

En el corazón de la modernidad: nihilismo en *La vorágine* de José Eustasio Rivera

Alejandro Sánchez Lopera / University of Pittsburgh

Resumen

Este ensayo se distancia de las interpretaciones que presentan *La vorágine* de José Eustasio Rivera como novela de la tierra, o como síntoma del arcaísmo de la periferia. Sostengo que la novela de Rivera, lejos de inscribirse en las expresiones telúricas de la “novela terrígena,” o en los despotismos de lo arcaico al margen de lo civil, lo hace en los nervios de la experiencia moderna misma. Por ende, la vida de su personaje central, Arturo Cova, es el recorrido de la consumación del nihilismo.

Palabras clave: José Eustasio Rivera, nihilismo, capitalismo, novela terrígena, vorágine

Abstract

This essay differs from interpretations of *The Vortex* by José Eustasio Rivera as a novel of the earth, or as a symptom of the periphery's archaism. I argue that Rivera's novel, far from inscribing itself in the telluric expressions of the “*novela terrígena*,” or in the despotisms of the archaic at the margin of the civilized, is inserted in the very nerve of the modern experience. As a result, the life of its main character, Arturo Cova, is the itinerary of the consummation of nihilism.

Keywords: José Eustasio Rivera, nihilism, capitalism, novel of the earth, vortex

Las lecturas posibles de una novela enriquecen las perspectivas sobre lo leído. Pero en algunos casos implica algo desconcertante: lecturas restringidas que terminan por conducir a ilegibilidades, a *misreadings*. La novela *La vorágine* del colombiano José Eustasio Rivera (1888-1928), publicada por primera vez en Bogotá en 1924, es uno de estos casos donde los *misreadings* han tornado ilegible la potencia de la misma. Para Mario Vargas Llosa, por ejemplo, novelas como *La vorágine* hacen “retroceder al siglo diecinueve a la narración de los años veinte y treinta” (citado en Molloy 489). Más grave aún es la sentencia de Carlos Fuentes de 1969: “¡Se los tragó la selva! Dice la frase final de la novela. La exclamación es algo más que la lápida de Arturo Cova y sus compañeros: podría ser el comentario a un largo siglo de novelas latinoamericanas: se los tragó la montaña, se los tragó la pampa, se los tragó la mina, se los tragó el río. Más cercana a la geografía que a la literatura” (9). Recientemente, para críticos como Carlos Alonso en *La vorágine* “cada paso en la jungla trae solamente desesperación, desastres, enfermedades y muerte” (229).

En contraste con este modo de leer, atendiendo a esos *misreadings* pregunta el antropólogo Roberto Pineda Camacho:

¿Por qué *La vorágine* fue leída y seguía leyéndose todavía cincuenta años más tarde como una ficción de la selva, hasta el punto de que incluso en algunas ediciones el prólogo de Rivera fue omitido y las imágenes de las carátulas destacan guacamayos o tigres como si fuese únicamente una alegoría de la selva? ¿Por qué se percibió la Amazonia como una región sin historia, como una frontera al margen de la civilización, como una tierra sin hombres para los hombres sin tierra, en el marco del gran mito del espacio vacío amazónico? (489)

En esa dirección, y a contravía de esos *misreadings*, mi tesis es que la novela de Rivera, lejos de inscribirse en las expresiones telúricas de la “novela terrígena”, lo hace en los nervios de la experiencia moderna misma. Por ende, la vida de su personaje central, Arturo Cova, es el recorrido de la consumación del nihilismo. Por nihilismo entiendo el síntoma más agudo de debilidad y carencia que agota la fuerza vital del ser humano, para el cual “todo es sin sentido” o “en vano” de acuerdo con

Nietzsche (*Writings* 83, 146-47, 217). A la imagen del espacio vacío amazónico homólogo entonces el espacio vacío del sujeto nihilista para el cual “todo da igual” o “nada vale la pena”. El vacío que precisamente le sirve al sujeto nihilista como atmósfera es el capital. Por eso entender a Cova como nihilista, permite a su vez dar una interpretación del sistema de explotación cauchera que aparece en la novela a partir de una coordenada distinta: la deuda y la culpa. Del mismo modo, sostengo que en los recorridos de Cova se conforma otra experiencia, disonante con respecto a la ciudadana o a la ética patronal ligada al mercado capitalista que tiene por vértice precisamente el nihilismo: el intercambio generalizado e indiferenciado de personas, objetos y afectos.

Antes que espacio sin materia (tierra sin hombres e historia, selva que devora a los hombres), considero que frente al vacío nihilista, la materia es indispensable para postular otra lectura de *La vorágine*. Sólo que la materialidad, en la novela de Rivera, tiene que ver con *otro tipo de materia*: ni texto, ni autor, ni obra sino materia extra-literaria, pues la presunta “verdad” de un texto no proviene de sí mismo, sino de las fuerzas que se apoderan de él. Vinculo así a *La vorágine* con fuerzas sociales exteriores a la conciencia de su autor o sus críticos. De acuerdo con Pineda Camacho,

otro grupo de lectores—sobresalientes miembros de la ciudad letrada bogotana—concentraban sus críticas en el uso gramatical o en la forma como se adjetivaba, o en las modalidades de su cadencia y prosa, como era también de esperar en un ambiente signado por el orgullo del buen hablar y una especie de monomanía gramatical. (486)

En efecto, la tendencia a ubicar novelas como *La vorágine* dentro de clasificaciones literarias pre-establecidas tiende a ser, con destacadas excepciones (Molloy, Gutiérrez-Girardot y Schulman), una de las constantes en la crítica. Comenta Antonio Curcio Altamar en el capítulo titulado precisamente “La novela terrígena” de su libro sobre la novela colombiana:

No fue extraño, por tanto, que en la obra de Rivera se viese la primera novela específicamente americana y se registrase con su publicación el advenimiento de una literatura de verdad nuestra. (122)

Esta idea de “verdad nuestra,” específica del territorio americano, se distorsiona sin embargo desde el inicio pues Cova está huyendo desde el principio de la novela, sin territorio fijo: la novela comienza cuando huye con Alicia de Bogotá rumbo a Casanare cuando los parientes de ella intentan casarlos por la fuerza. Por eso puede tener razón Carlos Fuentes al afirmar la prevalencia de lo geográfico en *La vorágine*,

pero justamente en un sentido geo-político: el viaje de Arturo Cova empieza en Bogotá, Colombia, y concluye en Manaos, Brasil. En su desplazamiento desde Bogotá hasta Manaos, Cova y sus compañeros corren el cerco de la nación. Su recorrido traza un mapa de la nación más allá de sus fronteras, es transnacional. En cierto sentido entonces, hace imposible la nación tal como la hemos imaginado. Ésta se revela no como un límite geográfico que tiende al orden y la estabilidad, sino como un dispositivo de encierro cuyos bordes son constantemente desplazados. Sobre todo, la nación, como experiencia colectiva y categoría de la crítica, se revela aquí como algo más desconcertante aún: un equívoco.

En ese sentido, mi interpretación toma distancia de la realizada por Carlos Alonso, que inscribe a *La vorágine* en el “movimiento criollista” o “novela de la tierra” (1910-1945). Alonso señala como fase final de la novela criollista, hacia 1945, “el ascendiente de la filosofía existencialista en América Latina,” frente a lo cual “los presupuestos en los que se apoyaba el movimiento criollista acabaron siendo inoperantes” (219):

A partir de ese momento, la relación orgánica propuesta entre Hombre y Tierra propuesta por la fórmula nativa fue desplazada por un concepto del Hombre basado en un estado inevitable de desarraigo y en la creencia de su alienación permanente del mundo y de sí mismo. (219)

Ese desarraigo y alienación constituyen precisamente un vértice del sujeto moderno: un ser frente al mundo sin Dios, una vez *todo nos está permitido*. Más no había que esperar al existencialismo; al igual que el nihilista, Cova se encuentra siempre al borde del vacío: “Por todas partes fui buscando en qué distraer mi inconformidad, e iba de buena fe, anheloso de renovar mi vida y de rescatarme de la perversión: pero dondequiera que puse mi esperanza hallé lamentable vacío” (97). Por eso no es casualidad que Cova no empiece buscando la selva, sino el desierto. Un “amigo” le escribe luego de su huida con Alicia desde Bogotá: “¡Los prenderán! No te queda más refugio que Casanare. ¿Quién podría imaginar que un hombre como tú busque el desierto?” (82). Es la sequía del desierto la que primero encuentra Cova, antes que la humedad de la selva. En el nihilismo lo que se seca, precisamente, es la vida, hay sequía de la fuerza de existir. Es el estado sólido, árido y seco, de la tierra: “¡Desde hoy quedará en el desierto! Yo entendí que ese desierto tenía algo que ver con mi corazón” (131).

Cova nihilista

Arturo Cova no para de huir a lo largo de la novela. Mas en su huida sintomatiza diversos signos de la modernidad: cansancio vital, melancolía, sacrificio,

hastío. Así como la sociedad de manera neurótica se promete alcanzar algo inalcanzable (orden y progreso), Cova sufre el drama de postular valores imposibles de satisfacer. Y ese es el momento de la crisis perpetua de la sociedad y del personaje: frente a valores imposibles de conseguir, llega el sufrimiento por incumplir ideales que se volvieron promesas, por siempre incumplidas, que conforman una neurosis colectiva. Sufrimiento, insensatez, hastío:

¿Qué de esta jovencita que inmolas a tus pasiones? ¿Y tus sueños de gloria, y tus ansias de triunfo, y tus primicias de celebridad? ¡Insensato! El lazo que a las mujeres te une, lo anuda el hastío. Por orgullo pueril te engañaste a sabiendas, atribuyéndole a esta criatura lo que en ninguna descubriste jamás, y ya sabías que el ideal no se busca; lo lleva uno consigo mismo. (81)

Dice Nietzsche: “todos los instintos que no se desahogan hacia afuera *se vuelven hacia dentro*—esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su ‘alma’” (*La genealogía* 108-09). La historia de Cova implica así internarnos en la fábrica de esa *interiorización*, en el propio ideal—palabra tan cara a Nietzsche. No era pues necesario que la selva los devorara para ser abstraídos de la modernidad: la modernidad es, *en cierto nivel*, una experiencia interna entendida como pliegue del afuera. Es decir, es un proceso de subjetivación. Cova encarna el drama de la constitución de la interioridad del individuo moderno, la gestación de su conciencia angustiada, atribulada, en medio de la crisis desatada por la liberación de la circulación de capital y la coacción de la fuerza de trabajo. De nuevo Rivera:

Aquella música de secreto y de intimidad daba motivo a evocaciones y saudades. Cada cual comenzó a sentir en su corazón que lo interrogaba una voz conocida [la conciencia]... Paz, misterio, melancolía. Elevado en pos del arpegio, el espíritu se desligaba de la materia y emprendía fabulosos viajes, mientras el cuerpo quedaba inmóvil, como los vegetales circunvecinos. Mi psiquis de poeta, que traduce el idioma de los sonidos, entendió lo que aquella música le iba diciendo a los circunstantes. Hizo a los caucheros una promesa de redención... e individualmente nos trajo a todos el don de encariñarnos con nuestras penas por medio del suspiro y la ensoñación. (326-327)

La vorágine será así la aceleración del tiempo interior de Cova; revela la confusión que significa llegar a hacerse sujeto de su tiempo, convulsionado a su vez por las brutales contradicciones de la economía capitalista. Una vorágine es una “*aglomeración* confusa

de sucesos, de gentes o de cosas en *movimiento*.” ¿Qué es eso, sino una parcial definición de la modernidad capitalista? Así, el espíritu aventurero de Cova no obedece necesariamente a un arcaísmo o pulsión primitiva como sugiere Doris Sommer:

Cova, el “héroe” narrador náufrago de este romance descarrilado no tiene propósitos: es un robacorazones más que un amante, más violento que valiente, un adicto a la aventura que necesita excitarse para escribir su poesía decadente. (336)

Ya hasta un brillante filósofo de talante conservador como Peter Sloterdijk ha mostrado que la “adicción a la aventura,” el éxtasis de la conquista, es parte del mecanismo de dominio capitalista sobre el mundo. Cova entonces es algo más que un hidalgo o déspota feudal buscando satisfacer placeres e intensificar sus sensaciones sexuales. La experiencia del éxtasis es la clave aquí: no sólo obedece a las alucinaciones que puede provocar el lugar por donde se desplaza (la selva), sino justamente a un vértice del sujeto moderno una vez va produciendo su interioridad. Así, lo que en algunos apartes de la novela figura como un estado cataléptico que padece Cova y que define como “mi desvío mental” (Rivera 228-230), antes que una patología febril, es el momento indiscernible entre la lucidez y el delirio, fantasma fundamental del sujeto moderno, tal como fue diagnosticado por Freud al preguntarse: “¿Qué parte de los procesos psíquicos del sueño puede ser real, vale decir, reclamar que se le clasifique entre los procesos psíquicos de la vigilia?” (97). El punto entonces no sólo es el drama individual de Cova y la cruel invención de su alma, sino la intoxicación presente en la expansión delirante del dispositivo de la mercancía (la ensoñación del Capital).

Renovación y vacío nihilista se apoderan de Cova, y sobre todo, aversión a la existencia, fatiga vital: “¡Ilusos! ¡Debemos brindar por el dolor y la muerte!” (126). En su errancia, y su cansancio de existir, lo que sigue entonces es la decepción. Se enferma, con la peor convalecencia del nihilista: el deprecio hacia la vida misma. “Hoy usted me ha visto llorar, no por flaqueza de ánimo, que bastante rencor le tengo a la vida: ¡lloré por mis aspiraciones engañadas, por mis ensueños desvanecidos, por lo que no fui, por lo que ya no seré jamás!” (98).

La conformación de Cova como personaje en la primera parte de la novela muestra la faceta más oscura y sombría del nihilismo, “de esta especie hostil a la vida”. Nihilismo, “*la condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del ‘final’” (Nietzsche, *La genealogía* 156). Al principio de su huida, encarna y

retrata entonces el perfil del hombre del resentimiento: aquel que inunda de tristeza y penumbra la vida:

Los más ligeros ruidos repercutieron en mi ser, consustanciado a tal punto con el ambiente, que era mi propia alma la que gemía, y mi tristeza la que, a semejanza de un lente opaco, apenumbra todas las cosas. (Rivera 195)

Cova a su vez proyecta su decepción y vacío, en la imposibilidad de la relación con Alicia. A medida que produce su propia interioridad, su requisición de los otros pasa por su propio clamor narcisista. Se desata entonces con Alicia un amor culpable e imposible, imposible quizás por culpable. Un amor penoso, débil, paranoico: “vivía celoso de Alicia y hasta de la niña Griselda. ¿Qué estarían haciendo? ¿Cómo calificarían mi conducta? ¿Cuándo vendrían a buscarme? [...] ¿Cuándo en sano juicio le di motivos de queja? Entonces ¿por qué no venía a buscarme?” (146, 148). Amor que reniega de la dicha de estar vivos, que se *enferma* ante el presente tal cual es, “pues ambicionaba el don divino del amor ideal” (79):

Respecto de Alicia, el más grave problema lo llevo yo, que sin estar enamorado vivo como si lo estuviera, supliendo mi hidalguía lo que no puede dar mi ternura, con la convicción íntima de que mi idiosincrasia caballeresca me empujará hasta el sacrificio, por una dama que no es la mía, por un amor que no conozco. (97)

Por eso la relación desde Cova hacia Alicia es el esplendor de la neurosis moderna que, de acuerdo con Deleuze, procede por contagio: “no te dejaré tranquilo hasta que no hayas llegado al mismo estado que yo”. Neurosis que pasa por la autoflagelación y el despotismo del humano consigo mismo, es decir, aquel ser que hace de sí mismo un cuerpo sufriente: “en vano mis brazos –tediosos de libertad- se tendieron ante muchas mujeres implorando para ellos una cadena” (79). Vida espiritual marcada así por el auto-suplicio e interioridad que sufre, rasgos que conforman el nihilismo.

Cuerpo endeudado

El cuerpo sufriente de Cova tiene un motivo más para padecer: el anhelo de riqueza. En un momento se ve en su casa propia entre sus “condiscípulos exagerándoles mi repentina riqueza, viéndolos felicitar me, entre sorprendidos y envidiosos” (125):

El pensamiento de la riqueza se convirtió en esos días en mi dominante obsesión, y llegó a sugestionarme con tal poder, que ya me creía ricacho fastuoso, venido a los llanos a dar impulso a la actividad financiera. Hasta en el acento de Alicia encontraba la despreocupación de quien cuenta con el futuro, sostenido por la abundancia del presente. (126)

Sin embargo, ese anhelo de fortuna, que conjuga bienestar material y prestigio, es el que se incendia con la quema de La Maporita: “desde allí vi desplomarse la morada que brindó abrigo a mis sueños de riqueza y paternidad” (186). Se incendia entonces la ilusión. Mas su anhelo de riqueza se topará no sólo con las fortunas e infortunios del destino, sino con las jerarquías y reglas del capitalismo, encarnadas en Tomás Funes, militar explotador del caucho quien recorrió el Amazonas venezolano sembrando terror y crueldad. En *La vorágine* Funes no es simplemente un individuo abusador y cruel: es una lógica abstracta, un derecho. “Y no pienses que al decir Funes he nombrado persona única. Funes es un sistema, un estado de alma, es la sed de oro, es la envidia sórdida. Muchos son Funes, aunque lleve uno solo el nombre fatídico” (348).

A su vez, el cuerpo queda atado al sufrimiento que provoca el capitalismo a través de un mecanismo: la deuda. En el contexto de la Casa Cauchera Peruana (Casa Arana), “‘endeude’ o ‘avanzar’ significaba, en el contexto del Putumayo, nada más y nada menos que ‘esclavizar’. Al contrario, el sistema de endeude era percibido por Julio César Arana como un tipo de trato o negocio: ¿qué de malo tenía cobrar las deudas?” (Camacho 491). El cobro permitía que “durante las caucherías, los contratistas de la Casa Arana les cercenaban extremidades completas a los indios que se alzaban con los ‘adelantos’ que les hacían para ser pagados en bolones de siringa” (Molano).

En este punto propongo atender a la genealogía de la moral de Nietzsche, que observa que el sistema de endeudamiento no es sólo el origen de la economía capitalista, sino de las ideas de bien, mal y de la culpa atada al sufrir. En efecto, inquiriendo por el “derecho de crueldad,” pregunta: “¿se han imaginado, aunque sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral ‘culpa’ (*Schuld*) procede del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*)?” (82). Y prosigue:

El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía ‘posee’, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, su mujer o su libertad. (83)

Tenemos pues, el retrato no sólo de las relaciones de explotación capitalistas, sino el mortal juego moral que las acompaña y su amenaza para las posibilidades de una existencia libre. El *derecho de crueldad* del acreedor, “derecho de señores”, le permite infligir una pena al acreedor, y así “experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser

como a un ‘inferior’” (85). La brutal atadura moral hace que la deuda, entonces, se pague no sólo materialmente (con mercancías, bienes intercambiables o moneda), sino con algo igual de material: el cuerpo.

Pero muy principalmente el acreedor podría irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda: - y basándose en este punto de vista, muy pronto y en todas partes hubo tasaciones precisas, que en parte se extendían horriblemente hasta los detalles más nimios, tasaciones, legalmente establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo. (84)

En el mundo de Cova no sólo todo empieza a ser intercambiable como mercancía (todo *vale* en términos económicos) sino que en términos de la existencia vital *todo vale* porque todo da igual (nihilismo). El nihilismo es el remate de la diseminación del valor de cambio; la equivalencia generalizada de las mercancías anuncia pues el agotamiento vital, la confusión de los dos sentidos de la fortuna: todo vale, porque ya nada vale. Todo es vano. Así, para críticos como Carlos Alonso “el sentimiento de desamparo y falta de sentido se expresa por la facilidad que tiene el grupo para perderse en las extensiones inexploradas y sin marcar de la jungla” (229). En efecto, la “falta de sentido” tiene diversas resonancias en la novela: “Aquel río, sin ondulaciones, sin espumas, era mudo, téticamente mudo como el presagio, y daba la impresión de un camino oscuro que se moviera hacia el vórtice de la nada” (Rivera 195). El vórtice entendido como torbellino o remolino, de acuerdo con Monserrat Ordóñez, es sinónimo de la palabra *vorágine*. Este es un vórtice, sin embargo, de *la nada*. Una *nada* por la que viaja una “curiara, como un ataúd flotante” (194). Resulta indicativo que este no sea un viaje al infierno (como ha sido visto por Leonidas Morales y Seymour Menton), sino precisamente hacia *la nada*—imagen fundamental del nihilismo.

A contravía de la idea de Alonso, antes que un desasosiego o una pérdida, a mi juicio allí se expresa una afirmatividad. Es decir, no sería tanto una “falta de sentido” como una crisis del sentido y sus convenciones, como una subversión del sentido dado, la creación de otro sentido. Por eso, antes que un espacio vacío, mítico y primigenio, la selva en *La vorágine* se abre como un espacio insospechado de igualdad:

Más apenas declaró Franco que continuaría su vida nómada, no por recelo de la justicia ordinaria, sino por el peligro de que algún Consejo de Guerra lo castigara como a desertor, desistí de la idea del viaje, para mancomunarnos en el destierro y afrontar vicisitudes iguales, ya que una misma desventura nos había unido

y no teníamos otro futuro que el fracaso en cualquier país. (193)

Cova renuncia así a volver a Bogotá, y se queda en un espacio donde lo común pasa justamente por la desposesión y la huida, y por la forma “mancomunada” de enfrentar la “vida nómada,” sin tierra, errantes y desterrados. Por eso, una vez queda en bancarrota y es despojado de la posible acumulación capitalista, y de su ilusión, su vida y su viaje toman un rumbo inesperado. Será justamente el infernal sistema de deuda el que será estallado por la insumisión de Cova y sus compañeros. Exclama entonces: “¡Y sentí deleite por todo lo que moría a la zaga de mi ilusión, por ese océano purpúreo que me arrojaba contra la selva aislándome del mundo que conocí, por el incendio que extendía su ceniza sobre mis pasos!” (187).

En ese viaje Cova refiere que “un fátum implacable nos expatriaba, sin otro delito que el de ser rebeldes, sin otra mengua que la de ser infortunados” (194). La fortuna, entonces, ha invertido su signo—que apuntaba a la riqueza—y deviene un proceso de existencia como infortunio, situación que no necesariamente conduce a la desdicha, sino a la rebeldía entre iguales. La fortuna se ha vuelto ambivalente, ha multiplicado los sentidos de su valor. Así, al presentar los “remisos” que se van quedando en el viaje, dice Franco, compañero de viaje de Cova:

- A mí no me gustan los sinvergüenzas, y prefiero quedar solo. El que quiera sus jornales, véngase conmigo.

Ellos pronunciaron esta gran frase:

- Nosotros preferimos la libertá. (183)

Aquí ya se palpan las contradicciones entre la fortuna económica y las posibilidades de una existencia libre. De esta manera, las brutales condiciones del régimen económico gradualmente empiezan a presentar una serie de fisuras por las que se cuelan otras posibilidades de vida. Cova se fuga de su propio sometimiento inicial:

Olvidada sea la época miserable en que vagamos por el desierto en cuadrilla prófuga, como salteadores. Sindicados de un crimen ajeno, desafiábamos a la injusticia y erguíamos la enseña de la rebelión. ¿Quién osó desafiar el rencor bárbaro de mi pecho? ¿Quién habría podido amansarnos? Las sendas múltiples de la pampa quedaron chafadas en aquellos días al galope de nuestros potros, y no hubo noche que no prendiéramos en distinto paraje la fugitiva llamarada del vivac. (192)

El contra-nihilismo

Al borde del vacío, cerca siempre de consumir el nihilismo en todo su esplendor, aparece entonces en *La*

vorágine un movimiento: un contra-nihilismo, de vida mancomunada y en desposesión. Es preciso aclarar que hago alusión a un espacio con rasgos igualitarios, no exento por supuesto de jerarquías y poderes enfrentados. Igualitario, entonces, no sólo en el sentido de un espacio nómada y mancomunado, sino de espacio poblado por sujetos que despliegan hasta el límite su potencia. Cova, recordémoslo, empieza su travesía en el desierto: ahora, en términos de locación, la selva no es lo que está atrás, en el pasado, sino *lo que viene después*. La selva no estaría localizada en un lugar anterior a lo civil; en efecto, el viaje de Cova y los huyentes “concluye” en la selva. Lo salvaje, quizás, es lo que está por venir.

Antes que el deber (ciudadano), tenemos el poder (subjetivo), una vez la ley y las relaciones de explotación capitalistas se revelan como absolutamente injustas. No es casual por tanto que El Pipa, personaje que acompaña a los huyentes en tramos sustanciales de la novela sirviéndoles de *guía*, ejerciera “su mayor influencia la ejercía sobre los guahibos, a quienes había perfeccionado en el arte de las guerrillas” (198). Igual de significativo es el fragmento con el cual inicia la tercera parte de la novela. Allí la voz, que parece confundirse entre Cova y Clemente Silva, exclama de manera irónica: “¡Yo he sido cauchero, yo soy cauchero! ¡Y lo que hizo mi mano contra los árboles puede hacerlo contra los hombres!” (289).

Antes que un escape de su mundo, antes que una introyección dentro de sí mismo, como lo harían el nihilista y el patético poeta ciudadano—aquél “que necesita excitarse para escribir su poesía decadente” (Sommer 336)—la huida de Cova y sus compañeros se anuda por el contrario a una resistencia. Lo cual no quiere decir algo necesariamente *bueno*, sino más bien una serie de acciones que se convierten en una fuerza social que resiste a otra: a la fuerza del capital en alianza con el Estado. Hable el juez de Orocué, José Isabel Rincón Hernández:

- Llévennos ahora mismo—ordenó con acento declamador, revolviendo el mulengue—al hato infernal donde un tal Cova comete crímenes cotidianos; donde mi amigo, el potentado Barrera, corre serios peligros en vida y hacienda; donde el prófugo Franco abusa de mi criterio tolerante, que sólo le exige conducta correcta y nada más. (167)

Los “rasgos” violentos de Cova, como afirmación de la subversión del orden de las caucherías, operan como expresión de una subjetividad que, en el plano de igualdad que sugiere la selva, despliega toda su fuerza. “¡Quisiera tener con quien conspirar! ¡Quisiera librar la batalla de las especies, morir en los cataclismos, ver invertidas las fuerzas cósmicas! ¡Si Satán dirigiera esta rebelión!” (289). Su experiencia vital de poeta romántico encuentra entonces su cauce social en la

violencia propia del romanticismo como sugiere Rafael Gutiérrez-Girardot:

Cifra alegórica de la violencia que latía en la vida social colombiana, *La vorágine* la hizo consciente en un lenguaje que correspondía a las bellas y señoriales apariencias tras las que la violencia se ocultaba: el del poeta de estirpe romántica con su nostalgia de la muerte, su fatalismo ante el destino, su gozo en el fracaso, su vanidad y valiente hidalguía, su presencia de ánimo, y su egoísmo fahendoso. (234)

Pero, al mismo tiempo, en Cova y sus compañeros hay una subjetividad que no sólo afirma su propia rebelión frente a la ley y la explotación patronal. Es capaz, en su proceso de llegar a ser “alguien” o “algo”, de poner al descubierto la densa trama moral que impulsa dicha explotación e injusticia latente en el propio sistema legalizado por el derecho de señores (“Funes es un sistema”).

El punto es que no sólo se expropia el valor de la fuerza de trabajo, sino también el afecto del sujeto, su fuerza de existir. Y luego de esas dos expropiaciones, entramos de lleno en el terreno de la sumisión infinita al amo. Pero ya en la novela se ha abierto la posibilidad de cambiar el sentido de las fuerzas. Uno de los momentos más significativos de esta inversión, es el encuentro de Cova en la tercera parte con Ramiro Estévez, “el filósofo.” Estévez es quien detona en Cova la escritura del manuscrito: “por insinuación de Ramiro Estévez, distraigo la ociosidad escribiendo las notas de mi odisea” (345). Tal como es propuesto en la lectura de Jean Franco:

Por filósofo, Rivera evidentemente entendía el platónico, pues Cova describe así a Estévez: “él optimista, yo desolado. Él virtuoso y platónico; yo, mundano y sensual”. El filósofo es, sin embargo, aún más desvalido que Cova... incapacitado para actuar eficazmente como Silva o para buscar la muerte como Cova. (146)

De esta manera, Cova se separa de cualquier ideal ascético encarnado justamente, por el filósofo, que vestido con el ropaje del sacerdote incita al nihilismo. Dice Cova, con respecto al “filósofo”:

Quise tratarlo como a pupilo, desconociéndolo como a mentor, para demostrarle que los trabajos y decepciones me dieron más ciencia que los preceptores del filosofismo, y que las asperezas de mi carácter eran más a propósito para la lucha que la prudencia del débil, la mansedumbre utópica y la bondad inane. Ahí estaban los resultados de tan grande axioma: entre él y yo, el vencido era él. Retrasado de las pasiones, fracasado de su ideal, sentiría el

deseo de ser combativo, para vengarse, para imponerse, para redimirse, para ser hombre contra los hombres y rebelde contra su destino. (336)

Una vez fracasado el ideal (la fábrica de la interioridad), la bondad inane, la prudencia del débil y la mansedumbre utópica pierden su valor. El “filósofo” entonces, cede el terreno no sólo ante el “yo, mundano y sensual,” sino ante el anonimato que provoca el espacio de lo igualitario, es decir, el debilitamiento de las jerarquías. En efecto, Cova se complace de que sus compañeros se unan a la fiesta de los indígenas, “así olvidarían sus pesadumbres y le sonreirían a la vida otra vez siquiera” (211). Los indígenas, por su parte, “con súbito desahogo corearon todos los pechos ascendente alarido, que estremecía selvas y espacios como una campanada lúgubre: ¡Aaaaay... Ohé!” (211):

Mas, a poco, advertí que gritaban como la tribu, y que su lamento acusaba la misma pena recóndida, cual si a todos les devorara el alma un solo dolor. Su queja tenía la desesperación de las razas vencidas, y era semejante a mi sollozo, ese sollozo de mis aficciones que suele repercutir en mi corazón aunque lo disimulen los labios: ¡Aaaaay... Ohé!... (211)

Resuenan pues, diferentes gritos de las razas vencidas en un mismo sollozo, en un grito múltiple (y ¿qué es ese sollozo, sino una vorágine?). La confusión de voces disputándose la autoría imposible del “manuscrito” que da origen a la novela, es síntoma de ese murmullo anónimo, de ese clamor (¿Quién habla? ¿Quién es Cova y quién es Silva? Ya no importa). Ese es el sollozo, la turba, la turbulencia de la vorágine que aturde *al filósofo*.

Finalmente, Ramiro Estévez, el filósofo, termina harapiendo, vencido, por fuera de un lugar social productivo: “Y ahora lo encontraba en las barracas del Guaracú, hambreado, inútil, usando otro nombre y con una venda sobre los párpados” (318). La ceguera del filósofo, aparte de ser provocada por los horrores presenciados (“solía relatar que Funes enterraba gente viva” (337)), nos invita a pensar en otros modos de legibilidad. El filósofo, el hombre pensante—aquel asceta que encerró la vida misma en el sufrir, que la atrapó en la crueldad—cede su lugar, se deshace, al tiempo que muere:

esa secreta autoviolentación, esa crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, este siniestro y horrendamente voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida

consigo misma que hace sufrir por el placer de hacer sufrir. (Nietzsche *La genealogía* 112-13)

En el trayecto de Cova, lo que se libera es el modo de pensar y escribir lo vivido, situándonos ahora en el plano del absoluto desorden que provoca la tendencia a la igualdad. Puede objetarse que el final de la novela, el epílogo, cuando la novela retorna en forma de manuscrito a la autoridad Estatal, supone precisamente la desestabilización del espacio igualitario, de la producción de lo común. Sin embargo, existe un matiz decisivo. Nietzsche recuerda que en todo acto lo importante es poder responder a la pregunta acerca de *quién* dice, *quién* habla. “Y así la pregunta: ¿Quién? resuena en todas las cosas y sobre todas las cosas: ¿qué fuerzas? ¿qué voluntad?”; ¿quién quiere eso? y sobre todo “¿qué quiere el que piensa eso?” (Deleuze 112). En la respuesta a esas preguntas radica, precisamente, la interpretación extra-textual que evocaba al principio de este texto. Quien habla, quien piensa eso es, precisamente, el funcionario del Estado (el cónsul que dirige el cable al Ministro): es el Estado, la ley, los que se apoderan de la interpretación. La fijación legal de la escritura y la presunta desolación—“¡los devoró la selva!”—no viene de Cova y sus compañeros, proviene del Estado, que sentencia.

Quizás presenciemos en Cova no tanto el *flâneur*, sino el ateo radical que proviene de la creencia, y que pervierte la creencia, que mistifica la creencia en su propia experiencia para mostrar el carácter fantasmal y contingente de la misma: la ilusión del intercambio justo del mercado, la ilusión de la ley estatal como supuesta guardiana del bien común. Es capaz, entonces, de oponerse al *derecho de crueldad* de los señores, y hace explotar así el sombrío sistema de la deuda. Con Cova, estamos en presencia de un nihilista que ha invertido el signo del vacío y la melancolía, el patetismo y la cursilería del esteta ciudadano:

¿Cuál es aquí la poesía de los retiros, dónde están las mariposas que parecen flores traslúcidas, los pájaros mágicos, el arroyo cantor? ¡Pobre fantasía de los poetas que sólo conocen las soledades domesticadas! (Rivera 296)

El amo ciudadano dueño de la naturaleza ha quedado también atrás. Estamos ante un sujeto que entabla otra relación con la materia, capaz de entrar con otras estrategias en el mundo que afronta. “El vegetal es un ser sensible cuya psicología desconocemos” (297) dice Cova, y no es casual que a lo largo de la obra Rivera coloque en plano de igualdad las cosas y los hombres: los árboles y los humanos. Por eso antes que una suerte de “venganza” de la tierra sobre el hombre, observo más bien un signo de lo igualitario, cuando se lee en la novela: “el Pipa les entendió sus airadas voces, según las

cuales deberían ocupar barbechos, llanuras y ciudades, hasta borrar de la tierra el rastro del hombre” (213). Justamente, se trata de borrar el rastro de *ese* hombre, del hombre que se viste de humanismo y romanticismo letrado, que se enmascara bajo la moral nihilista del resentimiento. No es casual tampoco que, en la primera parte de la novela, al despedirse de la cordillera, antes de entrar en los llanos, en las “llanuras interminas” exclama Don Rafo: “sólo quedan llanos, llanos y llanos” (89). Lo llano, es plano; a primera vista por lo menos, no hay jerarquía física visible: “es el desierto, pero nadie se siente solo; son nuestros hermanos el sol, el viento y la tempestad. Ni se les teme ni se les maldice” (89). Igualdad entre el humano y sus hermanos sol, viento, tempestad, lejos del padecer. Le dice Cova a Clemente Silva, al inicio de la tercera parte de la novela:

Su redención encabeza el programa de nuestra vida. Siento que en mí se enciende un anhelo de inmolación; mas no me aúpa la piedad del mártir, sino el ansia de contender con esta fauna de hombres de presa, a quienes venceré con armas iguales, aniquilando el mal con el mal, ya que la voz e paz y justicia sólo se pronuncia entre los rendidos. ¿Qué ha ganado usted con sentirse víctima? La mansedumbre le prepara terreno a la tiranía y la pasividad de los explotados sirve de incentivo a la explotación. Su bondad y su timidez han sido cómplices inconscientes de sus victimarios. (290)

Se enciende el “anhelo de inmolación,” pero se extingue “la piedad del mártir”. Cova se opone desde coordenadas morales (inmolación), pero alejado de cualquier voluntad de sufrir (es una inmolación sin piedad ni martirio). Por fuera de cualquier relación víctima-victimario: sufrir, entonces, deja de tener sentido. Y así se convierte, finalmente, en un sujeto capaz de darse sus propias reglas: sabemos que, precisamente, se manda y se domina a quien no se da sus propias reglas de existencia. Situado en lo impersonal, en la igualdad posible de la selva, Cova experimenta lo impersonal, revalorando su existencia por oposición a la existencia enferma, en el sentido nietzscheano, del hombre metropolitano, “afortunado”:

No obstante, es el hombre civilizado el paladín de la destrucción. Hay un valor magnífico en la epopeya de estos piratas que esclavizan a sus peones, explotan al indio y se debaten contra la selva. Atropellados por la desdicha, desde el anonimato de las ciudades, se lanzaron a los desiertos buscando un fin cualquiera a su vida estéril. Delirantes de paludismo, [...] sufrieron las más atroces necesidades, anhelando goces y abundancia, al rigor de las intemperies, siempre famélicos y hasta desnudos porque las ropas se les podrían sobre la carne. Por

fin, un día, en la peña de cualquier río, alzan una choza y se llaman ‘amos de empresa’. Teniendo a la selva por enemigo, no saben a quién combatir, y se arremeten unos a otros y se matan y se sojuzgan en los intervalos de su denuedo contra el bosque. (297)

Quien termina en el desierto entonces, en el desierto de la existencia, “buscando un fin cualquiera a su vida estéril”, es el ciudadano: aquel nihilista que busca un sentido así ese sentido sea la expropiación y la injusticia infinita ejercida sobre poblaciones enteras. La batalla mortal de una experiencia como la de Cova está dirigida, justamente, no contra el hombre en general, sino precisamente contra *ese tipo de hombre*, aquel que está en guerra contra todo lo vivo: seres vivos, árboles, tierras. Arturo Cova, finalmente, deja de ser rehén de *lo humano*. La selva, entonces, emerge no como el espacio del retorno al primer hombre, limpio y primitivo, sino como la geografía a partir de la cual puede advenir *otro* tipo de humano, capaz de resistir la fascinación del capital y la fortuna, y sobre todo, la seducción que ofrece el ejercicio de la crueldad. El hastío, deja de ser hacia la vida misma, y se concentra en *esa* figura humana, cadauca cuando poblamos un espacio igualitario.

Si en su camino a la selva Arturo Cova deviene nihilista, el “aclamado final” de la novela—“¡los devoró la selva!”—lo adentra *no* en la inmensidad y espesura de la selva, sino en las áridas entrañas del nihilismo moderno. La selva no sería así el espacio que ahoga la modernidad y sus signos (lo civil, lo ciudadano), sino lo que desata justamente sus nervios, su núcleo: el nihilismo. Por eso, ni Cova o Rivera son “pesimistas;” ambos sólo trazan un diagnóstico de la condición del hombre moderno: el lamento originado en que “el mundo tal como es no *debería ser*”. A contravía de ese lamento, al final de la novela en Arturo Cova se encarna una especie de ateísmo radical, un nihilismo invertido, vuelto contra sí mismo, que se aleja de la decepción; nihilismo *activo* diría Nietzsche.¹ Un ateísmo radical que descrea del orden existente, precisamente porque es capaz de crear otros valores, de inventar otros órdenes, de efectuar el arte de la interpretación de un modo inaudito: de “enseñorearse” en sentido nietzscheano. Nos encontraríamos poblando un estilo distinto del nihilismo, prófugo de la depresión de la vitalidad que siempre está al acecho. Con *La vorágine* estaríamos así, no en una modernidad periférica, sino en su enigmático centro.

Nota

1 El nihilismo activo es definido así por Nietzsche: “Nihilism as a sign of the *increased power of the spirit*: as *active nihilism*. It may be a sign of *strength*: the force of the spirit may have grown so much that the goals it has had *so far* (‘convictions’, articles of faith) are no longer appropriate” (*Writings* 146).

Obras citadas

- Alonso, Carlos. “La novela criollista.” *Historia de la literatura latinoamericana, II. El Siglo XX*. Eds. Echevarría, Roberto González and Enrique Pupo Walker. Madrid: Gredos, 2006. Print.
- Camacho, Roberto Pineda. “Novelistas y etnógrafos en el infierno de la Casa Arana.” *Boletín de Historia y Antigüedades* XCI.826 (2004). Print.
- Curcio Altamar, Antonio. “La novela terrígena.” *La vorágine: Textos críticos*. Ed. Ordoñez, Monserrat. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987. Print.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986. Print.
- Franco, Jean. “Imagen y experiencia en La vorágine.” *La vorágine: Textos críticos*. Ed. Ordoñez, Monserrat. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987. Print.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños. Primera Parte. Obras Completas*. Vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008. Print.
- Fuentes, Carlos. “La nueva novela hispanoamericana.” México D.F.: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969. Print.
- Gutiérrez-Girardot, Rafael. “Locus terribilis.” *La vorágine: Textos críticos*. Ed. Ordoñez, Monserrat. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987. Print.
- Merton, Seymour. “La vorágine: el triángulo y el círculo.” *La vorágine: Textos críticos*. Ed. Ordoñez, Monserrat. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987. Print.
- Molano, Alfredo. “Tráiganme la cabeza de Alfredo García.” *El Espectador* 2008. Print.
- Molloy, Sylvia. “Contagio narrativo y gesticulación retórica en La vorágine.” *La vorágine: Textos críticos*. Ed. Ordoñez, Monserrat. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987. Print.
- Morales, Leonidas. “La vorágine: un viaje al país de los muertos.” *La vorágine: Textos críticos*. Ed. Ordoñez, Monserrat. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987. Print.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. Print.
- . *Writings from the Late Notebooks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Print.
- Rivera, José Eustasio. *La Vorágine*. Madrid: Cátedra, 1990. Print.
- Schulman, Iván. “La vorágine: contrapuntos y textualizaciones de la modernidad.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 40.2 (1992): 875-90. Print.
- Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela, 2007. Print.
- Sommer, Doris. “Amor por la patria: el romance revisado del populismo en La vorágine y Doña Bárbara.” *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: FCE, 2004. Print.