en 1817 se había plegado a la ocupación luso-brasileña. Aunque, como puede verse en el testimonio del Licenciado, conservando algún rencor hacia los españoles. En este marco político-ideológico interpreto los insultos de Tomás García de Zúñiga. Como contrapartida el Licenciado utiliza fórmulas retóricas para autodesignarse, “humildísimo negro” por ejemplo, que lo colocarían en un lugar servil pero que también podrían leerse, en mi opinión, como parte de las tretas de un subalterno que ocupa un lugar problemático –letrado-negro– en una sociedad mayoritariamente “blanca”.

Pero las formas del rechazo fueron múltiples. El estilo confuso de Molina fue otro componente de la burla. Por ejemplo, el Alcalde Ordinario Juan María Pérez, que ante un pedido concreto del Licenciado contesta formalmente: “la basta [sic] erudición del Doctor Molina, su estilo elevado y superabundante, ha complicado de tal suerte su sencilla petición que no le es fácil a quien subscribe subir a ese prodigioso laberinto...”. ¿A qué se deben las “inconsistencias” del estilo de Molina? ¿Por qué generan respuestas la mayoría de las veces insultantes, irónicas, jocosas? Sus “inconsistencias” pueden explicarse por la comprensión errónea de los modelos, fruto de una educación deficiente. Aún con las limitantes materiales para poder escribir Molina perteneció precariamente a la cultura letrada del siglo XIX. Hacíamos referencia antes a la biblioteca y papeles que Molina solicita y valora mucho. Sin embargo, para un zapatero negro la escritura también requería implementos cuyo costo no era fácil de cubrir.

El propio Jacinto Ventura describe esa dimensión material de la escritura: “el comedor de la habitación de Don José de Molina era también la sala y en una gran mesa residía la de mi estudio y prácticas, reglas, compás, lápiz, cortaplumas, libros, cuadernos, tintero, salvadera (...)”. De todas formas, luego de la muerte del español, Jacinto Ventura tuvo otros protectores que, movidos por la piedad cristiana o por quien sabe qué sentimientos, le sirvieron de ayuda en su pobreza a cambio de servicios entre los que se encontraba la escritura. Otro aspecto interesante de sus manuscritos es el que refiere a los libros que Molina leyó a través del Brigadier Molina y de otras personas a las que sirvió. En algunos casos esas personas le regalaron libros que fueron usados por él como moneda de cambio. A los 23 años por ejemplo, obtuvo algunos libros:

El Estudio Moral que he tenido le debí bien joven a la [Señora] española [Doña] Francisca Ortega mujer del antiguo Comandante del Resguardo de esta ciudad, porque preso su esposo [...] la serví varias veces sino fue todos los días motivando a esta [Señora] a darme en su despedida todos los libros morales y teológicos que aquel Comandante tenía [...] El [Poderoso] Ministro Fray Juan Rosas vio estos libros y ha fuerza de instancias consiguió que le vendiese esta obra [para] misas pareciéndome que obra tan preciosa no valía dinero [...]

Esta es la primera parte de una larga cita de las Glorias de la Caridad en la que Jacinto Ventura relata cómo fue aprendiendo diferentes saberes de los blancos. Resulta interesante que la señora Ortega le diera todos los libros morales y teológicos de su esposo “en su despedida” (no explica si se trata de parte de su testamento o de un regalo dado en vida). Así como la ropa inutilizada que los amos regalan a sus esclavos es parte de los bailes públicos de los negros durante el Corpus Christi o el día de Reyes, el capital cultural acumulado y expuesto por Molina se construyó en parte con regalos de sus amos. Y este capital también fue objeto de intercambios que lo beneficiaron coyunturalmente. Así continúa explicando en este largo pasaje que un cura que le enseñó “a construir latín palabra por palabra” le regaló un breviario para la misa que luego él regaló a Dámaso Antonio Larrañaga.

Este largo pasaje muestra que el préstamo de libros y papeles, así como la posibilidad de leer en otras bibliotecas privadas, era parte de la sociabilidad de la ciudad letrada, o al menos lo fue para Jacinto Ventura. Esto habilitaría a pensar en Molina como un *marginal* y no como un *excluido* de la sociabilidad letrada montevideana. Es así que es común encontrar también en los manuscritos referencias a textos que pueden encontrarse en la biblioteca de Joaquín de Sagra y Périz,

lo cual habilita a pensar en intercambios como los relatados antes, con el director de la Imprenta de la Caridad.

Si en el caso de los bailes que los afrodescendientes realizaban a puertas cerradas en sus “Salas de nación” se podían escuchar “discursos sediciosos”, como se desprende de una investigación solicitada por el gobernador de Montevideo en 1805, y en los bailes públicos que realizaban en festividades religiosas podía percibirse una parodia a las autoridades locales y a sus propios amos, en la trayectoria de Jacinto Ventura los intercambios de libros y papeles (y en algunas ocasiones también de dinero) con los blancos sirvieron para obtener diferentes beneficios que le permitieron mejorar su situación. Podrá argumentarse que los bailes fueron más o menos subversivos que los manuscritos, pero lo cierto es que estos recursos permitieron a Molina articular un discurso propio frente al poder.

Sin embargo a fines del siglo XIX Molina entrará a la historia cultural como un personaje simpático del Montevideo colonial cuya obra había sido (o merecía ser) comida por la polilla. La consolidación del Estado-nación y de un imaginario nacionalizado hacia fines del siglo XIX en Uruguay produjo, entre otras cosas, una reelaboración del pasado colonial. Las tradiciones o crónicas sobre la colonia fueron una forma de congelar ese pasado, de hacerlo amigable y re-convertirlo a un relato del Estado-nación liberal. Era también una forma de suplemento, de reparación, dado que el Estado derribaba las murallas de la antigua ciudadela como parte de su desarrollo, borrando del paisaje urbano parte de las huellas materiales de ese pasado colonial ahora reprimido⁸. En *Montevideo antiguo* (publicado entre 1887 y 1895) Isidoro de María combinó la memoria personal y familiar, las “tradiciones orales” y algo de documentación, para reconstruir un territorio y una memoria entre personal y colectiva de lo que fue la Montevideo colonial. En 1888 publica el segundo tomo de esta colección y en uno de sus breves relatos destaca a Jacinto Ventura de Molina, junto a Pepe Onza, entre una serie de “tipos de todo linaje” que eran “seguidos y chiflados” y con los que se divertían los “muchachos callejeros” (240).

Luego de describir sus obras como algo olvidable y de algún modo caracterizándolo como un loco del que todos se burlaban, de María cierra

⁸ Un proyecto similar al de Isidoro de María, y que incluso fue tomado como ejemplo por este autor, es el de las *Tradiciones peruanas* que Ricardo Palma publicó entre 1872 y 1910.

el texto comentando su afición por la comedia, a la que asistía con una vestimenta algo excéntrica de “grandes cuellos”, “anchos pantalones”, “chaleco de pana” y un “frac azul más que raído”. Finalmente concluye: “y adelante el Licenciado Molina, muy orondo, que si le faltaba el color sobrábale la honradez y las maneras corteses, como al mejorcito blanco” (242). De algún modo el texto de Isidoro de María recupera una actitud generalizada frente a Molina durante el siglo XIX. Su descripción lo presenta casi como un *dandy*, como un “fuera de lugar”, como si se tratara de una copia exagerada del “mejorcito blanco”. Este breve relato nos dice más sobre la imaginación racista de Isidoro de María (y posiblemente de la mayoría de los “vecinos” de Montevideo), que sobre los hechos que describe. Además explicita la dificultad de imaginar un letrado afrodescendiente por parte de esa comunidad interpretativa, que lo clasifica como un fenómeno algo excéntrico y sin trascendencia⁹.

Por esa razón es necesario rastrear las diferentes respuestas a la “excentricidad” que Molina planteaba en el campo letrado del siglo XIX montevideano. Los letrados que “lidiaron” con él tuvieron diferentes actitudes (la burla, el insulto, el silenciamiento, entre otras) que De María condensa en su texto pero que fueron múltiples. Todas ellas, y este es el planteo, se vinculan precisamente con su presencia ominosa, con la perturbadora figura de un letrado de piel negra con máscara blanca, producto de la misma cultura letrada a la que pertenecían los letrados de piel blanca (es decir, la mayoría). Así la obra de Molina podría pasar a formar parte de una nueva antología que trabaje sobre una línea subterránea –ignorada, despreciada o subestimada– dentro de la literatura uruguaya: el espacio discursivo de los afrodescendientes.

Conclusiones: el caso de Jacinto Ventura de Molina y los estudios subalternistas

La pregunta por la “voz del otro”, por el subalterno, por las escrituras y oralidades de los pueblos originarios ocupó –y aún ocupa– un lugar preponderante en el campo de los estudios literarios y culturales latinoamericanos producidos en diferentes contextos (regionales, nacionales, globales). Después de la pregunta formulada por Gayatri Spivak en 1988 –¿Puede hablar el sujeto subalterno?– no es posible buscar una subalternidad esencial, un grupo social que ocupe un lugar subalterno

⁹ Algo similar ocurrió cuando en 1872 y 1873 una minoría afrodescendiente publica dos periódicos en Montevideo (*La Conservación* y *El Progresista*) y es inmediatamente cuestionada por un sector de la elite letrada montevideana. Ver Gortázar (2006).

por siempre. Cada vez que aparece un subalterno – argumentaba Spivak– lo hace dentro de una red de significaciones que los intelectuales “solidarios” elaboran en el marco cultural de occidente. Pero Spivak no se preguntaba esto en el vacío. En 1978 Edward Said plantea el *orientalismo* como una formación discursiva que construye Oriente desde el punto de vista de Occidente. En ese proceso se podía saber más de cómo Europa imaginaba Oriente y qué aspectos reprimidos en casa se ponían en juego en esas representaciones¹⁰. Lo cierto es que cuando emerge un subalterno, cuando puede ser pensado en los términos de la cultura hegemónica, lo que emergen son representaciones de intelectuales solidarios, producto de una intermediación.

La pregunta de Spivak entonces debe ser ampliada: ¿qué sucede cuando el subalterno toma la palabra? ¿es sólo una voz interpelada por un poder monolítico y omnipresente? ¿existe la posibilidad de encontrar espacios de negociación, de colaboración y resistencia a ese poder? Entonces habrá que distinguir, como plantea James Scott (2000), entre discurso oculto (cuando el subalterno habla entre pares) y público (dicho frente al poder, por ejemplo, del intelectual solidario). En ese caso las preguntas se multiplican: ¿cuáles son las estrategias y/o tácticas que utiliza el subalterno para hablar? ¿de qué modo consigue hacerlo, qué efectos tiene entre sus pares y frente al poder? Al contextualizar las prácticas y el discurso de Molina se puede advertir las dificultades de buscar únicamente la “resistencia” en sus manuscritos (un “raro” que se defiende) así como el discurso de un “colaborador” con el poder (un “raro” traidor a su grupo social). Lo que sus manuscritos muestran precisamente es su oscilación entre ambos polos.

La reflexión de Spivak, como parte del proyecto subalternista de Ranahit Guha y de otros pensadores “postcoloniales” como Homi K. Bhabha, entró en diálogo con algunas propuestas latinoamericanas¹¹.

¹⁰ Un debate similar se produce en la antropología con la construcción de las “sociedades salvajes” o las “mentes primitivas” por parte de los antropólogos europeos, discursos en los que se definían estos “primitivos” en relación a los europeos, considerando a estos “el punto más alto” de la civilización (Kuper).

¹¹ Una de las tendencias surgidas en el debate con el subalternismo hindú es el Grupo de Estudios Subalternos latinoamericanos nacido en los EE.UU. En 1994, inicialmente conformado por John Beverly, Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Julio Ramos, Marc Zimmerman entre otros. En la actualidad este grupo se ha disgregado aunque individualmente cada uno de ellos ha desarrollado el proyecto original en sentidos diferentes. Por ejemplo, Alberto Moreiras (2000) ha trabajado desde la perspectiva teórica postestructuralista respecto al resto derrideano y la cuestión de la hegemonía. Por otro

De este debate me interesa rescatar la noción de “doble mundo” que desarrolla Walter Mignolo. Esta noción aparece como una crítica a la “hibridez” que plantean tanto Néstor García Canclini como Bhabha:

Quien es clasificado vive en un doble mundo [...] aquel en el cual lo han clasificado y aquel en el cual él o ella se clasificaba antes de que lo clasificaran. La toma de conciencia de esta situación y el esfuerzo por re-clasificarse desde la subalternidad es lo que he descripto como el potencial epistemológico del pensamiento y la epistemología fronteriza [...] No se trata aquí de una realidad híbrida (como la de Tijuana que analiza García Canclini) sino de una conciencia doble que es la conciencia del esclavo vista desde la misma conciencia del esclavo, quien conoce, a la vez, la conciencia del amo y del esclavo mientras que el amo sólo reconoce su propia y única conciencia monotópica. (25)

La reflexión de Walter Mignolo sobre la doble conciencia del subalterno explica muy bien el caso de Jacinto Ventura de Molina. Basta con analizar la “Oración” que escribió en representación de la Sociedad “Negros Congos de Gunga” para que el Juez de Policía levantara la prohibición de hacer “bailes de negros”, impuesta por la autoridad a causa del levantamiento iniciado por el negro Felix Columbio en 1831. Con ese fin Molina crea una identidad negativa (el esclavo Felix que quiere eliminar a los blancos y establecer una república negra) y una identidad positiva (la “Sociedad de Negros Congos” fieles al blanco). Para llevar adelante este discurso es necesaria esta doble conciencia de la que habla Mignolo, que conoce los miedos del amo respecto a sus esclavos y los mecanismos legales para hacer una solicitud de este tipo en favor de los esclavos.

En la introducción a esta pieza retórica Jacinto Ventura señala a los Negros Congos de Gunga como la “parte superior más noble y sana de los etíopes que existen en la República, que respeta *sumisa* a Vuestra Eminencia” (énfasis mío). Luego, en el exordio, planteará la importancia de las “sociedades civiles” en la historia de la humanidad. En la narración, Jacinto Ventura recurrirá a momentos de la Historia Sagrada y de la antigüedad que prueban la necesidad de la asociación para las grandes obras de la Humanidad. Finalmente, en las pruebas toma ejemplos del “gobierno antiguo” (colonial) del trato singular que se dio a algunos negros “por sus obras de fidelidad”. Las pruebas que

lado, la línea seguida por Walter Mignolo combina una perspectiva ética, geopolítica y epistemológica que autodenominó posoccidentalismo y que recupera algunos aspectos de la filosofía latinoamericana de Enrique Dussel o Rodolfo Kusch.

presenta Jacinto Ventura provienen de su memoria familiar: relata el momento en que José de Molina es salvado de la muerte por su esclavo Ventura (padre de Jacinto); o el caso de “un negrito joven nombrado Mariano” propiedad de Francisco de Paula Sans –otro español amigo de su amo José de Molina– quien salvó a de Paula engañando a un grupo de indígenas que rodearon su casa con la intención de lincharlo. Ambos esclavos fueron liberados y aún así acompañaron a su amo hasta el momento de su muerte.

Creo que es posible afirmar que Jacinto Ventura vive en un *mundo doble* que puede rastrearse en este doble registro de historias, tomados ambos del amo: historias del sujeto europeo blanco (Historia Sagrada, Antigüedad) e historias de esclavos en el Nuevo Mundo. Supongo que el conocimiento que Jacinto Ventura tiene del amo/colonizador¹² le permite construir esta posición táctica, asentándose en el estereotipo de la fidelidad¹³, que se construirá históricamente como el modelo dominante de las relaciones interraciales en Uruguay, por los menos para los afrodescendientes. Molina *representa*¹⁴ a sus pares desde un lugar de enunciación problemático y establece así una táctica que, leída a partir de los casos de escritura de afro-descendientes posteriores, puede considerarse “precursora” de los letrados negros que vendrán más avanzado el siglo XIX.

Creo que el horizonte abierto por el proyecto epistemológico de los setentas respecto a las culturas hegemónicas, sus relaciones con los grupos sociales subalternos y su articulación concreta dentro de los estados-nación latinoamericanos, así como el impacto del subalternismo y el postcolonialismo en algunos discursos teóricos contemporáneos ayudan a comprender el tipo de “rareza” de un archivo de manuscritos como el de Jacinto Ventura de Molina. En este artículo he intentado

¹² Aunque estamos en un contexto ya republicano, posterior a la Jura de la Constitución, sigo utilizando esta expresión porque considero que hay una cierta continuidad del imaginario colonial en la república como planteó a comienzos del siglo XX José Carlos Mariátegui (219).

¹³ Para interpretar el estereotipo colonial sigo aquí a Bhabha, que intenta pasar de la interpretación de los mismos en términos de imágenes negativas o positivas a la comprensión de los “*procesos de subjetivación* hechos posibles (y plausibles) mediante el discurso estereotípico” (92).

¹⁴ Utilizo el término en el doble sentido que tiene en este contexto, *representa* legalmente a los negros Congos de Gunga frente al Juez de Policía, y los negros Congos son *representados* en el discurso de Molina desde su perspectiva.

mostrar la utilidad de una perspectiva como esta, que no solamente proporciona un contexto adecuado al objeto descrito sino que permite dar cuenta del proceso histórico por el que cualquier discurso puede entrar en la categoría de “raro” –e incluso por esa razón excluido del canon– y cómo esas categorías y sus interpretaciones varían también histórica y socialmente. Si los manuscritos de Molina son hoy un objeto legítimo en la academia, si sus textos circulan en el mercado editorial, si un trabajo como este puede ser incluido en un volumen sobre los raros en la literatura uruguaya, entonces es posible plantear que Jacinto Ventura de Molina está dejando de ser un “raro” en la ciudad letrada.

Bibliografía

ACREE, William Jr. y Alex BORUCKI., eds, *Jacinto Ventura de Molina y los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata*, Montevideo: Linardi y Risso, 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama”, en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh: IILI, 1997, pp. 123-133.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. (En: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/>)

CORNEJO POLAR, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Horizonte, 1994.

DE MARÍA, Isidoro, *Montevideo antiguo. Tradiciones y recuerdos. Tomo I*, Montevideo: Biblioteca Artigas-Colección Clásicos Uruguayos, 1957.

FURLONG, Guillermo y Enrique ARANA (h), “La «Imprenta de la Caridad» (1822–1855)”, *Revista del Instituto Histórico y Geográfico*, IX, 1932, pp. 6-164.

GORTÁZAR, Alejandro, “La «sociedad de color» en el papel. *La Conservación y El Progresista* dos semanarios de los afro-uruguayos”, *Revista Iberoamericana*, LXXII, 214 (Enero–Marzo 2006), pp. 109-123.

----- *El licenciado negro Jacinto Ventura de Molina*, Montevideo: Trilce, 2007.

----- Adriana PITETTA y José Manuel BARRIOS, coords. *Jacinto Ventura de Molina. Antología de manuscritos (1817-1837)*, Montevideo: Facultad de Humanidades/CSIC, 2008.

GUHA, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* [1982, 1983 y 1996], Barcelona: Crítica, 2002.

KUPER, Adam, *The invention of primitive society. Transformations of an illusion* [1988], Londres: Routledge, 1996, pp. 1-104.

LIENHARD, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina*, La Habana: Casa de las Américas, 1990.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana: Casa de las Américas, 1963.

MIGNOLO, Walter, “Introducción”, en Walter Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Signo, 2001, pp. 9-53.

MOREIRAS, Alberto, "Hegemonía y subalternidad", en Mabel Moraña, ed., *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000, pp. 135-147.

PEREDA VALDÉS, Ildefonso, *Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional*, Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública, 1941.

----- *El negro en el Uruguay. Pasado y presente*, Montevideo: Revista del Instituto Histórico y Geográfico, 1965.

RAMA, Ángel, comp., *Aquí cien años de raros (cuentos)*, Montevideo: Arca, 1966.

----- *La ciudad letrada* [1984], Montevideo: Arca, 1998.

RAMOS, Julio, *Desencuentros con la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México: FCE, 1989.

----- Julio, *Paradojas de la letra*, Caracas: eXcultura, 1996.

REMEDI, Gustavo, "Ciudad letrada: Ángel Rama y la especialización del análisis cultural", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: ILLI, 1997, pp. 97-122.

SAID, Edward W., *Orientalismo* [1978], María Luisa Fuentes, trad., Barcelona: Debate, 2002.

SCOTT, James C., *Weapons of the Weak*, New Haven: Yale University Press, 1985.

----- *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* [1990], México DF: Era, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti, "¿Puede hablar el subalterno?", *Orbis Tertius. Revista de teoría y crítica literaria* 6 (1998), pp. 175- 235.

VERDESIO, Gustavo, "Revisando un modelo: Ángel Rama y los estudios coloniales", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh: ILLI, 1997, pp. 235-248.