

Hace un siglo en Uruguay. Don Quijote en 1905¹

María de los Ángeles González

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA (MONTEVIDEO, URUGUAY)

Resumen:

En el entorno de 1905 y 1916, fechas de dos centenarios emblemáticos, los textos críticos sobre la figura de Don Quijote que se producen en Uruguay se enmarcan en un contexto político e ideológico hispanoamericano favorable a la recuperación simbólica de la matriz cultural hispánica. Los ensayos de Juan Zorrilla de San Martín y José Enrique Rodó consolidan a Don Quijote como "mito", adaptable a una visión de América como continuadora de la misión conquistadora y civilizadora de España. El simbolismo viene a reforzar la idea del espiritualismo latino frente al pragmatismo anglosajón, polaridad muy presente hacia fines del siglo XIX. Las relaciones epistolares de Rodó y Zorrilla con Miguel de Unamuno marcan, a su vez, el tono de los contactos culturales de su época.

Palabras clave:

Quijote, Centenarios, Relaciones Uruguay/España

A century ago in Uruguay. Don Quixote in 1905.

Abstract:

In the environment of 1905 and 1916, dates of two emblematic centennials, the critical texts produced in Uruguay about the figure of Don Quixote, are framed in a political and ideological latinamerican context favorable to the symbolic recovery of the hispanic cultural headquarters. The essays of Juan Zorrilla de San Martín and José Enrique Rodó, consolidate "Don Quixote" as "myth", adaptable to a vision of America like the perpetrator of the civilizing and conquering mission of Spain. This symbolism comes to reinforce the idea of the latin spiritualism in front of an anglosaxon pragmatism, polarity very present at the end of 19th century. At the same time, the epistolary relations of Rodó and Zorrilla with Miguel de Unamuno, marks the tone of the cultural contacts in their epoch.

Key words:

Quixote, centennials, Uruguay/Spain literary relations.

En el umbral del siglo XX, la mirada de los intelectuales uruguayos hacia España responde a un fenómeno –ideológico, estético, de "sensibilidad"– generalizable a Hispanoamérica. La búsqueda de las raíces latinas y, en particular hispánicas, fue la respuesta de una minoría intelectual a la amenazante ofensiva norteamericana sobre el sur del continente y al creciente prestigio del modelo nórdico en las clases dirigentes de América del Sur. La guerra de Cuba y la adquisición del canal de Panamá en 1903 consolidaban la doctrina Monroe, y aunque la creación de organizaciones "panamericanas" difundía la idea de naciones libres e iguales, en la práctica eran menos iguales las repúblicas de Centroamérica, para las cuales Roosevelt justificaba la "política del garrote". En este contexto debe situarse lo que Tulio Halperin Donghi llama el "retorno afectuoso hacia el pasado español" que, aunque puede funcionar como legítima aspiración para las artes y la cultura, "no

puede servir de punto de partida para un alineamiento internacional políticamente eficaz" (Halperin, 1969: 295).

El antiamericanismo de las elites ilustradas de principio de siglo sería una reacción de temor por las consecuencias de las innovaciones que ellos mismos habían contribuido a introducir por esas latitudes. Halperin distingue una resistencia "revolucionaria" de otra conservadora, esta última "defensora en los hechos de los lazos establecidos con otras potencias hegemónicas a lo largo del siglo XIX".

Textos de José Martí, Ruben Darío y José Enrique Rodó sirven para ilustrar, con distintos matices, la crítica antinorteamericana de esos días. Si el primero debió tomar también una distancia imperiosa de España, los otros dos están muy lejos de representar opciones "revolucionarias", en el sentido que le da Halperin. El antinorteamericanismo de Rodó tiene que ver con un pensamiento elitista, con el

¹ Este trabajo se basa en uno anterior más extenso, en el que se publicaron como apéndice cartas inéditas de Unamuno al escritor uruguayo Carlos Reyles ("Cuatro lecturas uruguayas del Quijote: las perspectivas de Zorrilla de San Martín, Rodó, Reyles y Nin Frías", en *Angélica. Revista de Literatura*, N° 10, (2000-2001)). La presente comunicación aborda la cuestión de modo más panorámico, centrándose en el entorno del centenario del Quijote y en las perspectivas de José Enrique Rodó y Juan Zorrilla de San Martín, dos escritores que muy tempranamente ingresaron al canon de la literatura uruguaya.

horror a la masificación y mercantilización de la sociedad, a la democracia que nivela hacia abajo y pone en peligro "la selección de las clases dirigentes y la nobleza con que obliga la tradición"².

Esta disyuntiva, por otra parte, era el eco de polémicas europeas, que en América del Sur se cargaban de resignificaciones. Lily Litvak detectó en el último tercio del siglo XIX el origen de la polémica europea sobre la superioridad de las razas, que se extremaba en el enfrentamiento de latinos con anglosajones y germánicos (Litvak, 1980:12). La teoría de la "decadencia latina" parecía comprobarse por las derrotas militares y políticas que sufrieran Francia y España frente a Alemania y Estados Unidos, en las postrimerías de ese siglo. Al mismo tiempo, comienzan a surgir voces que propician la agrupación de los países europeos sobre bases culturales, lingüísticas o raciales comunes, llámense paneslavismo, panlatinismo o pangermanismo, basadas en teorías de corte racista —como el darwinismo evolucionista, el pensamiento de Gobineau y de otros—. El panlatinismo, además de buscar respuestas en la historia común intentaba dar una explicación a la "decadencia" de Occidente, y propiciaba la unión supranacional como forma de resistencia contra la supremacía anglosajona. Frente a la contundente inferioridad militar y económica, comienza a gestarse la idea de la superioridad espiritual del mundo latino. En medio del torrente de escritos sobre el tema es posible detectar, en España e Iberoamérica, una recurrente alusión a la figura del Quijote para ilustrar el tema. Por ejemplo, Joaquín Costa consideraba la necesidad de una raza española grande y poderosa, contrapuesta a la raza sajona, para establecer un equilibrio moral en el juego infinito de la historia... al lado del Sancho británico... se irguiese puro, luminoso, soñador, el Quijote español (Litvak, 1980: 64).

Y un artículo de José de Elola sobre el "desastre nacional", predica en 1902, "en nombre de la lucha de razas la necesidad que tiene España de dejar de ser quijotesca y de cambiar, aunque no por ello deba convertirse en Sancho Panza como lo es Inglaterra" (Litvak, 1980: 46)³.

Aunque, como se sabe, el personaje de Cervantes ha funcionado con bastante movilidad simbólica, puede proponerse que en la zona de cruce de los siglos XIX y XX, alcanza en este sentido, la categoría de mito en la crítica hispana, reforzado por la rigidización de la visión romántica predominante, y al servicio de las circunstancias históricas antes expuestas. Claro que no se llega a esto sino después de un complejo proceso de interpretación de alcances europeos, universalizado por el triunfo de las categorías del trascendentalismo alemán, cuestión que problematiza Juan Carlos Rodríguez. El crítico demuestra también, que la dicotomía Quijote/ Sancho utilizada para representar la polaridad espiritualismo/ materialismo ha funcionado tanto a los intereses de la burguesía, como la tendencia a su conciliación (Rodríguez, 2003).

El personaje Quijote, así como el personaje Sancho, parecen consolidarse como mito en las letras hispánicas de

los albores del XX, en el sentido que da al término Roland Barthes, en cuanto "un uso social que se agrega" al sentido preexistente de un objeto, una imagen o un discurso (Barthes, 1981: 200). Esta acepción de mito está sujeta a una circunstancia histórica, emerge al servicio de una interpretación para luego desaparecer. Puede ser útil complemento la noción que utiliza Stacey L. Dolgin para definir un mito social como un sistema semiológico de segundo orden —un metalenguaje—, un tipo de discurso escogido por la Historia y preparado para el consumo público [...] Un mito social se crea cuando la clase dominante toma un signo lingüístico, lo convierte en significante mediante una segunda cadena semiológica, y luego le asigna una intención servil (Dolgin, 1991:24).

Recientemente, María de los Ángeles Varela ha propuesto la figura del Quijote como *mitologema* nacional español, a través de textos peninsulares del siglo XIX (Varela, 2004). Hace hincapié en la atemporalidad y universalidad del personaje, que funciona en ciertos textos como un recurso de naturaleza ideológica y política. Como se sabe, cuando la conciencia de la decadencia de España dispara ciertas interrogantes a Galdós, Unamuno o Azorín, estos vuelven sus ojos al personaje de Cervantes buscando una respuesta. Varela explica el uso del término *mitologema*, en cuanto a sus posibilidades de reformulación y apertura que harían del Quijote "una narración adaptable a las circunstancias", en el mismo sentido en que el concepto ha sido definido en alguna oportunidad como "un material mítico pasible de ser continuamente reactualizado, remodelado y plasmado como un río de imágenes sin fin" (Kerenyi, 1983:15-17).

De todas formas, la noción barthesiana de mito sería aceptable en aquellos discursos y en aquel segmento de tiempo, en que la figura se fosiliza al servicio de una práctica ideológica, opacando la polivalencia de signo. Puede discutirse si hay un uso del mito quijotesco por parte del discurso crítico hispanoamericano novecentista para enfrentar una encrucijada histórica, o si el signo mantiene su apertura de significados pese a ser revisitado con frecuencia en distintos niveles discursivos en esa determinada época, como parece ocurrir en las letras hispanas en el entresiglo.

LAS PERSPECTIVAS URUGUAYAS

El tercer centenario del Quijote se enmarca en esa tendencia de acercamiento a España y recuperación de su legado cultural. El entorno del 900 es una fecha clave para esos retornos ya que, como señaló Arturo Ardao, el siglo XIX en Uruguay había sido casi inquestionablemente antiespañol y el vínculo se retoma a través de Unamuno y la influencia de la *Revista de Occidente*: "Por primera vez lo español contemporáneo adquirió con él, para nosotros, la categoría de universalidad que sin dificultad conferíamos a lo francés, lo sajón o lo germano" (Ardao, 1968, p. 233).

² En "Rumbos Nuevos", de *El mirador de Próspero*, Obras completas, Madrid, 1967, (2ª edición), p. 520.

³ El subrayado es nuestro.

Unamuno es el eje a partir del cual la mirada de los escritores americanos empieza a rotar de Francia hacia España. El propio escritor tiende los lazos para esa recuperación, por la consideración hacia los hispanoamericanos en sus textos críticos, así como a través de una copiosa correspondencia con autores de estas latitudes: "*Comprendo y me explico que la juventud americana no venga a buscar agua del pozo de España, que es hoy charca estancada*", le escribe al uruguayo Carlos Reyles en 1901 (González, 2001: 175). La emergencia de un pensamiento crítico en la España del 98, la capacidad de interrogarse sobre España y lo español tienden puentes, en un momento en que los escritores hispanoamericanos se interrogaban también —apremiados por la potencia anglosajona en lo internacional y la necesidad local de construir "literaturas nacionales"—, acerca de su identidad cultural y de su pertenencia o invención de una tradición.

Con la devoción común a Cervantes de españoles y uruguayos en el entresiglo, se introducía una nueva visión de lo hispánico, o con el interés por la España moderna se colaba una resignificación del Quijote que contribuía a consolidar el mito. En carta al joven escritor uruguayo Alberto Nin Frías, Unamuno narra la génesis de su *Vida de Don Quijote y Sancho*, en octubre de 1903:

El caso es que hará cosa de dos meses cogí un día el Quijote y una cuartilla de papel, encabezando ésta así: «La vida de D. Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes, explicada y comentada por M. de U.» Abrí aquél, y empezando por su primera línea fui entretejiendo con sus pasos y pensamientos culminantes mis libres meditaciones, y trabajando en ello a diario, y hasta cinco horas algún día, he terminado mi labor, que redondeo ahora. Me ha resultado una filosofía y más bien una teología a la española, a la genuina española...⁴

Además del estímulo de Unamuno, es seguro que los uruguayos estaban familiarizados, directa o indirectamente, con las opiniones románticas acerca del Quijote, por lo menos de Schlegel, Coleridge, Heine, Walter Scott y Sainte-Beuve. De estas fuentes bebieron la concepción idealista del personaje, claramente dominante en las lecturas uruguayas, que reflejan el cambio de signo en la interpretación del Quijote, que E. C. Riley observó en el campo europeo después del siglo XVIII:

"La revolución empezó con el romanticismo alemán. Don Quijote pasó pronto a ser el héroe trágico de la más triste de las novelas donde antes había sido el personaje más ridículo de la más cómica. Para los Schlegel, Schelling, Tieck y Ritche, Cervantes se convirtió en el filósofo poeta. Hegel y Schopenhauer, entre otros, vieron los eternos dile-

mas de la metafísica en las personas de Don Quijote y Sancho" (Riley, 1966:45).

La forma de acudir al Quijote de los dos escritores uruguayos más representativos del período —José Enrique Rodó y Juan Zorrilla de San Martín— coinciden en muchos puntos, a pesar de responder a distintos sistemas filosóficos: Zorrilla desde el espiritualismo católico, Rodó desde el idealismo laico. El interés del personaje cervantino se reactiva a la hora de teorizar sobre nociones como el ideal, la voluntad, la pertenencia a una cultura y a una lengua.

La opinión de Rodó sobre Cervantes y su obra debe leerse en relación con la idea de la construcción de una identidad hispanoamericana, la reactualización de los vínculos con España y la tradición cultural grecolatina, presentes en toda su obra. En un artículo de 1915, el autor de *Ariel* se adelanta al centenario de la muerte de Cervantes y procura el rescate fuera de la "pompa oficial" y desde "esta América nuestra".⁵ Porque el homenaje debe ser una "obligación americana" de amor filial, que es expresión de la conciencia "de una continuidad histórica y de un abolengo [...] que no tienen representación más cabal que la del idioma". Por un lado, la lengua y su más alta expresión, la literatura, afianza el sentido de pertenencia a una comunidad cultural. Por otro lado, se desliza una revalorización de la Conquista española, que es también una reivindicación de "nuestro" europeísmo. Cervantes representa el espíritu renacentista de la Conquista, y la muerte del vetusto ideal caballeresco dará lugar a otro tipo de heroísmo, el de Hernán Cortés y Francisco Pizarro, según lo entiende Rodó. Esta visión positiva de la colonización, restaurados los vínculos que la revolución de independencia había roto, y que es común a Zorrilla de San Martín, propicia una visión de América como prolongación de lo europeo:

América nació para que muriese Don Quijote, o mejor, para hacerle renacer entero de razón y de fuerzas, incorporando a su valor magnánimo y a su imaginación heroica el objetivo real (Rodó, 1967:1210).

Del otro lado del Atlántico, "a la Conquista de América achaca Ganivet [en su *Idearium* español] la ruina nacional"⁶. Parecidas crisis suscitaban en la "generación del 98" la reflexión en torno a lo español, su crítica y sus aspiraciones regeneracionistas y, también la figura de Don Quijote era un símbolo en torno al cual era posible meditar.⁷ En *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) cuestiona Unamuno los lugares comunes a la hora de explicar la esencia española —que ya estaban presentes en su libro *En torno al casticismo* (1895)— y propone el "*culto al quijotismo como religión nacional*". Unos a favor, otros en contra, muchos re-

⁴ Cit. de ARDAO, A., *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo, 1968, pp. 235-236.

⁵ Rodó, J. E., "El Centenario de Cervantes", en *Escritos Misceláneos, Obras Completas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1967 (2ª edición), p. 1210.

⁶ La opinión corresponde a Azorín, en *Clásicos y modernos*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 25.

⁷ La reflexión en torno a la figura de Don Quijote y su significación simbólica, en particular en relación a España, es toda una línea temática de la "Generación del 98" española. Puede encontrarse, como tema central, en Unamuno, en Ortega y Gasset, pero también aparece lateralmente en Ángel Ganivet, en Azorín, en Pío Baroja, en Ramiro de Maetzu.

conociéndolo "un libro de decadencia"⁸; algunos llegando al extremo de considerar, como Lord Byron, que "fue un gran libro que mató a un gran pueblo"⁹, casi todos preocupados por encontrar en él "el libro de la filosofía nacional"¹⁰. Esas mismas preocupaciones rondan en Uruguay los escritos sobre Cervantes del juvenil Nin Frías y del maduro Rodó. El motivo quijotesco es una excusa para interrogarse sobre deudas, influencias, dependencias e independencias culturales. Ambos coinciden en la búsqueda de una "identidad" cultural, o de un porvenir, de un derrotero. La oposición rodoniana entre pragmatismo norteamericano e idealismo de cuño hispánico, es también tomada por Nin, un discípulo algo díscolo, quien disuelve la contradicción, abogando por una síntesis de las dos tendencias para sacar adelante las naciones modernas. Nin había publicado en 1900, cuando tenía 21 años, un ingenuo opúsculo en el que proponía la fundación de una sociedad cervantina internacional y hasta la creación de una ciudad con el nombre de Cervantes, cuyo territorio fuera común a toda Hispanoamérica. Se destacan, entre sus propósitos, el de "servir a la raza" y el de "levantar entre nosotros el genio de España" (Nin Frías, 1900: 3).

Para Rodó, Don Quijote representa el idealismo puro, la superación de un "ideal moribundo" para dar paso a nuevas formas de espiritualidad y de heroísmo: "Al figurar una viva oposición de ideales [Cervantes] dejó escrita en ese libro la epopeya de la civilización española". En cambio, para Nin Frías, en la derrota del quijotismo está la crítica al idealismo estéril que América ha heredado de España y que el espíritu moderno, ya anticipado por Cervantes, debe superar.

Unos apuntes que han sobrevivido y fueron tomados en un curso de Rodó en la Universidad de Montevideo, durante 1903, valoran en el Quijote "un mérito de carácter superior [...] en la personificación de dos tendencias que, desde que el mundo es tal, se han encontrado en todos los pueblos" (González, 2001:187). De este modo, la interpretación simbólica, influida por las lecturas románticas, se basaría en que el caballero representa "la tendencia generosa, desinteresada, la que nos impele a perseguir un ideal, a prestar servicios a nuestros semejantes", mientras que Sancho, "un labrador vulgar y grosero, de carácter positivo y sensual", pone de manifiesto "la tendencia interesada, la que nos hace buscar la prosperidad material, el lucro". Esta dicotomía entre las actividades nobles del espíritu y las finalidades materiales y pragmáticas de la vida humana, significan una reformulación de la polaridad presente en su *Ariel* y conectan con los "modelos míticos" que venimos considerando: Ariel como representación del ideal y del espíritu, y Calibán como la concepción utilitaria, que Rodó identifica, a

su vez, con la forma de vida norteamericana. De este modo, el uruguayo se conecta con esa visión que algunos españoles proponían, en la primera década del siglo XX, del Quijote como modelo de lo ibérico frente a un Sancho prototipo de lo anglosajón. De todas formas, Rodó salva del facilismo rescatando la complejidad de Cervantes, quien "nos aconseja buscar y tener la generosidad, el idealismo de Don Quijote, unidos al buen sentido práctico de Sancho, sin la insensatez de aquel ni la grosería de este."

Estas cuestiones no comparecen en los escritos de Zorrilla de San Martín en los que medita sobre el Quijote: un pasaje de su ensayo *Huerto cerrado* y una carta que le dirigiera a Unamuno comentado su *Vida de Don Quijote y Sancho* (Visca, 1955). Las reflexiones siguen en su caso –como también, al respecto, en algunas páginas de Rodó– el derrotero de los valores morales, la persecución del ideal y del amor. Pero no hay una explícita reafirmación de la lengua o de la pertenencia a una tradición, porque en Zorrilla esto no representa un conflicto. En parte por su época: no sintoniza todavía con el criticismo escéptico de los noventayochistas o la crisis espiritual del modernismo. En una parte mayor, quizá, porque su formación es tan genuinamente jesuita como española y llega a Cervantes por derecho de linaje, sin complejos: "Soy tan devoto como Ud. de Don Quijote. Sobre mi mesa de luz tengo dos libros amigos: [...] la Imitación de Cristo y Don Quijote", dice en la mencionada carta a Unamuno. Las lecturas no revelan una contradicción ni una necesidad de acercamiento entre lo español y lo americano, porque de acuerdo a sus ideas las dos culturas forman una solución de continuidad casi natural. Su obra más célebre, el *Tabaré* (1888), epopeya del indio imposible de ojos azules, que tanto gustara a Unamuno, es la representación poética e ideológica de esa mixtura. Formalmente, *Tabaré* consuma la perfecta asimilación de la tradición lírica hispánica, pese a sus vocablos guaraníes. Y era, también, el tipo de literatura que los europeos querían leer de plumas americanas. Porque, en opinión de Unamuno –quien hace su opinión extensiva a otros críticos–, los españoles reclaman a los americanos que sean americanos, es decir, como ellos creen que debe ser el pensamiento y la literatura americanos. Así lo expresa en la carta ya referida a Carlos Reyles, a propósito de estos:

"aún sus raíces, que crecen en busca del suelo, no han dado con el suelo nativo; me resulta una literatura de esplendentes hojas que se bañan al sol del pensamiento cosmopolita, pero con las raíces al aire" (González, 2001:276).

Por su parte, el autor del *Tabaré* encuentra coincidencias entre sus preocupaciones y las que asoman en la

⁸ MAEZTU, R. de, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*, Madrid, Austral, 1972, p. 62.

⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

Vida de Don Quijote y Sancho, de Unamuno, y se lo hace saber:

"Yo he hecho mentalmente muchas veces ese mismo libro, sin duda alguna; en sentido contrario algunas veces, en idéntico sentido otras, con mucho menos mérito ético y estético siempre, pero con el mismo genio, con el mismo calor de sangre humana, con el mismo espíritu de fe, de esperanza y de caridad" (Visca, 1955: 28-29).

Y luego, es el propio Unamuno quien se acerca a la literatura rioplatense al hacer dialogar al bandido Roque Guinart de Cervantes con el Juan Moreira de Eduardo Gutiérrez o el Martín Fierro de José Hernández, personajes para los que matar es "desgraciarse". Y esto da pie, en la epístola de Zorrilla, a la interpolación de una verídica historia criolla sobre un criminal arrepentido, que ilustra las ideas del español. Tampoco se atreve Zorrilla a ofrecer una respuesta moral conclusiva, sólo su duda de buen cristiano, su piedad romántica: "¿es ese un asesino?".

Después de la Guerra de 1914, Zorrilla comienza a escribir una serie de ensayos sobre la pertenencia hispánica de los pueblos americanos, reivindicando el "panhispanismo" y la idea de la raza, tomada esta en su acepción etimológica de "radix, raíz", aunque afirmando la existencia de una identidad nacional uruguaya (Zorrilla, 1945: 192). En esa oportunidad, dedica un capítulo a la contraposición entre la América hispana y la anglosajona, recurriendo a la dicotomía "Ariel y Calibán americanos". Y aunque deja lugar al relativismo y la duda, acepta "ese idealismo que Rodó adjudica a la raza española" (Zorrilla, 1945: 38).

En *Motivos de Proteo* (1909), Rodó había planteado la paradoja cervantina de una "locura razonable y [una] sublime cordura"¹¹. El delirio caballeresco es un objetivo tan válido como la tardía propuesta pastoril de Don Quijote a Sancho, porque es sólo una nueva forma de que se reviste el idealismo. Y lo verdaderamente importante es que tenga el hombre algo superior a que aspirar, por encima de las "bajas realidades de este mundo". Rodó vierte allí su prédica pedagógica en favor del ideal espiritual y reivindica la condición soñadora del personaje y su voluntarismo enraizado más allá de la utilidad, que permite sobreponerse al fracaso. Ese Don Quijote vencido

"busca la manera de dar a su existencia nueva sazón ideal. Convierte el castigo de su vencimiento en proporción de gustar una poesía y una hermosura nuevas. Propende desde aquel punto a la idealidad de la quietud, como hasta entonces había propendido a la idealidad de la acción y a la aventura".

Por eso, la preocupación de Rodó por el creciente materialismo de la sociedad moderna, así como el espiritualismo cristiano de Zorrilla, permiten tomar el personaje de Don Quijote como símbolo positivo de las mejores aspiraciones humanas. Son lecturas deudoras de la pers-

pectiva romántica, pero, sobre todo, enraizadas en las circunstancias. Lecturas de una época ansiosa de encontrar fórmulas que oponer al sentido práctico y burgués de la vida que parecía imponerse. Más allá de las diferencias, coinciden en el rescate del idealismo por encima de la adversidad material, llámese aquel sentido religioso en Zorrilla o refinamiento espiritual en Rodó. Del mismo modo, *Don Quijote* se imponía como perfección de la lengua y del estilo, máximo representante de lo español, en un momento en que los intelectuales uruguayos precisaban referentes tradicionales que dieran solidez a la idea de nación ilustrada, por oposición a formas artísticas "no cultas" que pudieran incorporar la lengua gauchesca o el "cocoliche" inmigrante. Sólo así podía erigirse un modelo "civilizado" que contrarrestara el avance de la cultura anglosajona que se imponía desde Norteamérica. De igual modo, el Quijote se retoma como modelo de desinterés frente al materialismo, como la inteligencia que oponer a la fuerza, como reacción a una evolución social que amenazaba los valores sobre los que estaba cimentada la "cultura" tal como ellos la entendían.

BIBLIOGRAFÍA

- ARDAO, A. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo, México, FCE, 1950
- _____. *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1968.
- BARTHES, R. *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1981.
- Cartas inéditas de Unamuno a Alberto Nin Frías*. Prólogo y glosas de Pedro Badanelli, Buenos Aires, Edición La Mandrágora, 1962.
- Correspondencia de Zorrilla de San Martín y Unamuno*. Prólogo y notas de Arturo Sergio Visca, Montevideo, 1955, I.N.I.A.L., pp. 28 y 29.
- DOLGIN, S. L., *La novela desmitificadora española (1961-1982)*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- GONZÁLEZ, M. Á., "Cuatro lecturas uruguayas del Quijote: las perspectivas de Zorrilla de San Martín, Rodó, Reyles y Nin Frías", en *Angélica. Revista de Literatura*, N° 10, (2000-2001).
- HALPERIN DONGHI, T., *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, Madrid, 1969
- LITVAK, L. *Latinos y anglosajones: orígenes de una polémica*, Zaragoza, Puvill-Editor, 1980.
- MAEZTU, R. de, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- NIN FRÍAS, A. *Cervantes, ensayo sobre una sociedad literario-internacional*, Montevideo, M. Martínez, 1900.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, San Juan de Puerto Rico, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1957.
- KERENYI, K. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, (trad. it. A. Brelich), Boringhieri, Torino, 1983.
- RILEY, E. C. *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus, 1966.

¹¹ RODÓ, J. E., "Don Quijote vencido", en *Motivos de Proteo, Obras Completas*, Madrid, 1967, p. 318.

RODÓ, J. E., *Ariel*, México, Austral, 1963, Prólogo de Leopoldo Alas.

_____. "Correspondencia con Leopoldo Alas, Miguel de Unamuno, Alberto Nin Frías", en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2ª ed.). Edición, prólogo, bibliografía y notas de Emir Rodríguez Monegal.

_____. "El Centenario de Cervantes", en *Escritos Misceláneos, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2ª ed.). Edición, prólogo, bibliografía y notas de Emir Rodríguez Monegal, p. 1210.

_____. "Don Quijote vencido", en *Motivos de Proteo, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2ª ed.). Edición, prólogo, bibliografía y notas de Emir Rodríguez Monegal, p.318.

_____. "El Cristo a la jineta", en *El mirador de Próspero, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2ª ed.). Edición, prólogo, bibliografía y notas de Emir Rodríguez Monegal, p. 538.

_____. *El Mirador de Próspero, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2ª ed.). Edición, prólogo, bibliografía

y notas de Emir Rodríguez Monegal

_____. *Motivos de Proteo, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2ª ed.). Edición, prólogo, bibliografía y notas de Emir Rodríguez Monegal.

RODRÍGUEZ, J. C., *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*. Barcelona, Debate, 2003.

UNAMUNO, M., *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

UNAMUNO, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, México, Espasa-Calpe, 1946. (1ª ed. 1905)

VARELA OLEA, M. Á., *Don Quijote: mitologema nacional*, Biblioteca de Estudios Cervantinos, Madrid, 2004.

ZORRILLA DE SAN MARTÍN, J. "A mi América española", en *Las Américas*. Montevideo, Ed. Ceibo, 1945.

_____. "Humildad", en *Huerto cerrado*, Montevideo, Dornaleche y Reyes, 1900. (Incluido en *Ensayos*, Juan Zorrilla de San Martín. Montevideo, Biblioteca "Artigas", Colección de Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1978, Tomo III. Prólogo de Arturo Sergio Visca).