

Nº 61

ISSN 0716-2510

Primer Semestre de 2007

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

12(11-)

DERECCION
dibam
BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

HUMANIDADES

Barcelona como "ciudad imaginada" en las crónicas de Enrique Vila-Matas
Valeria de los Ríos / Pág. 11

Reivindicación del conde don Julián de Juan Goytisolo: los cruces de fronteras y el
lenguaje como traición nacional
Daniela Flesler / Pág. 25

Las paradojas y congruencias emotivas de los primeros escritores judíos en Chile
Rodrigo Cánovas Emhart, Jorge Scherman Filer / Pág. 41

La magia del poema 20, de Pablo Neruda
Juan Durán Luzio / Pág. 63

Las cartas de Pedro Sarmiento de Gamboa: la escritura de la súplica
María Jesús Benites / Pág. 71

Naturalezas
Carlos Cantuarias L. / Pág. 91

Dante y la orden secreta de los "fieles de amor"
Mario Antonioletti / Pág. 103

El movimiento gremial de la Universidad Católica:
algunos aspectos de su propuesta ideológica (1966-1970)
Pablo Rubio Apiolaza / Pág. 113

El ideologismo conservador antiliberal del general Augusto Pinochet
Luis Corvalán M. / Pág. 137

Misioneros del milagro. Evangélicos en barrio alto de Santiago:
nuevas prácticas y experiencias
Eugenia Fediakova / Pág. 151

Rueda y más rueda en *La rueda de Chicago* de Armando Romero
Manuel Cortés Castañeda / Pág. 181

De la limpieza corporal a la regeneración moral: higienismo y catolicismo social en la planificación de los primeros conjuntos habitacionales para obreros en Chile
Rodrigo Hidalgo, Tomás Errázuriz, Rodrigo Booth / Pág. 193

Juan Rulfo y sus circunstancias
Gladys Rodríguez Valdés / Pág. 215

Descubrimiento de (otra) América
(Sin recetas)
Soledad Bianchi / Pág. 225

La geografía femenina: encrucijadas y precipicios en los cuadros de
Carlos Enríquez y la narrativa de Lino Novás Calvo
Zenaida Madurka / Pág. 233

La novela moderna española: Fernán Caballero y *La gaviota*
Andrés Cáceres Milnes / Pág. 251

La intertextualidad bíblico-religiosa en *Daniel y los leones dorados*
de José Manuel Vergara
Eddie Morales Piña / Pág. 265

El *boa magnetizador*, *Calibán* y *Ariel* como algunas de las caras que cotejó
la identidad latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XIX
Luis G. de Mussy / Pág. 277

El objeto alimenticio
Jean-Pierre Richard / Pág. 299

Espectros de lo subalterno y lo popular en *Recuerdos de treinta años*,
1810-1840 de José Zapiola
Álvaro Kaempfer / Pág. 317

Edmund Wilson en Oxford
Isaiah Berlin / Pág. 327

La caída: a cincuenta años de su publicación
Marco Antonio Campos / Pág. 337

ENTREVISTAS

El gran rumor de la tormenta que se avecina
(Entrevista a Miguel Baraona)
Jaime Valdivieso / Pág. 345

TESTIMONIOS

Revistas *Mapocho* recibe el premio Alonso de Ercilla, otorgado por la Academia Chilena de la Lengua

Mapocho: Premio Alonso de Ercilla 2006 (Academia Chilena de la Lengua)
Eduardo Godoy Gallardo / Pág. 363

Agradece el premio de la Academia Chilena de la Lengua, Alonso de Ercilla, a la revista *Mapocho*
Nivia Palma Manríquez / Pág. 365

Autorradiografía de una generación
Daniel Belmar / Pág. 367

Evocación de Temuco
Daniel Belmar / Pág. 371

Recuerdos personales
Joaquín Edwards Bello / Pág. 377

Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900, de Maximiliano Salinas Campos
Fidel Sepúlveda Llanos / Pág. 385

Presentación de *Heródoto y lo insepulto*, de Miguel Valderrama
María Angélica Illanes / Pág. 389

De la perspectiva, la catástrofe y la amistad
Antonio Stecher / Pág. 393

Heródoto y lo insepulto o los 'primeros comienzos'
de la actual discusión historiográfica chilena
Luis G. de Mussy / Pág. 399

RESEÑAS

LORETO REBOLLEDO, *Memorias del desarraigo*
Sonia Montecino / Pág. 405

CAMILO BRODSKY, *Las puntas de las cosas*
Thomas Harris E. / Pág. 410

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



AUTORIDADES

Ministra de Educación
Sra. Yásna Provoste Campillay

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos
Sra. Nivia Palma Manríquez

Directora de la Biblioteca Nacional
Sra. Ximena Cruzat Amunátegui

Director Responsable
Sr. Alfonso Calderón Squadritto

BIBLIOTECA NACIONAL Archivo del Escritor

Secretarios de Redacción
Sr. Pedro Pablo Zegers Blachet
Sr. Thomas Harris Espinosa

Secretaria de Redacción Adjunta
Srta. Daniela Schütte González

CONSEJO EDITORIAL

Sr. Santiago Aránguiz Pinto
Sr. Alfonso Calderón Squadritto
Sra. Soledad Falabella Luco
Sr. Marcos García de la Huerta Izquierdo
Sr. Eduardo Godoy Gallardo
Sr. Pedro Lastra Salazar
Sr. José Ricardo Morales Malva
Sr. Carlos Ossandón Buljevic

HUMANIDADES

BARCELONA COMO "CIUDAD IMAGINADA" EN LAS CRÓNICAS DE ENRIQUE VILA-MATAS

Valeria de los Ríos

En *Imagining the Modern City*, James Donald define la ciudad como un ambiente imaginado, una abstracción que designa un espacio "construido", y no como un territorio preexistente, inmóvil y permanente. Tomando como analogía la noción de "comunidad imaginada" descrita por Benedict Anderson¹, Donald define la ciudad moderna como una compleja red de relaciones, que se "produce" a través de la interacción de instituciones definidas histórica y geográficamente, por relaciones sociales de producción y reproducción, por prácticas gubernamentales y de los medios de comunicación masivos. Utilizando conceptos que Henri Lefebvre acuñó en *The Production of Space*, Donald afirma [mi traducción]:

"El espacio que experimentamos es la encarnación material de una historia de relaciones sociales. Pero nosotros *concebimos* el espacio al mismo tiempo que lo percibimos. Mapeamos el espacio, lo calculamos, lo controlamos, lo explotamos... A través de un proceso de abstracción ellos [científicos, planificadores, urbanistas, etc.] producen 'representaciones del espacio'. Esto es distinto del 'espacio representacional' en el que vivimos concretamente. Este espacio representacional es 'el espacio dominado –y por ello experimentado pasivamente– que la imaginación intenta cambiar y hacer suyo. Incluye el espacio físico, haciendo uso simbólico de sus objetos'"² (13).

Lefebvre ya había intentado articular la importancia del espacio como lugar percibido, concebido y vivido. Para este autor, el espacio es entendido simultáneamente como una práctica espacial (un medio ambiente material), una representación (un modelo conceptual que dirige la práctica) y un espacio representacional (una relación social experimentada por los habitantes de un medio ambiente determinado). Donald subraya la diferencia entre la representación del espacio generada por planificadores y el espacio representacional, que es el espacio que experimentamos como habitantes y que intentamos apropiar simbólicamente a través de nuestra imaginación. En esta definición, el espacio es

¹ Según Anderson, la nación es una comunidad política imaginada como limitada y soberana: (1) comunidad: la desigualdad y explotación se hace invisible ante la idea de compañerismo y fraternidad; (2) imaginada: no todos se conocen como en una comunidad real, pero existe una imagen de comunión; (3) limitada: tiene fronteras finitas, más allá de las cuales se encuentran "otras naciones"; y (4) soberana: supone los ideales de la Ilustración.

² "The space we experience is the material embodiment of a history of social relations. But we *conceive* space as well as perceive space. We map space, we calculate it, we control it, we exploit it...Through a process of abstraction and conceptualisation, they [scientists, planners, urbanists, etc] produce 'representations of space'. This is in turn different from the 'representational space' in which we actually live. Representational space is 'the dominated –and hence passively experienced– space which the imagination seeks to change and appropriate. It overlays physical space, making symbolic use of its objects'" (13).

presentado como una instancia ineludiblemente mediada: [mi traducción]: “Es cierto que lo que nosotros experimentamos no es nunca la ciudad real, ‘la cosa en sí’. También es cierto que la realidad cotidiana de la ciudad es siempre un espacio ya constituido y estructurado por mecanismos simbólicos”(8)³. Donald sugiere que es posible sobrevivir en la sociedad urbana contemporánea porque ésta se presenta como una entidad opaca, pero, al mismo tiempo, legible [mi traducción]:

“Somos capaces de operar en la ciudad urbana sólo porque la superficie de la ciudad y la gente en ella (incluso nosotros mismos) somos opacos, históricamente contingentes, determinados de manera compleja, pero también porque de alguna manera somos hasta cierto grado legibles” (Donald 18)⁴.

La ciudad puede ser *leída* y, de ese modo, hacerse cognoscible, habitable y apropiable. Pero el sujeto urbano no sólo “lee” la ciudad, sino que negocia la realidad de las ciudades imaginándola. Según Donald [mi traducción]: “la imaginación precede a cualquier distinción entre ficción y verdad, entre ilusión y realidad. Es la imaginación la que produce la realidad tal como la conocemos” (18)⁵. A este esfuerzo de “imaginar” y de hacer de la ciudad un espacio conocido y manejable, se suma la aparición de la crónica como género periodístico y urbano, que surge justamente durante el París del Segundo Imperio bajo el nombre de *chronique*. La crónica es en sí un género ambiguo, que fluctúa entre la literatura y el periodismo. Tal como sostiene Julio Ramos en su estudio sobre la crónica modernista latinoamericana, este género se manifiesta como una instancia débil de la literatura, abierta a la contaminación y al encuentro de discursos bajos y antiestéticos, que posibilitan la consolidación de un emergente “campo estético”. Este nuevo campo está determinado por el espacio urbano y por la compleja red de relaciones establecidas por el advenimiento de la modernidad.

El periodismo, como institución moderna –tal como explica Ramos–, permite cristalizar el tiempo y la espacialidad segmentados por esta modernidad, es decir, permite “imaginar” la ciudad de un modo determinado. Los grandes cambios urbanos en las ciudades latinoamericanas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, propios de un proceso modernizador, constituyen un elemento disruptor tanto a nivel espacial como temporal que afecta la percepción del sujeto urbano. Frente a esta intrusión, los cronistas del modernismo intentarán hacer este nuevo escenario un lugar habitable. En el periódico –específicamente en la

³ “It is true that what we experience is never the real city, ‘the thing itself’. It is also true that the everyday reality of the city is always a space already constituted and structured by symbolic mechanisms” (8).

⁴ “We are able to operate in urban society only because the surface of the city and the people in it (including ourselves) are opaque, historically contingent, complexly determined, but also in some ways and to some degree legible”. (Donald 18).

⁵ “imagination precedes any distinction between fiction and truth, between illusion and reality. It is imagination that produces reality as it exists” (18).

crónica— hace posible “pensar” la ciudad como un espacio social congruente. La crónica es la instancia en que la ciudad es articulada *como* un imaginario.

En su ensayo “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, Walter Benjamin afirma que para el *flâneur*—figura urbana por excelencia— la ciudad deviene paisaje (un objeto distante que puede ser observado), pero que, al mismo tiempo, ésta se convierte en un *interior*, que puede ser habitado como una casa. Refiriéndose al *flâneur*, Benjamin afirma:

“Las placas deslumbrantes y esmaltadas de los comercios son para él un adorno de pared tan bueno y mejor que para el burgués una pintura al óleo en el salón. Los muros son el pupitre en el que apoya su cuadernillo de notas. Sus bibliotecas son los kioscos de periódicos, y las terrazas de los cafés balcones desde los que, hecho su trabajo, contempla su negocio” (51).

Este paisaje urbano internalizado y habitable es el que constituye al ciudadano moderno finisecular. Ramos afirma que el *flâneur* realiza una “retórica del paseo”, es decir, al caminar traza un itinerario—un discurso— que ordena el caos de la ciudad, estableciendo articulaciones, junturas, puentes entre espacios y acontecimientos desarticulados. Mediante esta retórica, el cronista/*flâneur* “busca rearticular los fragmentos, narrativizando los acontecimientos, buscando reconstruir la organicidad que la ciudad destruyó” (126). Pero a diferencia de las crónicas modernistas latinoamericanas estudiadas por Ramos, en las que la experiencia intenta ser reconstruida tras los efectos de la modernización latinoamericana, en las crónicas de Enrique Vila-Matas, situadas en la Barcelona de finales del siglo XX, nos encontramos ante una narración que toma como punto de partida esta fragmentación y que asume la imposibilidad de reconstruir cualquier experiencia de la ciudad como totalidad. De este modo, el cronista—que podríamos llamar “posmoderno”— da cuenta de que sólo es posible trabajar con fragmentos imaginarios, en que la imagen de la ciudad está explícitamente mediada por sus representaciones, ya sean éstas literarias, pictóricas, fotográficas o incluso—aunque en menor medida— cinematográficas.

I

En el prólogo a *Desde la ciudad nerviosa*, el volumen que reúne las crónicas que el autor escribió para la versión catalana del diario *El País* a partir de 1996, Vila-Matas asegura que la oportunidad de escribir crónicas le dio la posibilidad “de salir a tomar aire, charlar con la gente o espiarla y, en definitiva, entrar en contacto con la realidad” (15). Esta “realidad” a la que se refiere el autor es precisamente la ciudad:

“(…) las primeras crónicas que escribí, crónicas muy apegadas al suelo urbano barcelonés y también, como diría Julien Gracq, a las áreas íntimas de mi vasto cuerpo urbano. Después—tal vez algo alarmado al descubrir que yo era lo que mi ciudad había hecho de mí— tanteé otras posibilidades que

me ofrecía la crónica, y ésta fue evolucionando hacia derroteros no menos interesantes, siempre alejados, eso sí, del campo –al igual que para Perec, el campo para mí es un país extranjero...” (15-16).

La ciudad es el territorio conocido y propio, que el autor vincula a su propio cuerpo. El autor reconoce, no sin algo de estupor, que él mismo es un “producto” de su ciudad. Invirtiendo la posición del observador de la modernidad industrial que Raymond Williams figura en *El campo y la ciudad*, Vila-Matas como habitante de una ciudad post-industrial se sitúa como un observador esencialmente “urbano”, que se opone diametralmente a la extrañeza del campo, que es tan extraño “como un país extranjero”. Para Vila-Matas, el espacio urbano no sólo aparece “retratado” (no es el “escenario” en donde se sitúan las crónicas), sino que es la materialidad misma de éstas. Las crónicas, en este sentido, dan cuenta de la ciudad y, a la vez, la constituyen.

Existen numerosos ejemplos de crónicas que describen ciudades. Estas descripciones son, en su mayoría, exóticas, puesto que el periódico exige ante todo la novedad. Pero, ¿qué pasa si un cronista decide “imaginar” su propia ciudad? Benjamin estableció una diferenciación entre los distintos autores que escriben sobre la ciudad, de acuerdo a su lugar origen:

“Si dividiéramos todas las descripciones de ciudades en dos grupos, de acuerdo al lugar de nacimiento de sus autores, ciertamente encontraríamos que aquellas escritas por nativos de esas ciudades están en franca minoría. El pretexto superficial –lo exótico y lo pintoresco– aparece sólo ante el extranjero. Describir una ciudad como nativo requiere otras motivaciones más profundas: los motivos de una persona que viaja al pasado, más que a lugares extraños. El relato sobre una ciudad hecho por un nativo siempre tendrá algo en común con las memorias; no es un accidente que el autor ha pasado su infancia en ese lugar” (262)⁶.

Según Benjamin, el escritor nativo no sólo describe sino que *narra*, repitiendo lo que ha visto y oído, utilizando la memoria más que como una fuente, como una musa. Esta idea se entronca con el concepto que Donald tiene de la estética moderna en general: ésta, más que describir la ciudad como lugar, la define como una experiencia y como un “modo de mirar”. En el caso de las crónicas de *Desde la ciudad nerviosa*, podríamos decir que este modo de mirar utiliza como “fuente de inspiración” el imaginario mismo de la ciudad. Vila-Matas afirma:

⁶ “If we were to divide all the existing descriptions of cities into two groups according to the birthplace of their authors, we would certainly find that those written by natives of the cities concerned are greatly in the minority. The superficial pretext –the exotic and the picturesque– appeals only to the outsider. To depict a city as a native would calls for other, deeper motives –the motives of the person who journeys into the past, rather to foreign parts. The account of a city given by a native will always have something in common with memoirs; it is no accident that the writer has spent his childhood there” (262).

“Me tocó vivir una infancia y primera juventud en una Barcelona infame que yo sospechaba que no estaba en ningún mapa y cuyo último rincón, en el caso poco probable de que apareciera en alguno, sería el fantasmal y polvoriento paseo de Sant Joan, donde yo vivía con mi familia en tiempos de silencio en los que la ciudad alcanzó las máximas cimas del delirio” (25).

La experiencia de infancia es, para el autor, la de vivir en un lugar poco estimulante y, lo que es peor aún, ausente de cualquier mapa (el paseo de Sant Joan nunca ha sido “representado” previamente). El espacio es descrito como “fantasmal” y el ambiente vivido, como “delirante”. La época histórica a la que el autor se refiere es calificada como un “tiempo de silencio”⁷, aludiendo a la España franquista de la que autor se autoexilió en 1968, con sólo 20 años. El reconocimiento de un lugar olvidado se produce cuando ese espacio deja de ser físico y palpable y se ficcionaliza (en otras palabras, cuando deja de ser territorio y se convierte en mapa). Esto sucede cuando el autor lee un artículo del también cronista Joan Segarra, el que relata su cambio de residencia al paseo de Sant Joan, justo enfrente de la antigua casa de Vila-Matas. La impresión crece en el narrador de la crónica cuando se entera de que el pintor Vicente Rojo, residente en México, ya había inmortalizado dicho pasaje en una serie de lienzos. La inscripción del barrio de la infancia en representaciones –la crónica o la pintura– son las que, en definitiva, lo hacen revalorizarlo. En la crónica titulada “El paseo de Sant Joan en Rojo”, el cronista cuenta que el pintor le ha informado que desde un preciso lugar de ese mismo barrio de infancia, es posible ver el mar:

“Yo no sabía que podía verse el mar desde lo alto del territorio de mi infancia. Ayer volví al paseo, subí por el *passage d'Alió*, doblé a la izquierda y me situé en el punto de mira que me había indicado Rojo y vi que sólo desde ese sitio podía verse la fantástica perspectiva y estuve allí no sé cuánto rato hasta que por fin, por encima del Arco de Triunfo, vi pasar un buque blanco, y la verdad, señoras y señores, por poco me muero de la emoción” (27).

El cronista experimenta un cambio de perspectiva tanto de modo metafórico (revaloriza el paseo de Sant Joan) como literal (debe moverse para encontrar la perspectiva adecuada que le permita ver el barco). En este caso, es interesante notar que el cronista debe pasar primero por la experiencia estética de ver por sí mismo la escena descrita. Esta experiencia empírica es la que se transforma finalmente en el material de la crónica. En este sentido, el valor del espacio está dado por un reconocimiento que es posterior a la primera experiencia del espacio (el de la infancia). Con esto, Vila-Matas da cuenta de que sólo es

⁷ No es extraño que *Tiempo de silencio* (1961) sea además el título de la única novela publicada en vida por Luis Martín Santos, primer novelista experimental español, nacido en Marruecos. La falta de extrañeza de esta mención literaria se debe a que, como veremos más adelante, las crónicas de Vila-Matas estarán plagadas de alusiones literarias.

posible “ver” la ciudad una vez que ésta ha sido previamente representada, y que este “ver” se presenta más como un reconocimiento que como una experiencia inédita o virginal de la ciudad.

II

Podría afirmarse que la experiencia de la ciudad moderna es esencialmente la experiencia del *shock*. Para Benjamin, el problema central de su aparición en la vida moderna es que con él la experiencia se empobrece. Para explicar este fenómeno, Benjamin recurre al Freud de *Más allá del principio del placer*: la conciencia debe proteger al organismo, previniendo la retención de los estímulos, impidiendo su impresión en la memoria. Susan Buck-Morss, especialista en la obra de Benjamin, señala que la respuesta al estímulo sin pensar (es decir, sin imprimir el estímulo en la memoria) se hace necesaria para la sobrevivencia en el contexto moderno. Buck-Morss se refiere a este fenómeno como a uno de carácter anestésico: el habitante de la ciudad moderna debe anestesiarse para sobrevivir en un contexto de estímulo permanente (luces, ruido, tráfico, etc.). En el mismo sentido, Georg Simmel –citado por Benjamin en su ensayo sobre el París de Baudelaire– reafirma esta interpretación:

“(...) en este peculiar fenómeno adaptativo de la indolencia, en el que los nervios descubren su última posibilidad de ajustarse a los contenidos y a la forma de vida de la gran ciudad en el hecho de negarse a reaccionar frente a ella; el automantenimiento de ciertas naturalezas al precio de desvalorizar todo el mundo objetivo, lo que al final desmorona inevitablemente la propia personalidad en un sentimiento de igual desvalorización” (394).

Pero si el nerviosismo y la desvalorización de la personalidad son el resultado del *shock* moderno, ¿qué pasa en el contexto de una ciudad que no es ya la de Baudelaire, sino que la de un contexto postindustrial, como es el caso de la Barcelona de Vila-Matas? El argumento que desarrollaré a continuación apunta a que *Desde la ciudad nerviosa* intenta, desde una perspectiva literaria y urbana, revertir el proceso anestésico, propio de la experiencia moderna. A la luz de las nociones establecidas por Michel de Certeau en *The Practice of Everyday Life*, es posible encontrar en la propuesta de Vila-Matas prácticas literarias que funcionan como tácticas de resistencia frente a la lógica postindustrial, generando nuevas formas de cotidianeidad urbana. No se trata ya de un regreso a una perceptibilidad pura y original, que es imposible tanto en términos temporales como espaciales. Se trata, en cambio, de una empresa que busca percibir –y que a la vez invita a percibir– la ciudad, aceptando de antemano la mediación cultural, consubstancial a toda experiencia moderna. Esta mediación es, además, el material mismo de las crónicas.

En *Desde la ciudad nerviosa* el uso de la palabra “nerviosa” se relaciona justamente con la idea de *shock*. La aplicación de este adjetivo a la ciudad

demuestra que ésta ha sido antropomorfizada y que, además, se le ha asignado un género específico: el autor define a Hedy Lamarr, actriz de cine austríaca de los años 30 reproducida en la portada del libro, como la encarnación de la ciudad nerviosa. En el prólogo a este conjunto de crónicas, Vila-Matas afirma que el título proviene del escritor argentino y también cronista Roberto Arlt, quien se refería así a las “epilépticas civilizaciones de Londres, Leningrado, Berlín o París” (14). Vila-Matas relata que en los años 30, Arlt había visitado España:

“Ver la ciudades del sur de España le hizo sanar, la España sencilla de al pan, pan, y al vino, vino, donde las complicaciones estilizadas, ‘naturales a otros climas dolorosos y turbios’, no podían encontrar asiento alguno entre esa gente española nada nerviosa que comía a dos carrillos y bebía e ignoraba la úlcera de duodeno.

Está claro que de España sólo vio las ciudades del sur. Porque de haber pasado Arlt por Barcelona se habría encontrado con una ciudad europea muy nerviosa, esa ciudad a la que de un tiempo a esta parte conocemos como la ciudad de los prodigios. De los prodigios, sí. Pero también es cierto que tiene una tendencia alarmante a sentirse eternamente insatisfecha de sí misma; es una ciudad muy activa, muy dinámica, pero enormemente mutante, no vive jamás en paz consigo misma, es la Madame Bovary de las ciudades de este mundo, ciudad muy nerviosa donde nada dura, ni lo más reciente” (14-15).

En la cita anterior podemos notar el uso del adjetivo “europea” para describir a Barcelona. España –la que visitó Arlt en los treinta– no es Barcelona. ¿Por qué? Porque la ciudad de Barcelona, enriquecida desde comienzos del siglo XIX con las industrias algodonera, lanera y metalúrgica, junto con convertirse en un centro bancario importante, siempre quiso diferenciarse del resto de España, sintiéndose más europea que peninsular. A diferencia de Arlt, Vila-Matas sí considera que Barcelona es una de esas “ciudades nerviosas”, más aún, es la “Madame Bovary” de las ciudades del mundo. La cita al personaje Emma de la novela de Flaubert hace referencia directa a una construcción femenina “nerviosa” y “eternamente insatisfecha de sí misma”, insatisfacción que se manifiesta en el cambio permanente, es decir, en la moda. En su “Filosofía de la moda”, Simmel sostiene:

“Es específico de la vida moderna un *tempo* impaciente, el cual indica, no sólo el ansia de rápida mutación en los contenidos cualitativos de la vida, sino el vigor cobrado por el atractivo formal de cuanto es límite, del comienzo y del fin, del llegar y del irse. El caso más compendioso de este linaje es la moda, que por su juego entre la tendencia a una expansión total y el aniquilamiento de su propio sentido que esta expansión acarrea, adquiere el atractivo, peculiar a los límites y extremos, de un comienzo y un fin simultáneos, de la novedad y, al mismo tiempo, de la caducidad”.

Según Simmel, la moda es el ejemplo máximo de aquello que está permanentemente mutando, además de ser justo aquello que se sitúa *entre* lo individual y lo social y que por tanto contribuye a la formación de sujetos sociales. Pero con la mención a Emma Bovary, Vila-Matas también hace referencia al origen de todos sus males: la literatura de masas. Tal como Madame Bovary, la Barcelona de Vila-Matas es una ciudad literaria, mediada por la ficción. Por eso es también “la ciudad de los prodigios”, título de la novela homónima de 1986 del también barcelonés Eduardo Mendoza.

Barcelona se presenta, entonces, como una ciudad libresca, que ha sido escrita y que se puede leer. En la crónica “La nueva rebelión de las masas” Vila-Matas nota que “muchos escritores están dejando de escribir para dedicarse a preparar las presentaciones de libros de sus amigos” (152). Esto, debido a que, obviamente, “cada vez hay más escritores” (152). Barcelona es ciertamente una ciudad de literatos (y no sólo de editoriales). Las crónicas de Vila-Matas están plagadas de referencias a autores como Monterroso, Bryce Echeñique o Bolaño, que estuvieron de paso por la ciudad, de visita o para lanzar alguno de sus libros. Barcelona también es literaria porque se construye en base a citas, tanto de autores locales –Gil de Biedma, Josep Pla, Vázquez Montalbán– como extrajeros: Tabucchi, Mann, Capote, Péric, etc. Barcelona como espacio urbano se asemeja a una “biblioteca personal”, que puede ser leída, recorrida, citada, e incluso inventariada⁸. El uso del inventario en las crónicas de *Desde la ciudad nerviosa* es un préstamo del escritor francés Georges Péric. Dentro de su crónica “Tentativa de agotar la plaza de Rovira”, Vila-Matas reconoce su intento de reproducir la acción ya realizada por el escritor del grupo *Oulipo* en “Tentativa de agotar un lugar parisino”:

“Yo, en el Café de la Mairie, me propuse de una forma conscientemente pueril, en cuanto llegara a Barcelona, el intento en la plaza Rovira, aun sabiendo que ese lugar tan querido por Juan Marsé –una vez le encontré en la plaza y me comentó que le recordaba ciertos rincones muy agradables de París; aparece en muchas de sus novelas, en *El embrujo de Shangai*, sin ir más lejos, y recientemente fue reproducida en cartón piedra para el rodaje de *Un día volveré*– se resistiría a la demencial tentativa de abarcarlo en su totalidad.

Aun así– ‘encegat’, como dice Pla, que estaba en su mirador de Sant Sebastià–, ayer fui con mi bloc de notas a intentar apoderarme de la plaza. Hora 13:00.

⁸ En un ensayo sobre la novela de Flaubert *Bouvard y Pécuchet*, Eugenio Donato sostenía que el emblema que reunía la serie de actividades heterogéneas que estos dos personajes realizaban no era –como Foucault y otros afirmaron– el de la biblioteca-enciclopedia, sino más bien el del museo. Esto no sólo porque éste ocupa un lugar importante dentro de la novela misma, sino porque el museo ya contiene en sí todo lo que la biblioteca posee y, por lo tanto, ésta ya forma parte de aquél. La escritura en este contexto funciona como una inscripción que permite acceder a este espacio museal en la forma del “inventario”. Los distintos artefactos nombrados y anotados pasan a formar parte de este imaginario, de este “museo” que es la ciudad, en forma de catálogo.

Lugar: la terraza de la sandwichería-pizzería. Hay muchas cosas en la plaza, es sin duda de las más completas de Barcelona, sólo le falta una iglesia y un cine (antes lo había, el Rovira, donde en verano desaparecía el techo y el público podía ver las estrella verdaderas); pero hay muchas, muchísimas cosas, este es el inventario modesto y parcial de lo que es estrictamente visible: dos farmacias, cuatro sucursales de banco, la estatua del señor Rovira i Trias..." (54).

Para el cronista la experiencia urbana está mediada por la literatura (Marsé) e incluso por el cine. Sin embargo, la tentativa es la de inscribir la *propia* experiencia del lugar, en forma de inventario, desde una perspectiva subjetiva, única, llena de puntos ciegos. El catalogador tiene la mirada del taxonomista y percibe el espacio como fragmento. El fragmento se enumera, se colecciona, tratando de alcanzar una totalidad imposible. La empresa de agotar un lugar mediante su catalogación es absurda, "pueril" dirá el autor. La anotación de la hora implica el intento de captar el tiempo a través del espacio. El campo visual es el mundo percibido y perceptible, que coincide con el espacio de la reflexión (no sólo se enumera: también se hace notar que a la plaza "sólo le falta una iglesia y un cine"). La experiencia es aquello que se busca, incluso cuando no sucede nada, incluso cuando lo único que se experimente sea la escritura misma, que deja su trazo en la operación básica de inventariar. La *táctica* del catalogador se presenta como una operación para enfrentar la nada. En lugar de comprar como un consumidor urbano en sus horas de ocio, el cronista se apropia de los objetos a través de la escritura. Michel de Certeau define la táctica en contraposición a la estrategia. Esta última es un concepto extraído del vocabulario militar, que designa un espacio propio, de voluntad y poder. La táctica, en cambio, opera a la vista de los poderosos (se sitúa "en el campo de visión del enemigo")⁹ y es "el arte del débil"¹⁰. Por ello, debe hacer uso de las oportunidades, siendo perpetuamente móvil. "Toda historia" —asegura de Certeau— "es una historia de viaje, una práctica espacial"¹¹, de ahí que el inventario constituya una historia mínima, una táctica escritural para apropiarse del espacio.

III

Para Vila-Matas la ciudad es el fruto de opciones individuales, que intentan acumular no sólo el espacio, sino también el tiempo. En el caso de la Barcelona de Vila-Matas, como vimos, el *tempo* está dado por la moda. En esta ciudad todo pasa de moda y de manera rápida. Pero en lugar de entregarse a la moda como objeto de consumo mercantil, Vila-Matas sublima la mercancía para convertirla en escritura. Por ejemplo, en la crónica titulada "Acá sólo Tito lo saca" se

⁹ [Tactic] "it is a maneuver 'within the enemy's field of vision' (37).

¹⁰ "In short, a tactic is an art of the weak" (37).

¹¹ "Every story is a travel story—a spatial practice. For this reason, spatial practices concern everyday tactics, are part of them (...)" (115).

refiere a la moda de los palíndromos, en cuyo caso la moda no es un producto para el consumo, sino un juego textual. Vila-Matas cuenta que un día Augusto Monterroso llegó a Barcelona con un cheque para el cronista y éste aprovechó la oportunidad para mostrarle al candidato al Nobel la “repentina moda en Barcelona del palíndromo” (47):

“Después, en mi intento de demostrarle que existía realmente la ruta nocturna de los palíndromos nos perdimos en el circuito que une el Velódromo con el Zanzibar, sin que en ningún momento apareciera aficionado alguno a los palíndromos, que es como los llama Monterroso. Me gasté en mi intento el cheque y algo más. Él me agradeció que no le hubiera llevado a ninguna verdad segura. Yo, arruinado, me fui a acostar sabiendo que no era el mismo que aquel día había despertado” (49).

La “ruta del palíndromo” es una trayectoria espacial y textual. No es casual que el seguirla signifique “gastar”: la “ruina” de la voz narrativa puede ser leída en dos sentidos, tanto como ruina moral, como material. Sin embargo, lo que se adquiere no es una mercancía, sino una experiencia. Monterroso agradece no llegar a una “verdad segura” (verdad como mercancía), y el narrador experimenta ganancia en forma de cambio: al final del día “no era el mismo que aquel día se había despertado”.

Vila-Matas siente una fascinación hacia los juegos de palabras y las estrategias textuales. Tanto es así que su prosa (autorreferente, plagada de citas y de frases intercaladas) encarna lo que podríamos llamar una “escritura nerviosa”. El interés en la escritura como materialidad se nota además en otras crónicas, por ejemplo, en “La visita al maestro”. En ella vincula al hombre de letras con un detective privado y, con ello, se lo vincula estrechamente a la ciudad, que es su espacio natural. En esa crónica José Manuel Blecua –autoridad mundial en la poesía de Quevedo– se convierte en una suerte de “héroe urbano”. Según Vila-Matas, Blecua es quien “enderezó el entuerto” borrando una “n” del soneto “Cerrar podrá mis ojos...”:

“Esta supresión de una letra, esta aparente nimiedad le llena de orgullo porque le permitió demostrar que el alma no se convierte en el tan citado ‘polvo enamorado’, sino sólo el cuerpo, devolviendo al poema toda su fuerza sentimental” (51).

Esta heroicidad literaria y textual se traslada inmediatamente al espacio urbano, ya mediado por la literatura. Vila-Matas afirma que “Sus trabajos quevedescos han sido siempre de detective privado. No me extraña que por las noches Blecua sea un ávido lector de novelas policíacas” (51). El cronista establece en sus crónicas un paralelo entre la ciudad y el texto dentro del texto (novelas policíacas): el trabajo dedicado a la literatura es el del detective de las novelas policiales. El detective es una figura urbana por excelencia: la personificación del poder de descifrar las redes que conforman la vida en la ciudad

moderna. De algún modo, él asume que la ciudad, en su aparente caos, es un lugar “legible” y es él precisamente el llamado a leer sus signos. Siguiendo el ejemplo literario de Blecua, Vila-Matas decide autodenominarse detective y se ordena investigar el misterio del espacio urbano. Pero no escoge para esto lugares característicos de la ciudad moderna, como plazas o edificios, sino que específicamente un “no-lugar”, característico de la modernidad postindustrial: el transporte público subterráneo. Según Marc Augé, los no-lugares son espacios que no existían en el pasado y que se caracterizan por su propia condición de enclaves anónimos para hombres anónimos, ajenos por un período de tiempo a su identidad, origen u ocupaciones:

“Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos (...)” (83).

Según Augé, los lugares anclados en la memoria se identificaban gracias al poder de la palabra de los actores que los habitaban, gracias a la fuerza de los hablantes. Ahora, en cambio, los no-lugares apenas permiten un furtivo cruce de miradas entre personas condenadas a no reencontrarse. Vila-Matas describe el no-lugar metro como un agujero negro, en el que las personas desaparecen:

“En los últimos meses, no todas las personas que bajan al metro en Barcelona vuelven a la superficie. Se trata obviamente sólo de un rumor, de un rumor en cualquier caso un tanto alarmante ya que habla de un promedio de dos desaparecidos al mes, de un rumor de todos modos poco fiable, lo que no significa que debamos dejarlo pasar por alto. Por eso ayer, aun sabiendo que poco iba a poder investigar por mi cuenta, decidí autonombrarme detective y hacer una inmersión en el mundo del metro” (41).

El rumor es una figura urbana, que crece como bola de nieve, pasando de boca en boca. Finalmente, se convierte en “mito urbano”. Estos mitos —como todos los mitos— funcionan como discursos que crean una idea de comunidad, que se diferencia de la comunidad mítica tradicional (oral y limitada). Los vínculos urbanos que se establecen en esta crónica se constituyen a través del miedo: existe la idea de que en la ciudad “pasan cosas inexplicables”, que hay un misterio y un peligro acechante. En este sentido, se va articulando el síndrome de paranoia, propio de la ciudad moderna. Sin embargo, más que la paranoia tensionante, se trata más bien de una paranoia ridiculizada y absurda, prácticamente autoprovocada con la intención de darle emoción a la experiencia urbana contemporánea. En otras palabras, la aventura de la investigación es la estrategia escogida para revertir el proceso anestésico propio de la experiencia moderna. El cronista reivindica la experiencia mediada de la ciudad (por

la literatura policíaca en este caso), e invita al lector a imitarlo en este tipo de empresa: todos podemos autonombrarnos detectives y resolver los misterios que la ciudad imaginada nos presenta.

El peligro se relaciona con la idea de la aventura. Como la vida urbana ya casi no las presenta, es preciso inventárselas, como, por ejemplo, cuando en “La acera sonámbula y verdadera” el cronista trata de averiguar por qué la acera de la diagonal del lado de la montaña (la que va de la plaza de Francesc Macià al paseo de Gracià) es más activa y más viva que la acera del lado del mar. Inspirado en las crónicas de Ramón Gómez de la Serna, quien visitó el Prado a la luz de una candela, Vila-Matas relata su intento de hacer lo mismo con la acera que bautizó como “maldita”. El resultado, es el descubrimiento de “cosas penosas y muy tristes” (37). Finalmente, la crónica termina con una invitación a la aventura: “esa acera maldita a la que invito a todo el mundo a pasear por ella. Vivirán un día extraño, se lo juro, un día sin alba ni crepúsculo” (37).

IV

Para el cronista, la experiencia urbana se ha transformado en la experiencia del observador o del *voyeur*:

“Viajaba sin rumbo fijo. No creo desvelar secreto alguno si confieso que muchas veces entro al azar, sin dirigirme a parte alguna, en metros, trenes o autobuses con la intención de espiar conductas humanas y cazar con disimulo conversaciones de desconocidos... Como dice Antonio Tabucchi, todos los escritores somos un poco *voyeurs*, todos espiamos un poco la vida por el ojo de la cerradura. La vida es demasiado breve como para vivir el número suficiente de experiencias: es necesario robarlas” (38-39).

Mirar y escuchar experiencias ajenas se ha convertido en una manera de incrementar la propia experiencia, integrando la de otros. El trayecto que se realiza no tiene un rumbo fijo, está abierto a las posibilidades que la ciudad ofrece y se construye a partir de la percepción. La posibilidad de hallar una agenda ajena en la calle, y tratar de reconstruir la vida de esa persona desconocida, es una de las obsesiones urbanas que aparece en la crónica “La agenda de la mujer doble”. Aquí se invierte el concepto clásico de mimesis, ya que ahora no es el arte el que imita a la naturaleza, sino que –tal como decía Oscar Wilde– justamente lo contrario. Este tipo de encuentro o experiencia en la ciudad no es en ningún caso una que pudiéramos llamar “directa”, sino que se trata de una experiencia mediada una vez más por la literatura:

“Como es bien sabido, la realidad imita a la literatura. Este pasado mes de agosto pude comprobarlo con toda claridad cuando recibí la visita de mi amiga Annie Fourier, que me involucró en una historia que parecía salida de una de las novelas de pared de Sophie Calle y, por tanto, parecía emparentada con el mundo de Paul Auster” (119).

Pero no nos encontramos sólo ante una mediación literaria (la novela de Paul Auster): la fotografía es otra forma de mediación. El narrador se refiere específicamente al trabajo fotográfico de Sophie Calle, quien se describe a sí misma como una “artista narrativa” y que fue retratada en el personaje de María en la novela de Auster *Leviatán*. Calle se caracteriza por espiar, perseguir y fotografiar a sus modelos, sin que estos se den cuenta. Vila-Matas escribe:

“Sophie Calle persigue vidas ajenas. Cuando supe que había llegado a Barcelona, me excitó la idea de llegar a cruzarme por puro azar con ella y conocerla. Pero no hubo finalmente azar en nuestro encuentro. A las doce de una mañana soleada, me la presentó el crítico de arte de Manet Clot. Crucé con ella unas frases más bien triviales entre las relaciones entre espionaje y literatura, y poco después –creo que algo asustado y por pura prudencia– decidí retirarme, alejarme de allí. Me despedí y al hacerlo *noté su mirada sobre mí*. Me marché algo inquieto, pues no ignoraba que Sophie Calle es capaz de todo” (68).

La fotógrafa es una figura urbana emparentada con la del detective privado. Calle fotografía a los habitantes de la ciudad como si fueran sospechosos de un crimen. La mente literaria del cronista imagina un encuentro azaroso con la fotógrafa en su ciudad, sin embargo, la imaginación supera a la realidad y lo que en verdad sucede es un encuentro convencional. Pero el cronista deja abierta la posibilidad de aventura, al insinuar que la fotógrafa posa su mirada sobre él. Al comentar con ella las conexiones entre literatura y espionaje, intenta igualar la actividad de la fotógrafa con la del cronista. Ambas prácticas coinciden en que su ejecutor es una suerte de espía, que busca pistas e imagina la ciudad, inscribiendo en su trayecto historias propias y ajenas, ya sea en el papel o en un negativo fotográfico. Lo que hace comparables ambas prácticas es precisamente la narración.

En el conjunto de crónicas reunidas en *Desde la ciudad nerviosa*, Enrique Vila-Matas asume el escenario de la ciudad de Barcelona posmoderna o postindustrial como un lugar fragmentario al que sólo es posible acercarse a través de sus representaciones. Las crónicas se transforman en articulaciones textuales en que se refleja e imagina la ciudad a partir de la literatura, la fotografía y, en menor medida, la pintura y el cine. Las actividades propuestas por el cronista se presentan como tácticas para apropiarse de la ciudad sin intentar reconstruir una noción de totalidad ya perdida. La escritura de la ciudad a través de la crónica apunta a recuperar la percepción de la ciudad moderna, revirtiendo el proceso de anestesia, propio de la vida moderna. En ese sentido, este tipo de escritura aparece como una forma de reapropiarse el paisaje urbano contemporáneo, dominado por la moda, el intercambio comercial y una serie de no-lugares, que ya no funcionan como puntos de referencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Paul Auster, *Leviatán*, Madrid, Anagrama, 1999.
- Walter Benjamin, "The Return of the Flâneur", *Walter Benjamin. Selected Writings*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard UP, 1999, Volume Two, 262-267.
- *Iluminaciones II. Poesía y Capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980.
- Susan Buck-Morss, "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", *October*, Cambridge, MIT Press, 1998. 3-41.
- Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California UP, 1997.
- James Donald, *Imagining the Modern City*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Eugenio Donato, "The Museum's Furnace: Notes Toward a Contextual Reading of Bouvard y Pécuchet", *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Ed. Josué V. Harari. Ithaca, Cornell UP, 1979.
- Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XVII, 1955, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1981.
- Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional del Quilmes, 2002.
- Enrique Vila-Matas, España, Editorial Alfaguara, 2000.
- Raymond Williams, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós SAICF, 2001.

REIVINDICACIÓN DEL CONDE DON JULIÁN
DE JUAN GOYTISOLO: LOS CRUCES DE FRONTERAS
Y EL LENGUAJE COMO TRAICIÓN NACIONAL

Daniela Flesler*

Entre los escritores españoles contemporáneos, el caso de Juan Goytisolo sigue siendo excepcional. Autoexiliado desde los años 60, habiendo elegido como lugar de pertenencia a Marruecos, y ligado afectiva y literariamente a Latinoamérica, su obra representa una heterodoxia constante con respecto a los círculos literarios españoles, que lo siguen excluyendo de sus premios a pesar de ser una de las figuras más importantes de la cultura y literatura españolas del siglo XX y XXI. Aún hoy, Goytisolo continúa siendo incómodo para muchos. Su obra, por otro lado, no ha perdido la virulencia que siempre la ha caracterizado. A pesar de los años transcurridos desde su publicación en México en 1970, la novela *Reivindicación del conde don Julián*, una de sus obras más audaces, sigue planteando cuestiones acuciantes con respecto a la identidad española. De hecho, debates actuales sobre temas controversiales como la inmigración, la unidad política de España o la violencia doméstica contra la mujer pueden iluminarse a través de su lectura. Este trabajo se centra en la violenta ruptura ideológica con la “madre patria” que realiza *Don Julián*, especialmente a través de su uso de lo que Deleuze y Guattari llaman un “lenguaje intensivo”.

Como su título lo indica, Goytisolo se inspira para escribir esta novela en una de las figuras más odiadas de la historia española: el conde don Julián, aquel “traidor” que, según la leyenda, colabora con los árabes para vengar la honra de su hija, forzada sexualmente por el rey visigodo Rodrigo. En esta “reivindicación” del conde, Goytisolo subvierte el mayor denominador común que tienen todas las versiones de la leyenda de la “pérdida” de España: la condena, más o menos explícita, de las acciones de don Julián, y el presupuesto compartido por todas ellas de que la consecuencia de esta traición, la conquista árabe de 711, ha sido una de las mayores desgracias nacionales, si no la mayor, que le ha ocurrido a España. Desde su posición de exiliado en Tánger, el narrador, *alter ego* de Goytisolo, observa la costa española como a una enemiga (93), y sueña con una nueva invasión. España ya no es la madre patria, sino una “madrastra inmundada, país de siervos y señores” (88)¹. El nombre de Tariq, uno de los líderes de la conquista árabe de 711, suena repetidamente en estas primeras páginas (87, 117), como una invocación a esa fuerza arrolladora que le ha otorgado la leyenda. El narrador, este “nuevo conde don Julián, fraguando

* Profesora de la State University of New York, Stony Brook. Autora de *The Return of the Moor: Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration* (en prensa).

¹ Linda Gould Levine menciona cómo Goytisolo está aquí aludiendo al poeta Luis Cernuda, para quien la “madre” España se transforma en la “madrastra”. Véase “Homenaje a Luis Cernuda” en *El furgón de cola* (153-74). Esta madre que deja de serlo, convirtiéndose en una enemiga, se relaciona también con la imagen de la madre que aparece al comienzo de *La Celestina*, como ya veremos más adelante.

sombrías traiciones" (89), imagina la invasión como una reproducción de los tópicos literarios que se han ido desarrollando con los siglos alrededor de ésta: la conquista árabe caracterizada como una invasión de fuerzas extranjeras e indeseadas, sumamente destructiva y brutal: "el árabe cruel blande jubilosamente su lanza: guerreros de pelo crespo, beduinos de pura sangre cubrirán algún día toda la espaciosa y triste España" (89). Como muchos otros aspectos de la novela, esta nueva invasión materializará no aquello que sucedió en 711, sino los discursos historiográficos y culturales de signo nacionalista que se han creado a partir de estos acontecimientos. Así, cuando el narrador pasea por las calles de Tánger y revela su propósito de invadir y destruir España, "catalizando tus fuerzas dispersas y los donjulianescos proyectos de invasión: traición grandiosa, ruina de siglos: ejército cruel de Tariq, destrucción de la España sagrada" (126), está haciéndose eco de la historiografía nacionalista que comienza a fraguarse a finales del siglo IX en Asturias que construye la conquista árabe de 711 como una destrucción y una pérdida de la España cristiana que va a ser remediada por la dinastía astur, una tendencia interpretativa que triunfará en lo sucesivo frente a otras que la explican, por ejemplo, como parte de una guerra civil por la sucesión al trono visigodo.

La novela literalmente se presenta como una reactuación teatral de la "invasión:" en las primeras páginas leemos "la representación empieza" (86), y la frase final de la novela es "la invasión recomenzará" (304). A su vez, las diferentes partes de la novela pueden interpretarse como los avances implacables de un ejército moro que va sucesivamente ocupando cada ámbito de lo presuntamente "español" de España, y por último, tenemos las innumerables menciones y citas de la leyenda de la pérdida de España, uno de los textos fundamentales con que dialoga la novela. Temáticamente, entonces, tenemos este cruce de fronteras de África a la Península, tal como sucedió en 711, que se corresponde estructuralmente con un traspasar transgresivo de las delimitaciones narrativas entre historia, crítica y ficción, y lingüísticamente con un ataque sistemático al uso convencional del castellano. Esta novela se presenta así como una re-actuación carnavalesca del acto de traspasar fronteras genéricas, lingüísticas, geográficas, religiosas y raciales.

El cuestionamiento del uso del castellano como un lenguaje apropiado para esta novela es una de las preocupaciones más importantes de *Don Julián*. Goytisolo ha repetido en varias ocasiones que su intención al escribirla era "lograr la unidad del objeto y el medio de representación, la fusión de la traición-tema y la traición- lenguaje" (*Disidencias* 292). De esta manera, la novela se constituye como un gran acto de traición: traición a la historia de España al ponerse del lado de sus enemigos históricos tradicionales, los moros, uniéndose a ellos en una nueva "invasión" de la Península; traición a la cultura oficial española a través de la burla hacia sus producciones historiográficas, literarias y críticas, y traición a la supuesta pureza castiza del idioma español. Goytisolo se sitúa frente al lenguaje castellano desde el margen, mostrando su heterogeneidad —una heterogeneidad que, como la existente étnicamente en la España medieval, ha

sido desterrada— y su fuerza disruptiva. Es especialmente a través del lenguaje que Goytisolo logra la invasión y destrucción simbólica de la España sagrada, ya que lo que le preocupa especialmente atacar es una versión discursiva sobre la historia de España (Ugarte 74), una imagen mítica que ha sido proclamada como verdad oficial. Esta “verdad” incuestionable sobre el carácter español forma parte de la lengua española, una lengua que, nada casualmente, se proclama oficialmente como la lengua nacional en 1492, con la publicación de la gramática de Nebrija, el mismo año de la —al menos nominalmente— unificación política y militar con la conquista de Granada, y el mismo año de la supuesta unificación étnica y religiosa con la expulsión de los judíos, que se “completará” con la de los moriscos en 1609.

Goytisolo ve a la lengua española como cómplice de esta España unificada a través de la negación de una parte fundamental de sí misma. La considera una lengua “ocupada”, “un idioma codificado por varios siglos de estática social y monolitismo ideológico... un lenguaje estancado, lleno de clisés inhibidores” (*Disidencias* 359). Don Julián intenta romper estos límites para liberar al castellano del peso de su propia retórica, un proceso en el cual Goytisolo, identificándose con ciertos escritores como Fernando de Rojas², se siente “obligado a desconfiar de la propia lengua, a pensar contra ella, a instilar en su ámbito un elemento de subversión —ideológica, narrativa, semántica— que la corrompa y desgaste” (*Disidencias* 34). Habiendo elegido el castellano como lengua para escribir, Goytisolo debe “desposeerse de ella, renunciar a ella, hacerse extranjero a su lengua, recobrar un desamparo que, de nuevo, convierta a la lengua en un desafío y una exploración” (Fuentes 148). Esta nueva exploración toma la forma de irregularidades semánticas y sintácticas, elige el caos frente al orden, mezcla diferentes niveles de lengua y diferentes dialectos e idiomas, a través de una fuerza delirante de imágenes que reproduce y reinventa constantemente una lengua con nuevas significaciones para sí misma.

La problemática del lenguaje permea la novela entera. La escritura aparece en una lucha constante consigo misma, intentando significar a través de un medio que parece neutralizar desde el comienzo toda posibilidad de disidencia. Si el español, como toda lengua, contiene una metafísica que hace que los intentos de transgredirla fallen, siendo nuevamente inscriptos en su lógica (Derrida, *Positions* 12), el español en el que Goytisolo escribe formaría parte de esta estructura represiva que desea combatir. Consciente de esta dificultad y tomándola como punto de partida, Goytisolo intenta usar el lenguaje castellano llevándolo a su límite, presionándolo hacia espacios inesperados, obligándolo a prescindir de sus reglas. En la medida de lo posible, entonces, se trata de usar el

² Goytisolo ha comentado en varias oportunidades esta identificación. Siguiendo la lectura de Gilman, Goytisolo ve *La Celestina* como el producto del contexto inquisitorial en el que Rojas vivía siendo cristiano nuevo, con el antecedente de su padre, que había sido condenado por judaizante cuando Rojas tenía 12 años. Véase “La España de Fernando de Rojas” en *Disidencias* y “Anticuarios” e “Historiadores y mitólogos” en *Cogitus interruptus*.

lenguaje disponible sin subscribirse a sus premisas (Spivak, "Preface" xviii). De esta manera, la utilización del castellano de Goytisolo, explícitamente política y contestataria, consiste en una "utilización intensiva" del lenguaje (Deleuze y Guattari 22) que propone una resistencia y una búsqueda de métodos de desestabilización. Deleuze y Guattari llaman "utilización intensiva" al uso que expresa las tensiones internas en una lengua, que intenta llevarla al límite, hacerla tender hacia sus extremos, para que, quitándole su función representativa, exprese el conflicto interno y el dolor que supone su uso (22-23). El problema del lenguaje para algunos escritores como Kafka, según lo describen Deleuze y Guattari, es similar al que encuentra Goytisolo, que intenta escribir en su propia lengua pero minando sus convenciones, y volviéndola revolucionaria. La tarea por hacer consiste en "volvemos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua" (Deleuze y Guattari 19).

De esta manera, *Don Julián* se escribe desde la perspectiva del exilio, desde la posición de alguien que ha sido desterrado de su propia lengua, pero a la vez contiene un compromiso inamovible que insiste en luchar por la posibilidad de una España "desocupada". En un artículo para el *New York Times* escrito en 1974, Goytisolo habla de este compromiso que deberían emprender los escritores:

"We can speak of occupied languages as we speak of occupied countries. The attitude of a writer in the former must be that of a patriot in the latter: resistance and revolt through a process of rupture with the clichés and stereotypes of language, a constant battle against the myths and mental prisons to which the writer sometimes unconsciously falls victim. This is very similar to guerrilla fighting in an occupied country. It clearly demands a heroic and continuous battle on the part of writers who choose to live in their own country and who will not resign themselves to being intellectually castrated" (Goytisolo, "Writing" 47).

Como ejemplificación de esta actitud de Goytisolo sobre la producción textual española, en una de las primeras escenas de la novela, el narrador entra a la biblioteca de Tánger y profana ciertos libros, plantando entre sus páginas moscas, hormigas y arañas (112, 113). Se trata de los libros que contienen aquellos discursos literarios e historiográficos consagrados como oficiales y representativos de las teorías esencialistas sobre España, que propagan la idea de una nación homogénea con claros orígenes romanos y visigóticos, ignorando y borrando la importancia e influencia de la presencia árabe y judía en la Península, y sobrevalorando el linaje cristiano viejo, libros que serán uno de los blancos principales de la burla y agresión de *Don Julián*. Ciertos textos, sin embargo, se salvan de los insectos, así como ciertos libros de la biblioteca del Quijote se salvan del fuego: los autores de estos textos son figuras tutelares que guían a Goytisolo en su recorrido de la historia y la cultura española: Américo Castro, Fernando de Rojas, Cervantes, Góngora, Cernuda. La actitud irreverente y netamente agresiva de este fragmento –actitud que se acentuará a lo

largo de la novela— ha sido criticada por utilizar y reproducir los mismos medios violentos y represivos que la novela pretende criticar y subvertir (véase Epps, Labanyi). Es importante verla, sin embargo, en el contexto político de 1970. *Don Julián* se produce desde la frustración y exasperación frente a una dictadura aparentemente interminable que ha logrado mantenerse en el poder a pesar de —y gracias a— los profundos cambios sociales y económicos de los años 60, y que perpetúa en España la realidad pesadillesca de los tiempos de la Inquisición. La novela, y su controvertida violencia, están imbuidas de las ideas anticolonialistas con las que Goytisolo se familiariza en el ambiente intelectual parisino de izquierda de los años 60. Entre sus amistades, la de Sartre es fundamental como modelo de intelectual europeo comprometido políticamente con la causa de la descolonización de África, del racismo y de las injusticias cometidas hacia el “Tercer mundo” en general. Goytisolo comenta en su autobiografía cómo la guerra de Argelia y el apoyo al FLN constituyeron sus primeros contactos con el Magreb (*Memorias* 314). El tipo de violencia de *Don Julián* es así la violencia defendida por Sartre y Fanon, como única respuesta posible a la violencia de la ocupación colonizadora y su maniqueísmo (Fanon 61, 73). Goytisolo ve la España franquista a través de este modelo, en donde no hay otra respuesta posible. Es esta situación puntual la que subyace a la violencia delirante y dislocada de la novela.

Una traición y otra, la del lenguaje y la de Julián, se unen en el final de la primera parte de la novela. Bajo la tutela de Luis de Góngora, a quien considera un pionero en la tarea de forzar el lenguaje más allá de lo convencional, el narrador se extasía en su propio uso del español, que se corresponde con ese otro cruce, el del Estrecho de Gibraltar: “con los versos miríficos del Poeta incitándote sutilmente a la traición: ciñendo la palabra, quebrando la raíz, forzando la sintaxis, violentándolo todo: a un paso del tentador Estrecho: a punto de cruzarlo ya” (Goytisolo, *Don Julián* 158). La etapa de preparación ha concluido, y el narrador se dispone así a practicar de hecho esta nueva invasión de España. Esta destrucción de un concepto específico de España que la novela intenta realizar produce una consecuencia en el lenguaje mismo de esa nación que reconoce su heterogeneidad. Para demostrar hasta qué punto no existe un origen puro del español y por lo tanto de la cultura española, Goytisolo realiza en *Don Julián* un homenaje a las palabras de derivación árabe, homenajeando a su vez a Américo Castro. Actualizando el episodio entre Sancho y el médico del *Quijote*, el narrador le quita al castellano todo elemento etimológicamente extraño, es decir, árabe, “limpiando” al castellano de su influencia perniciosa, separándolo de ella, en un eco de la verdadera marginalización y luego expulsión de todo elemento “árabe” de la Península. La incongruencia de las versiones de la historia de España según las cuales la presencia árabe en la Península fue de “carácter pasajero” y no fue “ingrediente esencial” para la formación del carácter español (Goytisolo, *Disidencias* 170-1) se hace cómicamente evidente cuando se le quitan al castellano elementos tan imprescindibles de su realidad lingüística y extralingüística como el aceite, los almacenes, alcobas y zaguanes, sofás,

alfombras y almohadas, aldeas, alhajas y juergas, berenjenas, zanahorias, arroz y aceitunas, aranceles y aduanas, el olé, el álgebra y el Guadalquivir (Goytisolo, *Don Julián* 263-64). Lo que se produce en consecuencia es lo planeado por el narrador: la paralización de la circulación del lenguaje, su derrumbamiento “como un castillo de naipes” (Goytisolo, *Don Julián* 263). Frente al constante terror de los sectores más conservadores a las influencias perniciosas de lo extranjero en España, *Don Julián* muestra que esto siempre ha sucedido con el español, que no es una entidad pura e intocada sino una mezcla heterogénea de elementos diferentes (Lee Six, “Breaking” 43).

Frente a la supuesta pureza de la lengua castellana, *Don Julián* incorpora a su discurso otras lenguas, contaminándola, mezclándola con el inglés, el francés, el italiano, el alemán y el árabe, que otorgan matices e interpretaciones distintas, y dicen aquello que el castellano, ligado a imperativos morales, parece no tener palabras para decir. Así, por ejemplo, las posibles “traducciones” de “busco mujer temperamental de a diez por noche” son “flic 40 ans bien monté cherche jeune homme discret et vicieux avec chambre: o: “I fuck all girls from 7 to 75” (Goytisolo, *Don Julián* 133). Goytisolo juega aquí mostrando la política de las traducciones, y burlándose del artificial decoro castellano. Con el mismo propósito desestabilizador de la supuesta pureza castiza del español, *Don Julián* incorpora en su discurso el habla latinoamericana, a través de fragmentos escritos en argentino, mexicano y cubano: “boy boy pinche gachupín quiobas con el totacho abusadísimo... decime si no es propio un plato, mas que castiya ni castiya, ñato... mía paeso, pero qué babbaridá compai, que viene ette gaito con su cuento” (261-2). Frente a la uniformidad defendida tradicionalmente por la Real Academia, Goytisolo enuncia la disparidad y multiplicidad del español, afirmando que “incluso si es única, una lengua sigue siendo una mezcla... un disfraz de Arlequín en el cual se ejercen diferentes funciones de la lengua y diversos centros de poder” (Deleuze y Guattari 26). Esta novela expone, así, una fuerza descentralizadora que irrumpe en el uso consagrado oficialmente del español revelándolo considerablemente menos estable de lo que parecía. Las irregularidades sintácticas, los juegos semánticos, la mezcla de registros, dialectos e idiomas distintos, la recuperación del árabe y la burla hacia la retórica del castellano oficial hacen de *Don Julián* un texto que se vuelve contra el lenguaje en el que está escrito, que se construye a partir del cuestionamiento constante de su medio de representación. “Falta el lenguaje, Julián” (260) comenta el narrador antes de plantar los elementos claves de la traición. En medio de su éxtasis destructivo, a mitad de camino entre la inclusión del habla latinoamericana y las palabras de derivación árabe, el narrador exclama emocionado “vehículo de la traición, hermosa lengua mía” (Goytisolo, *Don Julián* 263) aludiendo a esa otra traición que la novela intenta reactivar, la traición del Conde don Julián.

El género mismo de la novela se cuestiona como categoría al incorporar el discurso de la crítica literaria, así como el discurso historiográfico, para ser revisado e interrogado en su eficiencia en relación con los episodios que

se están narrando, probando los límites entre diferentes tipos de textos. El mismo Goytisolo explica su intención de producir este traspaso de géneros en la novela: “*Don Julián* es, simultáneamente, una obra de ficción y una obra crítica, que escapa de modo deliberado a la tiranía conceptual de los géneros” (Goytisolo, *Disidencias* 361). En “La ley del género” Derrida habla del género como una norma, como una línea de demarcación de límites que no deben ser cruzados (Derrida, *Acts* 224), pero que, de hecho, han sido siempre ya traspasados, ya que este tipo de textos contienen su propia des-demarcación al estar presentándose como pertenecientes a un género y no a otro. El colapso de ciertos límites, la invasión de otros espacios, esta cuestión problemática de la delimitación de fronteras tanto discursivas como geográficas ilustran la fuerza disruptiva de ciertos textos literarios como *Don Julián*, que se esfuerzan en estar continuamente desmarcándose y cuestionando todo posible centro y centrismo hegemónico (Derrida, *Acts* 59). En su introducción a *The Location of Culture*, Bhabha habla de este acto de ir más allá, de traspasar barreras o fronteras, como instancias que contienen la posibilidad de una energía renovadora (4). Este intento de hacer temblar ciertos límites con que juega *Don Julián* y su intento de desarmar la “verdad” oficial de la historia otorga espacio a diferentes historias para que sean escuchadas y escritas. Según Bhabha, “the epistemological ‘limits’ of those ethnocentric ideas are also the enunciative boundaries of a range of other dissonant, even dissident histories and voices” (4-5). *Don Julián* despliega la multiplicidad de otras historias para ser contadas sobre España, aparte de “La” historia oficial franquista, historias que han sido históricamente desplazadas, y voces que han sido históricamente silenciadas. La nueva invasión de los moros que propone *Don Julián* es, también, la invasión de todo aquello que se ha relegado como “otro” en la construcción de España como nación: el deseo homosexual, el deseo femenino, lo judío, lo musulmán, grupos étnicos minoritarios, políticas de izquierda. Esta novela convoca, así, la hibridación que la España oficial se ha esforzado en borrar de su cuerpo nacional, esa “sangre contaminante” de lo judío y lo musulmán, “that other ‘denied’ knowledges [which] enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority –its rules of recognition” (Bhabha, *Location* 114). Los múltiples cruces de fronteras que realiza este texto, sus múltiples traiciones y sus resistencias hacia categorías tradicionales de pensamiento en la forma de desafíos a la linearidad del tiempo y la lógica de una narrativa, así como su “utilización intensiva” del lenguaje buscan precisamente este “extrañamiento” de lo que se considera evidente en cuanto a la identidad de España como nación.

Sería imposible realizar la reivindicación del mayor traidor de la historia española sin estar a la vez traicionando a España, o, por lo menos, a una España en particular, al concepto franquista de la “Madre Patria”. Esta otra traición del alter ego de Goytisolo se hace explícita en su intención de “vender” a la patria traicionándola: “la patria es la madre de todos los vicios: y lo más expeditivo y eficaz para curarse de ella consiste en venderla, en traicionarla” (Goytisolo, *Don Julián* 204). Volviendo al concepto de la patria como madre o madrastra, el narrador

propone el matricidio: “la nefanda traición dulcemente florece: víbora, reptilia o serpiente enconada que, al nacer, rompe los ijares de la madre” (Goytisolo, *Don Julián* 197). Además de ofrecer un nuevo significado para el símbolo polisémico de la serpiente, como nota Gould Levine en su nota correspondiente, este fragmento nos remite a la serpiente en particular que aparece en el prólogo de *La Celestina*. Para explicar las guerras y enemistades de los hombres, allí se explica cómo la guerra no está ausente en ningún tipo de animal, y entre éstos, nombra a la “víbora, reptilia o serpiente enconada” que mata al macho que la deja preñada y luego “el primer hijo rompe los ijares de la madre, por do todos salen y ella muerta queda y él casi como vengador de la paterna muerte” (Rojas 41).

Esta cita casi textual del prólogo de *La Celestina* cumple la función de unir, como muchos otros pasajes de la novela, la época de la Inquisición, en este caso de finales del siglo xv, y la dictadura franquista. Esta serpiente que comete matricidio para nacer es utilizada por Goytisolo como símbolo de la necesidad de destruir a esa madrastra opresora en que se ha convertido España bajo Franco. Esta relación entre la época y circunstancias de vida de Fernando de Rojas y la suya propia ha sido comentada en varias ocasiones por Goytisolo, quien considera a *La Celestina* como “la obra más virulenta y subversiva de la literatura de lengua española” (*Disidencias* 22). Al final de su ensayo “La España de Fernando de Rojas”, Goytisolo declara: “no expongo una mera teoría: mi experiencia personal coincide en efecto, al cabo de los siglos, con la del autor de la tragicomedia” (42-3). Utilizando una vez más este paralelismo entre las dos épocas, Goytisolo parece intentar explicar la violencia de *Don Julián* al explicar la violencia de *La Celestina* a partir de las circunstancias de la vida de Fernando de Rojas: “si la violencia creadora de su respuesta juvenil al mundo ha podido parecer excesiva a muchos, habrá que concederle ahora, a la luz de los documentos recientes, que la situación personal que la provocó fue también *excesiva*” (*Disidencias* 25, subrayado en el original)³. Los procesos inquisitoriales son aludidos con frecuencia en *Don Julián*, comparando con ellos los procedimientos represores del gobierno franquista. Las sangrías de la medicina del siglo xvi equivalen así al proceso de depuración de la sangre española que intenta llevar a cabo la Inquisición y a la “depuración” franquista de sus enemigos políticos. Goytisolo hace explícita esta conexión cuando, hablando sobre la idea de la sangría como terapéutica nacional –propuesta por Ángel Ganivet en *Idearium español*, otro intertexto importante de la novela– comenta “Años más tarde, algunos españoles deberían proceder, en efecto, a la masiva eliminación de ‘glóbulos rojos’ para restaurar la comprometida salud del país” (Goytisolo *España* 39). Goytisolo utiliza aquí el tópico de la nación como un cuerpo enfermo que necesita una cura urgente: “próvidos celadores del secular enfermo, condenado aún, después de previsora sangría, a la inmovilidad y el reposo, a la cura de sueño, a la hídrica dieta” (Goytisolo,

³ Al hablar de las circunstancias de la vida de Rojas, Goytisolo se basa en la obra *The Spain of Fernando de Rojas* de Stephen Gilman, en la cual se expone el estado de terror en que vivían los descendientes de conversos o cristianos nuevos, siempre sospechosos para la Inquisición.

Don Julián 99). España es entonces un “secular enfermo” que necesita los cuidados de una figura con autoridad, que sepa curarla, aunque la deje sumamente debilitada después de la sangría política. La misma idea se repite más adelante: “[Séneca] con su inseparable asesor, el ilustre doctor Sangredo, somete el país a una prudente terapéutica de sangrías y purgas que restablece lentamente, al cabo de varios lustros, su comprometida salud” (Goytisolo, *Don Julián* 189). Esta cita alude directamente a las ideas de Ganivet, que habla de la influencia de Séneca en la medicina española, y comenta cómo “España sola sobrepuya a todas las demás naciones juntas, por el número y excelencia de sus sangradores” (7). Entre estos sangradores, según Ganivet, se destaca el doctor Sangredo, que es el mencionado por el narrador de *Don Julián*. Una vez más, purgas físicas y políticas se confunden en la parodia de un discurso oficial pronunciado “en un vasto y lujoso local de los nuevos Ministerios”, en donde, a través de una cita textual y paródica de *Idearium español*, se unen el concepto del estoicismo castellano y el sacrificio por la patria:

“jamás en la historia de la humanidad se ha dado ejemplo tan hermoso de estoicismo perseverante como el que ofrece la interminable falange de sangradores impertérritos que durante siglos y siglos se han encargado de aligerar el aparato circulatorio de los carpetos, enviando muchos a la fosa, es cierto, pero purgando a los demás de sus excesos sanguíneos” (Goytisolo, *Don Julián* 221, Ganivet 7-8).

Goytisolo vuelve a comparar los procedimientos de la Inquisición y la depuración de la lengua y cultura cristianas de las influencias perniciosas del hebreo y el árabe con la censura de Franco en su artículo “Memoria, olvido, amnesia, recuerdo y memoricidio” en *Cogitus interruptus*, en donde menciona “la quema de millares de manuscritos árabes en la puerta de Bibarrambla por el cardenal Cisneros a la caída del reino Nazarí de Granada”, cómo “numerosas palabras árabes aclimatadas en castellano fueron sustituidas con otras de raíz latina a partir de Nebrija” y las quemas franquistas de bibliotecas y libros en afán “purificador” (51). Del mismo modo, en su “Presentación crítica de J. M. Blanco White” Goytisolo habla de cómo la historia oficial española es presentada como “un arduo proceso ascético-depurativo, destinado a la supresión de los anticuerpos (hebreos, moriscos, luteranos, enciclopedistas, masones, etc.)” (Goytisolo, *White* 6). Esta retórica de la enfermedad de España sirve para justificar las atrocidades históricas cometidas contra ciertos grupos, ejemplificada en la explicación de Menéndez Pelayo de la expulsión masiva de los moriscos como una necesaria medida para “cortar aquel miembro podrido de la nacionalidad española” (citado por Goytisolo en *White* 7)⁴. Una vez más, la escritura de Ángel Ganivet

⁴ El tema de la “enfermedad” de España es analizado también por Ortega y Gasset, que de hecho se propone, en *España invertebrada*, “definir la grave enfermedad que España sufre” (12). Este tema del “problema” de España constituye también una preocupación esencial para Goytisolo mismo, aunque su respuesta sea radicalmente diferente a aquella que proponen los del 98 (Epps, *Significant Violence* 4).

sirve de ejemplo de esta tendencia "sacrificadora" de un sector de la sociedad española. Ganivet propone seguir el ejemplo de una leyenda sobre un padre del Polo Norte que, viéndose rodeado por los lobos, decide sacrificar a uno de sus hijos echándolo a los animales, para poder salvar a los otros cuatro. Ganivet propone que "en presencia de la ruina espiritual de España... hay que arrojar aunque sea un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos" (30-31). Franco parece suscribirse al mismo tipo de soluciones dramáticas de Ganivet cuando apela al concepto de sacrificio redentor a través de la muerte de cierto número de españoles. En un discurso del 21 de mayo de 1946, Franco explica cómo "[n]o hay redención sin sangre, y bendita mil veces la sangre que nos ha traído nuestra redención" (*Franco* 21). Este discurso de la enfermedad de España sirve para justificar las medidas drásticas necesarias para su cura. De esta manera, por supuesto, la "cura" ofrecida por liberales y conservadores para la enfermedad de España va a ser radicalmente diferente. El discurso que retoma Franco en los 40 coincide con la visión conservadora del "Desastre" de 1898, que explica que España había perdido su Imperio porque había abandonado sus virtudes esenciales: la unidad, la jerarquía, y el Catolicismo militante. La influencia de modelos europeos, sobre todo el de la Ilustración francesa, la habían desviado de su verdadero camino (Balfour: "Loss" 25). Como explica Sebastián Balfour, ante el Desastre, "[e]ncouraged by the prevailing intellectual fashion of positivism, most exegeses resorted to a pathology of the nation; Spain was suffering from a severe, if not terminal, illness and needed an immediate and radical cure" ("Loss" 25).

Es desde este punto de vista que Franco se posiciona como heredero de una España fiel a su esencia verdadera, aquella representada por los Reyes católicos, que valoran ante todo la unidad y la autoridad. Todo aquello que se ha desviado de esta norma no es realmente español y debe suprimirse. La Ilustración, las tendencias liberales, y luego la República serán identificadas como "antiespañolas". Dice Franco: "[l]a guerra de España... es la lucha de la Patria con la antipatria, de la unidad con la secesión... y no tiene otra solución que el triunfo de los principios puros y eternos sobre los bastardos y antiespañoles" (Declaraciones a la agencia *Havas*, agosto 1938, en *Franco* 9). Tan antiespañolas son estas tendencias que, en realidad, razona Franco, no son españolas en absoluto, sino meras reproducciones de modelos extranjeros. En plena guerra civil, "[n]o es España la que lucha en las filas rojas, son Moscú y los internacionales" (Burgos, octubre 1938, en *Franco* 13). Franco también coincide con la tendencia conservadora que explica la decadencia y pérdida del Imperio español en el 98 como resultado directo de la influencia de la Ilustración. En un discurso de 1938, Franco explica el sentido de su "revolución española" como un movimiento

"que destruya un siglo de ignominias importador de las doctrinas que habían de producir nuestra muerte; en el que, al amparo de la libertad, la igualdad y la fraternidad y de toda la tópica liberalesca, se quemaban

nuestras iglesias y se destruía nuestra Historia; y mientras en nuestras calles... la multitud inconsciente y engañada gritaba ¡Viva la libertad!, se perdía un Imperio levantado por nuestros mayores en siglos de esfuerzo y heroísmo" (Franco 38).

Es esta misma apelación a la libertad, especialmente a la libertad de expresión, tan despreciada por Franco en este discurso, la que defiende Goytisolo en la totalidad de su obra, y lo hace identificarse con liberales del XVIII tales como Blanco White, intelectual exiliado en Inglaterra y prohibido en España, cuyo espíritu crítico alaba Goytisolo en su presentación a *Obra inglesa de Blanco White*. Tal como se observa en el fragmento del discurso de Franco transcripto, Imperio y Catolicismo aparecen como conceptos incompatibles a los de "libertad, igualdad y fraternidad". De esta manera, no es sorprendente que sean los integrantes de la generación del 98, obsesionados y dolidos por la desaparición de una imagen imperial de España, uno de los principales blancos de la crítica de *Don Julián*, que identifica en ellos el mismo tipo de explicación sobre las "dolencias" de España que utilizará Franco años más tarde, al posicionarse como el "órgano autodepurador" (Goytisolo, *Obra* 7) de España, de la misma manera que la Inquisición lo había sido en la época de los Reyes Católicos.

La violencia desmesurada a la que se refiere Goytisolo en el ensayo ya mencionado sobre *La Celestina* parece a la vez un elemento imprescindible para llevar a cabo la traición y destrucción de la España sagrada que propone *Don Julián*, esa misma violencia de la caracterización estereotípica del moro como salvaje y cruel en el orientalismo español, que se repite y materializa en la novela intentando cambiar su significado y ver en esta violencia del estereotipo la posibilidad de una liberación:

"a mí, guerreros del islam, beduinos del desierto, árabes instintivos y bruscos!: os ofrezco mi país, entrad en él a saco: sus campos, sus ciudades, sus tesoros, sus vírgenes os pertenecen: desmantelad el ruinoso bastión de su personalidad, barred los escombros de la metafísica: la faunesca agresión colectiva se impone: hay que afilar los cuchillos y disponer los dientes: que vuestra sierpe sediciosa se yerga en toda su longitud y, cetro soberbio y real, ejerza el poder tirano con silenciosa, enigmática violencia" (206).

Junto con la destrucción de un concepto reductor de España, que niega la heterogeneidad de su cultura, el narrador planea rescatar a través de esta invasión violenta de lo reprimido ciertos monumentos del pasado islámico del país, símbolos de la conquista árabe que desea repetir: "liberarás la mezquita de Córdoba, la Giralda, la Alhambra" (208). Al mismo tiempo, los espacios físicos que se han convertido en representativos de los valores franquistas deberán ser arrasados: "ocuparás iglesias, bibliotecas, cuarteles, el monasterio de Yuste, San Lorenzo del Escorial, el Cerro de los Ángeles" (208). El narrador de *Don Julián* convoca a continuación a los símbolos de la Reconquista, Castilla, el Cid y Santiago Matamoros, para advertirles de su intención de destruir la España

sagrada: "oídmeme bien: Meseta ancestral, espada invicta del Cid, caballo blanco de Santiago:... la baza es segura: mi felonía se prolongará ocho siglos: escrito está en el cielo y vuestros profetas y morabitos lo saben" (208).

Goytisolo ha mencionado en varias oportunidades sus distintas motivaciones para escribir *Don Julián*. En lo referente a la tradicional interpretación sexual de la invasión de 711, Goytisolo explica cómo en su novela "debía agredir y arruinar la totalidad del discurso antiislámico del Romancero, volverlo al revés como un guante, ... invertir la escala de valores acatada, poseer a la leyenda por detrás, sodomizar el mito" (*Crónicas* 46-47). *Don Julián*, entonces, no intenta dar cuenta de la falsedad de los estereotipos sobre los moros, denunciando su inherente racismo, sino que construye a partir de ellos una inversión en su significado. La "violación" de la España sagrada cobra así un significado positivo, de regeneración de una cultura estancada e inhibida a través de siglos de censura. La España que se intenta invadir en el texto es "la España opresora y retrógrada del franquismo" (*Crónicas* 48), una visión de la nación que se ha constituido autoritariamente como una nueva Inquisición.

Como toda nueva versión de la leyenda de la pérdida de España, esta novela no se basa en los marroquíes reales de Tánger, sino en lo que éstos han provocado en la imaginación española, "el consabido escenario mental o 'cuadro moro' de nuestro inconsciente colectivo" (*Crónicas* 47). Goytisolo explica cómo su subversión de la leyenda se construye, de la misma manera que las versiones anteriores, de los materiales textuales de la misma, de un juego intertextual en donde el referente lo constituyen otros textos de la tradición literaria española:

"La novela no es fruto de una observación directa y sin anteojeras... la mirada personal del autor en su paseo por las calles de Tánger se diluye en un *corpus* textual de citas, recuerdos, motivos, rimas, ficciones, imágenes acarreadas por la tradición literaria española. Se trata, claro, de algo deliberado: su combate es *contra* la tradición, pero actúa dentro de ella" (*Crónicas* 47, subrayado en el texto original).

De esta manera, "el moro" que aparece en las páginas de *Don Julián* no intenta hablar de los habitantes reales de Marruecos o de los verdaderos soldados del ejército de Tariq, sino que toma para su representación la figura del moro del imaginario español para, desde allí, invertir su significado negativo viéndolo como una parte fundamental de la identidad española que ha sido silenciada por siglos. La supuesta lujuria musulmana se transforma así en una fuerza vital que revive el estancamiento cristiano viejo de la Península, devolviéndole la vitalidad de su pasado árabe. Es importante recordar también que, junto al referente textual de esta novela, una de las tareas fundamentales del escritor en los últimos treinta años ha sido la denuncia política y social del racismo, especialmente aquel que concierne a España en su relación con el Magreb. Podemos ver entonces, desde la perspectiva del fin de siglo, esta novela de

Goytisolo como parte de un proceso que lo hará denunciar, a finales del siglo xx y principios del xxi, los abusos que ocurren en Almería y en el resto de España con respecto a los inmigrantes marroquíes.

El moro de *Don Julián*, entonces, aparece como ese mismo moro amenazante y lascivo del imaginario tradicional español, un moro sediento de carne española que quiere aprovecharse de la inocencia y candor de sus jóvenes. La segunda parte de la novela introduce a este personaje, en medio de la historia de Caperucita Roja. La historia se interrumpe y nos llegan retazos de una conversación de dos mujeres, que comentan sobre una vecina, “la que hace chaflán? / .../ del estraperlista? / me parece que lo vi una vez / un hombretón grande? / con unos bigotazos y la cara acuchillada como / moro? /... / ella / con él? no lo sabías? / por las noches / no sé cómo se atreven! /... / sí, las hipnotiza” (168). Aún desde el desorden de las voces fragmentadas de las dos vecinas, la caracterización de este hombre es clara: tiene rasgos moros, y una vida sexual muy activa con una mujer casada, a quien aparentemente tiene “hipnotizada” sexualmente. Las vecinas, como las narraciones tradicionales sobre la lujuria mora, parecen espantadas y admiradas al mismo tiempo. En la cuarta parte de la novela se retoma la historia de Caperucita Roja y el moro hipnotizador. Las dos historias que aparentemente estaban unidas por azar en la segunda parte de la novela se conectan aquí a varios niveles. El cuento de Caperucita Roja se reescribe de manera que el personaje principal ya no es Caperucita sino Caperucito, un niño que mantiene a pesar del cambio de sexo las características principales de Caperucita: es muy hermoso, bueno e inocente (272). Su nombre es Alvarito Peranzules, el mismo personaje que ya ha aparecido con frecuencia en el transcurso de la novela. Alvarito, como don Álvaro Peranzules, posee cualidades asociadas con el cristianismo: “caminando a bosque atraviesa realiza diversas acciones y obras pías”, tales como salvarle la vida a una oruga, enderezarle el tallo a una flor cansada, sembrar migajas de pan para los pájaros, reprender la copulación ruidosa de dos moscas, y rezar por todo el camino hasta la casa de su abuelita enferma (273). Su conexión con la cristiandad se ve doblemente confirmada cuando nos enteramos, más adelante, que es el hijo de Isabel la Católica (289). Al llegar a la casa, Alvarito entra, y en vez de su abuelita encuentra en la cama a Julián. La novela juega aquí con las posibles identidades de éste, que, tal como aparece en la cita de Luis G. de Valdeavellano al comienzo del texto, no se sabe si era berberisco, godo o bizantino. En este pasaje de la novela, Julián aparece como un moro, enfrentándose a Alvarito, el niño-representante de la cristiandad. Si este encuentro entre Alvarito y Julián constituye una metáfora de la transición de la infancia a la madurez, tal como sostiene Lee Six (“La paradigmática historia” 147), es sumamente curioso que la identidad de dos personajes destinados a convertirse uno en el otro sean un niño cristiano y un adulto moro. Si Alvarito deviene Julián de adulto, ¿qué significado tiene esto como explicación de la identidad española? Parte de la reivindicación que lleva a cabo la novela implica ver a Julián como parte del yo, como parte de una España que se intenta vanamente olvidar: tanto si pensamos en Julián como

traidor, y por lo tanto godo, o como moro, tal como aparece en este fragmento, convertirse en él implica para los cristianos reconocer esa parte de su identidad forjada gracias a la presencia árabe en la Península. Convertirse de adultos en esa figura tan odiada y admirada a la vez que es Julián –lo atestiguan mil años de literatura teniéndolo como protagonista– sería así una afirmación sobre el carácter híbrido de la sangre española, y sobre lo inevitable del reconocimiento de esa mezcla.

La descripción de Julián en la cama de la abuelita vuelve a repetir los tópicos de la rudeza mora: “un moro de complexión maciza, ojos de tigre, bigote de mancuernadas guías, capaz de partir en dos, con sus zarpas bruscas, una baraja de naipes” (275). Esta descripción irónicamente reemplaza la típica descripción del lobo en este momento del cuento: lobo y moro cumplen exactamente la misma función en su personificación del peligro más temible⁵. El riesgo que simboliza el lobo es el de perder la vida pero también el del peligro sexual que corren las niñas y niños inocentes: ser comida por el lobo significa para Caperucita ser violada o iniciada sexualmente por un hombre. Tal como señala Lee Six, “Goytisolo makes explicit in the narrative what Perrault implies by the moral; he dispenses with the symbolism of ‘devouring’ signifying sex, stripping the story of its concern with *bienséances*” (“La paradigmática historia” 145). De esta manera, el diálogo tradicional entre Caperucita y el lobo en el cual Caperucita cree estar observando cambios físicos de su abuela, tales como lo grandes que tiene los brazos, las piernas, las orejas, etc. y que termina cuando el lobo responde a la observación sobre lo grande que es su boca diciéndole “para comerte mejor” aparece en la novela como “abuelita, qué bicha tan grande tienes!” a lo cual responde el lobo/moro Julián “es para penetrarte mejor, so imbécil” (275). Deberíamos comentar aquí el paralelismo que existe entre esta escena de Caperucita y la del rey visigodo Rodrigo en la cueva/sepulcro: trasladando el metafórico “comer” por el explícito “penetrar” al castigo de Rodrigo, bien podemos interpretar su ser “devorado” por la culebra como una violación, especialmente si tenemos en cuenta el lugar físico por el cual es devorado. Alvarito se verá fascinado por la “serpiente maligna” de Julián, que “le hipnotiza / le subyuga” (276), en una repetición de la descripción hecha por las vecinas del hombre moro como hipnotizador sexual. La conexión con esta historia anterior se hace explícita aquí cuando nos damos cuenta que se trata del mismo hombre del que corren historias en el barrio, y del que comentan las mujeres “Dios nos guarde de él y de sus atributos feroces: no le miréis: dicen que con sus ojos hipnotiza” (281). A continuación se narra cómo Alvarito vuelve día tras día a la casa del lobo-hombre, para ser sodomizado y torturado por éste. La identidad del niño en conexión a la del hombre se hace explícita cuando éste, que es el narrador, lo describe como “tú mismo un cuarto de siglo antes” (282).

⁵ La comparación de los moros con lobos ya aparece en la *Primera crónica general*. Allí se dice que un moro es “mucho mas cruel et mas dannoso que es el lobo en la grey de las ouejas en la noche” (312).

Luego de un largo proceso en el que contrae sífilis, sufre terribles dolores, y es extorsionado y castigado cada vez más violentamente por el narrador, el niño se suicida, colgándose de una cuerda (294).

Este proceso de destrucción deliberada del niño cristiano puede verse como una nueva materialización de la traición a la España sagrada: Julián/ lobo/ moro/ narrador sodomiza y destruye con su serpiente/ falo a la España eterna/ Álvaro Peranzules/ descendencia de la reina Isabel la Católica. Si continuamos la metáfora de la transformación del niño en adulto, este episodio de la novela estaría mostrando un proceso en el que España tendrá que abandonar los mitos/ cuentos de hadas de una infancia pura e inocente y convertirse en una nación adulta que se reconozca a sí misma en su identidad híbrida y mezclada, y, como Julián, reconozca la imposibilidad de establecer con certeza los orígenes de su identidad. Al mismo tiempo, Goytisolo propone una inversión histórica que alude a la concepción cíclica del tiempo que establece la novela. Frente a la promesa franquista de prosperidad y progreso, y frente a la concepción lineal del tiempo, Alvarito/Julián trasgreden el orden aparentemente claro de la historia española. Según la metáfora de Caperucito, aquellos que vienen cronológicamente después –los cristianos de la época de los Reyes Católicos– constituyen la niñez de Julián y los moros, que cronológicamente existieron antes en España, vendrán después. Es decir, que los moros ya han sido cristianos en la infancia. Así como parece anacrónico a primera vista que Alvarito devenga Julián y no al revés, la novela parece estar adelantándose a la promesa de un posible futuro en el que la España católica y homogénea del franquismo, aquella España curada de impurezas que intentaron construir los Reyes Católicos, se transforme una vez más en una España plural, multilingüe y multiracial.

OBRAS CITADAS

- Alfonso X el Sabio, *Primera crónica general de España*. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Nueva Biblioteca de Autores españoles V. Madrid: Bailly-Bailliere e hijos, 1906.
- Sebastian Balfour, "The Loss of Empire, Regenerationism, and the Forging of a Myth of National Identity" en Labanyi, Jo and Graham, Helen, ed. *Spanish Cultural Studies*. New York: Oxford UP, 1995. 25-31.
- Homi Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Gilles Deleuze, Gilles and Félix Guattari, "What is a Minor Literature?" in *Kafka: Toward a Minor Literature*. Trans. Dana Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. 16-27.
- Jacques Derrida, *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992.
- . *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976.
- . *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Giuseppe Di Stefano, ed. *El Romancero*. Madrid: Narcea, 1981.
- Brad Epps, *Significant Violence. Oppression and Resistance in the Narratives of Juan Goytisolo, 1970-1990*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- . "The Politics of Ventriloquism: Cava, Revolution and Sexual Discourse in *Conde Julián*". *MLN* 107 (1992): 274-297.

- Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2005.
- Carlos Fuentes, "Juan Goytisolo: la lengua común", en *Juan Goytisolo*. Ed. Julián Ríos. Madrid: Fundamentos, 1975. 53-69
- Ángel Ganivet, *Idearium español*. Madrid: Imprenta clásica española, 1923.
- Stephen Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas*. Princeton: Princeton UP, 1972.
- Juan Goytisolo, *Carajicomedia*. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- . *Cogitus interruptus*. Barcelona: Seix Barral, 1999.
- . *Disidencias*. Barcelona: Seix Barral, 1978.
- . *El furgón de cola*. Barcelona: Seix Barral, 1982. (1ª ed. París: Ruedo Ibérico, 1967).
- . *España y los españoles*. Barcelona: Lumen, 1979. (1ª ed. Lucerna y Frankfurt: Bucher, 1969).
- . *Memorias*. Barcelona: Península, 2002.
- . *Obra inglesa de Blanco White*. Barcelona: Seix Barral, 1982. (1ª ed. Buenos Aires: Formentor, 1972).
- . *Reivindicación del Conde don Julián*. Madrid: Cátedra, 1995. (1ª ed. México: Joaquín Mortiz, 1970).
- . "Writing in an Occupied Language". *New York Times Book Review* (1974): 47.
- Jo Labanyi, *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*. Cambridge UP, 1989.
- Abigail Lee Six, "Breaking Rules, Making History: A Postmodern Reading of Historiography in Juan Goytisolo's Fiction" in *History and Post-war Writing*. Ed. by Theo D'haen and Hans Bertens. Amsterdam: Rodopi B.V., 1990. 33-60.
- . "La paradigmática historia de Caperucita y el lobo feroz: Juan Goytisolo's use of 'Little Red Riding Hood' in *Reivindicación del conde don Julián*". *Bulletin of Hispanic Studies* LXV (1988): 141-51.
- Linda Gould Levine, "Introducción" a *Reivindicación del Conde don Julián*. Madrid: Cátedra, 1995. 13-75.
- José Ortega y Gasset, *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1981 (1ª ed. Madrid: la Lectura, 1922).
- Fernando de Rojas, *La Celestina*. Madrid: Alianza, 1990.
- Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface" to Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1976. IX-LXXXVII.
- Michael Ugarte, *Trilogy of Treason: An Intertextual Study of Juan Goytisolo*. Columbia: University of Missouri Press, 1982.

LAS PARADOJAS Y CONGRUENCIAS EMOTIVAS DE LOS PRIMEROS ESCRITORES JUDÍOS EN CHILE*

Rodrigo Cánovas Emhart
Jorge Scherman Filer

Ya iniciado el siglo XXI, existe en el país una tradición de escritores y escritoras de ascendencia judía que han publicado sus obras desde los albores de los años 30, ampliando la cartografía de la literatura chilena, al incluir otros registros culturales, otras miradas, otras sensibilidades. Los textos incluyen poesía, autobiografías y memorias, biografías de los progenitores, cuentos y novelas, aunque, como veremos en este estudio, vida y ficción se entrelazan íntimamente en la narrativa de algunos autores.

En este trabajo nos ocupamos precisamente de este último caso. Se trata de los primeros narradores hombres, nacidos en Europa del Este antes de 1920, quienes formaron parte de la primera generación significativa de inmigrantes judíos. Arribaron a Chile solos o acompañados de su familia, huyendo de los *progroms*, la discriminación abierta y las precarias condiciones de vida que sufrían en sus países de origen. Es el caso de Natalio Berman (1908-1957), quien llegó a los siete años proveniente de Odessa; Efraín Szmulewicz (1911-2000), oriundo de Polonia, que salió de su tierra natal a los dieciocho años; y Beinish Peliowski (1915), también polaco, emigrado de Vilna, quien arribó a Chile en los albores de la II Guerra Mundial a la edad de veinticuatro años. Los tres autores escribieron en castellano, su lengua de adopción¹.

Berman estudió y trabajó como médico; se integró de joven a la política activa, siendo diputado primero de Partido Socialista (PS) y luego del Partido Comunista (PC); como legislador fue autor de proyectos en materias de seguridad social y medicina preventiva; dentro de la comunidad judía, participó en la Asociación de Jóvenes Israelitas, la Federación Sionista de Chile y el Congreso Judío Mundial; y escribió ensayos y *Paradojas* (1932), su obra narrativa conocida. Szmulewicz, también cercano al marxismo, centró su actividad en las letras y la diplomacia (fue secretario cultural de la embajada chilena en Buenos Aires). Además de *Un niño nació judío* (1940), objeto de un análisis crítico en este artículo, publicó entre otras obras: i) *El hombre busca la tristeza* (novela, 1950); ii) *Gabriela Mistral: Biografía emotiva* (1958); iii) *Pablo Neruda: Biografía emotiva* (1975); y iv) *Diccionario de la literatura chilena* (1977).

Peliowski se presenta ante el lector como un ser más anónimo. En su texto *Amores congruentes*, publicado en dos tomos en 1994 y 2005, optó por no

* Rodrigo Cánovas es académico de la Universidad Católica de Chile. Jorge Scherman es escritor; ha publicado novelas, cuentos y ensayos. Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt "Voces inmigrantes del relato chileno: de árabes y de judíos", cuyo investigador responsable es Rodrigo Cánovas, siendo co-partícipe de este Proyecto Jorge Scherman.

¹ En este sentido, los textos pueden leerse en el contexto de lo que se ha denominado "literatura menor". Al respecto, véase *Kafka: Por una literatura menor*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Ediciones Era: México, 1978.

entregar una reseña biográfica. ¿Por qué? Probablemente, para validarse solo como escritor y/o por considerar innecesario entregar una síntesis de una vida contada con detalles a lo largo de un libro que supera las setecientas páginas. El autor-protagonista es ingeniero agrónomo; trabajó en su profesión para instituciones del Estado; fue profesor de literatura judía, *yiddish* y hebreo; militó en el PC más de medio siglo; y es un hombre profundamente preocupado de la cultura y las artes.

Los tres escritores comparten en consecuencia, además de ser judíos, experiencias de vida, culturales y políticas, y aparecen hoy ante nuestros ojos como intelectuales y profesionales destacados, integrados a la sociedad chilena.

Paradojas, *Un niño nació judío* y *Amores congruentes* constituyen, a pesar de sus diferencias estéticas, un *corpus* que merece (exige) un estudio conjunto. No solo por la evidente identidad entre los tres autores (origen, generación, sexo y algunos ideales), sino porque desde el punto vista literario, de género, forman parte de lo que Phillipe Lejeune denomina *novelas autobiográficas*. Se refiere

"[...] a todos los textos de ficción en los cuales el lector puede tener razones para sospechar, a partir de parecidos que cree percibir, que se da una identidad entre el autor y el *personaje*, mientras que el autor ha preferido negar esa identidad o, al menos, no afirmarla. [...] A diferencia de la autobiografía, implica *gradaciones*. El "parecido" supuesto por el lector puede ir desde un vago "aire de familia" entre el personaje y el autor, hasta la casi transparencia que lleva a concluir que se trata del autor 'clavado'"². (52)

La clara coincidencia de autor y protagonista significa que las narraciones bajo análisis se arman básicamente desde los propios recuerdos, los cuales se seleccionan a partir de la relevancia que les conceden cada escritor para relatar una vida que a su juicio merece ser contada y fijada en letra impresa. En este proceso de escritura muy personal las reminiscencias son organizadas de diferentes formas por cada autor; conlleva el destacar ciertos ámbitos de la existencia, junto a fugas y omisiones. Y puede implicar distintos grados de autocensura del autor, quien devela y calla, a veces consciente, en otras ocasiones de manera inconsciente. En los textos de Berman, Szmulewicz y Peliowski el yo escritural está inserto dentro de un *roman à clef*³ tras el narrador omnisciente, y puede operar ya sea cual espejo o como máscara.

Nos ocupamos de las tres obras en orden cronológico de aparición, orden que se corresponde además con la fecha de nacimiento de los escritores, y su

² "El pacto autobiográfico", en *La autobiografía y sus problemas teóricos: Estudios de investigación documental*, Suplementos Anthropos 29, Monografías Temáticas, diciembre de 1991, pp. 47-61.

³ El *roman à clef* es toda "novela en clave" (u obra ficcional de cualquier tipo) donde la "clave" puede ser leída como el dar cuenta, de manera más o menos fiel, de los sucesos y personajes verdaderos (véase <http://www.english.upenn.edu/~jlynch/Terms/Temp/clef.html>).

menor edad al momento de la escritura. Berman publicó *Paradojas* en 1932, a los veinticuatro años; Szmulewicz lo hizo con *Un niño nació judío* en 1940, a los veintinueve; en cambio, Peliowski aparece ante el público mucho más tardío como escritor: sus dos volúmenes, *Amores congruentes* (Vilna) y (*El inmigrante integrado*), fueron publicados cuando su autor tenía setenta y nueve y noventa años, respectivamente.

AHUYENTAR AL LOBO A TRAVÉS DEL HUMOR.

PARADOJAS, DE NATALIO BERMAN

Esta novela autobiográfica narra las vicisitudes del protagonista durante sus primeros veinticuatro años de vida, desde su niñez en tierras originarias (pobladitos pertenecientes a los territorios del Zar a comienzos del siglo XX), pasando por su emigración, hasta su inclusión en una tierra lejana, con otra lengua, religión y costumbres, lo cual conlleva a una visión paradójica del mundo. La sinonimia entre autor y héroe se hace evidente por las fechas de nacimiento, núcleos familiares, lugares, traslados, actividades y perspectiva valórica.

La anécdota distingue tres etapas. La novela comienza en el tranquilo poblado de Podolia a comienzos de siglo. Se nos presenta un *mini-retrato de costumbres*, especialmente de las familias judías. Conviven armoniosamente, según el texto, hebreos y cristianos, siendo ambos grupos amenazados por el militarismo y el afán de lucro.

Extrañamente, el centro del relato en esta etapa no gira en torno al niño Rubén Waiman, sino al joven Juan Mendel, hijo del maestro del *Jeder* (escuela religiosa donde los niños reciben formación judía), alguien que desafía las leyes tradicionales referidas a no intimar demasiado con los cristianos ni menos formar familia con ellos, y también, tiene un discurso antibélico. Juan sería un “libre-pensador”, que causa gran impresión en el niño Rubén.

La segunda etapa de la vida de Rubén transcurre en Valparaíso, donde asiste al colegio (primero al Liceo Alemán y luego al Colegio La Matriz, de frailes y monjas). Si la marca hebrea aparecía naturalmente en Podolia, aquí se la va presentando a los ojos de Rubén como el primer espacio de inserción cultural donde las contradicciones –“las monstruosas paradojas de este mundo” (135)– son menores o tienden a resolverse más armónicamente. El pequeño Rubén, que hace amigos chilenos no judíos, da luces –como veremos más adelante– sobre el prejuicio en estas tierras, pero al parecer se puede vivir con ello sin ningún problema.

La última etapa de esta joven vida se desarrolla en Santiago, y corresponde a sus tiempos de estudiante de Medicina de la Universidad de Chile. Aquí se despliega una mirada desencantada hacia el entorno nacional e internacional en un lenguaje que nos evoca la crónica periodística. Son aguafuertes ensayadas por un espíritu inquieto, quien resuelve el puzzle del mundo desde la figura de la paradoja.

UNA DIÁSPORA PARADÓJICA

Lo primero que llama la atención en *Paradojas* es que la situación de los judíos en la Rusia zarista se describe ajena a la habitual realidad de violencia y discriminación: "Podolia cuenta con igual número de cristianos y hebreos. Ambos grupos alternan fraternalmente en todas las actividades. Claro está que a excepción de las que especifican y prohíben sus respectivas religiones" (21-2). La imagen que este párrafo transmite es acentuada por el hecho de que Juan (extraño nombre para un judío), el ya mencionado discursivo y arrogante estudiante de medicina en Alemania en esos años comparte abiertamente con la familia y amigos del cura ortodoxo.

Sin embargo, más adelante en la novela, se relata brevemente el *progrum* de 1905 en Rusia. Y encontramos en los primeros capítulos un par de frases también contradictorias con esta mirada un tanto idílica. La de Reb Itjac, padre de Juan, referida al pago de la educación de este en el Liceo Fiscal, que deja ver la realidad de los judíos en Rusia y Ucrania en la época del nacimiento del protagonista: "Debía pagar el doble y a veces triple derecho de lo correspondido, por tratarse de un hebreo" (38). Y la de doña Clara al salir hacia Chile, donde habla sin ningún otro detalle de "persecuciones religiosas" (54).

Constituye sin duda una paradoja del libro de Berman esta omisión/distorción parcial de la realidad, puesto que su énfasis en lo relativo al abandono de la patria se centra en dos cuestiones centrales: "la árida batalla por la vida" (53), donde la diáspora es compartida por muchos judíos y algunos cristianos, y el temor de habitar un territorio siempre amenazado por el "equilibrio armado" (54).

Así, las trazas en *Paradojas* de la historia trágica de los judíos de Europa del Este en los tiempos de su partida son débiles. Los hebreos de Podolia que emigran solo son parte de un movimiento general que los lleva a buscar nuevos horizontes. El relato solo indica que son más numerosos.

Y ya en Chile, desde los siete hasta los veintitrés años, Rubén participa socialmente de la colonia judía, y en la novela hay más referencias críticas a la forma en que actúan los judíos dentro de la colectividad, que a cualquier dificultad o tensión dentro del nuevo entorno por su condición de hebreo. ¿Hay aquí, al igual que en relación a la situación de los judíos en Podolia, una autocensura propia de quien no desea transformarse en un ser controversial en la sociedad que lo acoge?

Al autor, aunque apenas lo desarrolla, le preocupa la cuestión del prejuicio antisemita en Chile. A este respecto, llama la atención que no usa habitualmente la palabra judío en el texto, y recurra casi siempre al término hebreo, tal vez menos cargado semánticamente de una connotación negativa. Una excepción la constituye precisamente la escena en que discute el significado de la palabra judío. Karamoff cuenta que han hecho un "perro muerto" y sigue el siguiente diálogo:

–Lo hiciste por judío –le increpa Rioseco.

–También participamos López, García, Soto y yo –agrega Vergara.

–Es una broma de estudiantes sin mayor intención; una diablura, como cualquier otra –tranquiliza Rubén.

–Tú, Waiman, ¿te enojas si alguien te trata de judío?

–¿Por qué? Judío tiene dos acepciones. Uno, sinónimo de hebreo o israelita; persona que desciende de Abraham, Isaac y Jacob. El otro, que se le da aquí en Chile: persona que usufructa ilícitamente; desprecio. (148)

Rubén maneja el conflicto latente con inteligencia y elegancia, evitando toda confrontación, aun a sabiendas de la connotación despectiva que podía tener ser llamado judío en Chile.

HOMO, HOMINI LUPUS

La filosofía y teoría política que subyace tras esta novela es la de Hobbes: “El hombre es el lobo del hombre” (79). Los títulos de siete de los diecisiete capítulos de *Paradojas* revelan este énfasis del narrador en esta visión negativa.

Aquí, la marca biográfica de Berman-Waiman estaría dada por la presencia en Podolia desde su más tierna infancia de los ejércitos del Zar a punto de la movilización para la guerra; su identificación en ese contexto con Juan; y el estallido mismo del conflicto, que expulsa a Rubén de su tierra natal, y lo castiga a los seis años durante ocho meses en Alemania a vivir una estadía de incertidumbre y precariedad.

Desde estas vivencias traumáticas parece arrancar una enseñanza que lo llevará una y otra vez en la novela a mirar el mundo desde una perspectiva crítica de la naturaleza humana. ¿Cuánto de esta visión está influida por la experiencia judía?

El narrador se presenta como un rebelde frente a los “lugares comunes”. Sus ideas son extrañas o absurdas para la mayoría de sus congéneres (incluso sobre el amor, sobre el cual Rubén afirma: “Escribiré alguna paradoja” (232)). En la novela se parte desafiando la admiración de los habitantes de Podolia por las tropas del Zar. Los tensos meses detenidos en Alemania, un paso obligado hacia Chile producto del inicio de la I Guerra Mundial, llevan al narrador a decir que “solo la perversidad incalificable del hombre puede colocar en semejante martirio” (72). Cuando se tratan los incidentes en la frontera entre Perú y Chile, Rubén se niega a asistir a un desfile de adhesión al gobierno que ha ordenado la movilización: “Van a excitar al populacho para la guerra. Y tú sabes muy bien lo contrario que soy a todo eso” (113). El tema bélico se retoma a través de las religiones y los violentos conflictos a que dan lugar; esta vez mediante las palabras de Víctor Lerner, el líder de los jóvenes judíos, quien escribe un artículo llamado “El eje de la humanidad”. Recuento de la barbarie: “Circo Romano”; “Matanza de San Bartolomé”; y el *progrom* de Rusia en 1905. El protagonista se queja también de la aceptación

en Chile, Bolivia, Perú, Brasil y Argentina de los gobiernos militares: "Rubén comprende cada día menos la idiosincrasia del pueblo y la sociedad" (204). La Historia de la humanidad es vista por el narrador como "siglos de hemorragias e infecciones". Por último, la crisis del 29 es interpretada por Rubén también desde una perspectiva bélica: "La crisis, estrictamente hablando, es consecuencia directa de la guerra" (301). Cicatrices defectuosas se reabren y la "metáfora" médica vuelve a aparecer: "La crisis es la adherencia peritoneal post-operatoria que al retraerse, provoca los graves trastornos abdominales y generales, obligando al cirujano a una nueva intervención, a una nueva guerra" (300). Y la novela termina con un hecho histórico: la subversión de la marina (septiembre de 1931) y su enfrentamiento con el ejército: "Es el lóbulo derecho del tiroides, listo para destrozar el izquierdo... Nihil novo sub sole" (313), concluye la novela.

COMPENDIO DE ANATOMÍA SOCIAL

Lo más desconcertante de esta novela es la invención de un bosquejo de tratado sobre una suerte de biología social, que encuentra su desarrollo pleno en el capítulo "Compendio de Anatomía Social", donde Rubén expone sus ideas. Especie de manifiesto antipoético (antinacionalista y antibelicista), es un discurso que no pretende ser verosímil, sino que hacer visceral el inconformismo. Anotemos algunas definiciones: "Anatomía Social es la ciencia que trata de copiar del cuerpo humano un sistema, que permita a la Humanidad desenvolverse más en armonía con los principios de fraternidad, que deben unir a todos los individuos, de todos los pueblos" (266). Dados dos círculos que nunca se topan, porque no están en el mismo eje de coordenadas —la biología y las naciones—, existe un sujeto que establece relaciones (de analogía y superposición) que permiten el dibujo de una nueva cartografía mental o, mejor, el entendimiento de que el orden de las naciones es una *cuchufleta* —término aplicado al espíritu santiaguino.

Rubén revela inventiva en su traducción fisiológica del espíritu de las naciones: Rusia es un órgano aislado, como el estómago, con "centros culturales propios que expanden sus adquisiciones por las ramificaciones nerviosas" (267); mientras que Suiza es la cápsula suprarrenal y Chile es la glándula tiroides, que "regula los fenómenos de nutrición por medio del salitre, carbón, cobre" (269). Solo un régimen sano y reconstituyente sanará al mundo. En esta lucha por la vida juega un papel vital lo que el narrador denomina "el dios oro" o "don dinero", su forma indirecta de referirse al sistema capitalista, complemento del militarismo en la batalla por la existencia, que lleva a Rubén desde muy niño a decirle a Juan que no desea ni ser comerciante ni militar.

Así, a través de juegos retóricos en su texto, Berman parece haber pensado que podía traspasar eventuales vetos, pues lo que destaca más en el conjunto de la obra es la forma cuidadosa, enmascarada, en que deja traslucir su agenda

socialista bajo un discurso pacifista y antiautoritario. Esta es la principal marca de autocensura en la obra, la que se correspondía con la coyuntura política y social represiva de la época.

EL JOVEN INMIGRANTE TOMA DISTANCIA

Para comprender la importancia de la identidad judía de Rubén al interior de la sociedad chilena, podemos visualizar primero un posible modelo reducido de esta en la Escuela de Medicina de la Universidad, que es presentada en el primer capítulo santiaguino, cuyo título resume la situación: "Se esbozan las castas sociales". Los estudiantes son así presentados:

"Los hijos de médicos, de aristócratas, de políticos, de comerciantes fuertes, los hijos de sus papás, representan la reacción. El resto, formado por los sin nombre copetudo en la clasificación, masa desconocida y escarmentada, es el pueblo. Forman pequeñas minorías los extranjeros; las señoritas que se sientan adelante, siempre que la educación de los jovencitos bien no les usurpen el lugar; algunos alemanes, bolivianos, hebreos, árabes". (168)

En el ideario nacional, las estudiantinas y los estudiantes de la Universidad de Chile ocupan un lugar destacado, por su creatividad artística y su inserción política (su participación activa en la caída de Ibáñez). Pues bien, no es espacio de identidad para Rubén; solo servirá para conseguir ciertos conocimientos y un diploma que no garantiza un sueldo digno.

Nuestro héroe aparece desapegado de la contingencia política, o más bien la comenta de modo alusivo. Es muy posible que exista aquí una nueva autocensura, y que nuestro autor inmigrante (que recién obtiene carta de ciudadanía en 1929) tome distancia de las posiciones extremas.

Rubén solo se siente en casa en las instituciones judías y entre amigos de la comunidad. Arma el mundo desde el Centro Social Israelita, desde su Policlínico (sin fines de lucro), la Asociación Juvenil (donde dará una conferencia sobre Anatomía y Sociedad), y mantiene un círculo de amistades a quienes visita.

Sin dejar su tono burlón, en el capítulo "Locos como cuerdos" nos presenta de modo cariñoso el Centro Social, ubicado en la calle San Diego 1130: "La colectividad está formada por ochocientas familias oriundas de setenta países y con otras tantas maneras de apreciar e interpretar los hechos" (188). Aclara, eso sí, San Diego no los reúne a todos: están ausentes los del barrio San Pablo y los sefardíes (que no hablan *yiddish*). Nuestro médico se entusiasma en describir las *células* de la colectividad, puesto que constituyen su espacio vital.

EL RECURSO DEL HUMOR: MARCA JUDÍA EN PARADOJAS

Ya hemos señalado la presencia en *Paradojas* de un discurso semiserio (reflejado de manera ejemplar en el "Compendio de Anatomía Social"), que carnavaliza

el orden político y parodia las actividades económicas de la comunidad judía, el que también está presente en múltiples párrafos de la obra.

Porque a pesar de su mirada pesimista del mundo y la condición humana, Berman, en una veta muy judía, a menudo matiza el texto recurriendo a la comicidad⁴. Observamos un humor blanco, que toca a la esencia del pueblo judío y al relato bíblico. En el tren a Alemania tiene lugar un diálogo que vale la pena citar *in extenso* entre Juan y un pasajero polaco:

- [...] ¿Por qué hizo Dios a Eva después de descansar el séptimo día?
- Y eso. ¿Qué tiene que ver con las fronteras? [pregunta Juan].
- Comiencen con un hebreo, para que a una pregunta conteste con otra pregunta. Ahí está la cosa. ¿Adivina?
- Porque tuvo que esperar que Adán se quedara dormido para robarle una costilla.
- Por ahí va la cosa.
- Porque el hombre debe tener más edad que la mujer para desposarse.
- A mí me ocurrió lo contrario.
- Já, já. Já... Já... [el alemán].
- Eva fue una traba para Adán. "Anda hasta ahí, y te devuelves. No demores allá, tienes que llegar sólo hasta donde planté una estaca". Adán obedecía. Para qué hacerse mala sangre. Qué sacaba con pelear y divorciarse de Eva cuando no tenía quien la reemplazara.
- Já, já. Já... Já...
- A veces corría un poco los límites. Adán, el terrible. Pero ligerito lo pillaba Eva y le hacía una escenita. Estas escenas han progresado mucho, porque ahora cuando alguien se corre, le llega hasta los tuétanos. (60-1)

Ejemplo notable de parodia literaria.

A nuestro juicio, el uso recurrente del humor y la ironía es una marca judía muy destacada en *Paradojas*. Reírse de las desgracias propias y ajenas, festinar los textos sagrados, ridiculizar el poder, aparecen como el medio de sobrellevar un mundo y un país al que se vive desde una mirada a la vez atenta y dolorida.

El autor es heredero de esta tradición de su pueblo, y la marca del humor judío se despliega con naturalidad y eficacia cumpliendo, además de alivianar el texto, un segundo objetivo: le sirve a Berman de catarsis para ahuyentar al lobo.

⁴ Sobre el humor judío, véase Jules Chametzky: "Jewish Humor". University of Massachusetts Amherst, en <http://www.umass.edu/judaic/anniversaryvolume/articles/15-C3-Chametzky.pdf>.

AGUDO COMO UNA LANZA.

UN NIÑO NACIÓ JUDÍO DE EFRAÍN SZMULEWICZ

Un niño nació judío (1940) es la *opera prima* de Efraín Szmulewicz, y aunque transcurre en una pequeña ciudad innominada de Polonia, dialoga con la novela realista social urbana de la época y el criollismo, donde había un registro de tipos humanos, costumbres y también de contradicciones étnicas y de clase social que singularizaban la narrativa hispanoamericana. Los grabados en zinc de Carlos Hermosilla de la primera edición (asociados a la estética del realismo socialista) y el prólogo del celebrado escritor Ciro Alegría (quien promete que el autor escribirá una segunda parte, referida a su experiencia americana) lo vinculan ciertamente a la esfera cultural marxista.

El título del libro admite una doble lectura, polisemia que refuerza su sentido último. Por una parte, sugiere la venida al mundo de un niño que forma parte de una larga tradición y que, por contraste, se remonta, en clave cristiana, hasta su origen: Jesús. ("Ha nacido un niño".) Asimismo, como si fuese una condena, refleja un sentimiento básico de Josef Grinberg, el protagonista: nacer en Polonia a principios del siglo XX constituía un castigo; una marca negativa de la cual era preciso escapar. Sí, un niño nació judío y no cristiano, y Josef será un pequeño David, *Zyd* (judío, en polaco), "vocablo agudo como una lanza" (41).

Siendo Josef Grinberg un doble en clave del autor, se narra desde el recuerdo. Como en la vida, se distinguen fases: en la "Primera Etapa", se cuenta la vida del niño en el seno familiar, y en los colegios, que aparece naturalmente pautada por los usos y costumbres judías. Siendo el hermano del medio, a los seis años de edad está en el *Jeder*, donde "repetía diariamente las oraciones reglamentarias" (25): un niño creyente y respetuoso de Jehová. Muere el querido rabino, por lo cual debe asistir a otro *Jeder*, donde el maestro es más joven y exigente. A esa edad dormía todavía con Debora, su madre; a los siete ayuda en el negocio a su padre, David. Luego pasa a la escuela pública (allí se enseña a escribir correctamente el polaco), donde conoce a Wacek (el buen cristiano pobre), con quien entabla una tierna amistad.

Esta primera etapa agrupa el mayor número de notas a pie de página, que traducen e informan términos de uso común en la tradición judía. En realidad, existe un calendario, una convivencia cotidiana y una imaginaria regida por lo judío. Así, la familia Grinberg, de extracción modesta, se dirige todos los viernes en la tarde hacia la Ciudad Judía (calle así nombrada por los judíos, porque está allí su sinagoga, situada en un ángulo privilegiado, siendo vista por quienes entran y salen de ese espacio, pero que representa un ghetto), besando previamente el padre la *mezuze* (pequeño rollito de pergamino que contiene extractos de la ley mosaica), situada en el marco de la puerta de la casa, y dirigiéndose todos hacia el *shil* (sinagoga) para el *minje* (la oración de la tarde). Solo cuando entre a la segunda etapa, desde los trece años —"que es cuando entre los judíos se inicia el hombre"—, Josef podrá usar el *gartel* (cordón de seda o lana tejida) y ponerse las *tfilin* (filacterias formadas por dos estuches

—que contienen cuatro pasajes bíblicos— y correas de cuero requeridas para la plegaria matutina a los hombres mayores de trece años). El niño vive inmerso en una tradición, celebrando el *shabbat* y *Jon-Kipur*. Por distracción (o seguramente por celos), su hermano menor apenas es mencionado, pero sí aparece la fiesta de su circuncisión (*brit*) en todo su esplendor: eso es lo relevante. Y en cuanto a sus ensoñaciones, cuando el rabino y su padre conversan sobre un Mundo Nuevo (otras tierras, humanas o divinas), él imagina, de acuerdo a la profecía, al Mesías montado en un caballo blanco, y con un acero en la diestra, atravesando un alcantarilla para liberar una ciudad (también la suya, pues el puente que imagina es el de su urbe).

En la “Segunda Etapa”, el joven comienza a abrirse paso en el mundo por sí mismo, y coincide con su entrada en el Gymnasium, su educación secundaria. Ya adolescente, comienzan a presentarse las dudas, sobre todo religiosas. De hecho no menciona haber hecho el *bar mitzva*, a pesar de destacar su “mayoría” de edad, y su padre se queja de que para sus hijos mayores “la religión ha dejado de ser una preocupación de primer plano” (110). Aun cuando la impronta judía se mantiene, Josef abandona paulatinamente los deberes religiosos, presionado en parte por el medio social, volcando sus energías hacia la causa de los *pioneers* (grupo de los aprendices comunistas). A los dieciséis años, usando pantalones largos, es nominado instructor de grupo y miembro de la Juventud. Continúa su profunda amistad con Wacek (también comunista, de origen aún más humilde, y que se incorporará a la lucha social en calidad de obrero); y comienza una relación sentimental con Zlata, una muchacha del Partido que ha estado en Varsovia. Ella es madura, independiente, voluntariosa. Conversan y se besan; ella —cual hermana mayor— lo acompañará a la estación de trenes (junto a los Grinberg y Wacek) para despedir a este emigrante que emprende un viaje en busca de mejores horizontes (una mejor educación, otra patria más acogedora, un espacio inédito para realizar su utopía social). Ya ha demostrado una gran afición a las artes, dibujando (esboza retratos de los líderes judíos Dr. Herzl, Maimónides y Spinoza), haciendo poemas, participando en una obra de teatro e intentando el violín. Pero nada es suficiente para conformar a este héroe idealista, quien siente el desencuentro creciente con su Polonia natal hasta su partida a América del Sur.

LA DIÁSPORA DE UN JOVEN SOÑADOR

La carencia espiritual de una patria aparece desde el inicio del libro, cuando nadie recuerda exactamente dónde nació el protagonista o si existe un recuerdo mal avenido: la familia es expulsada posiblemente de Otva cuando Josef tenía tres años, durante la invasión alemana, debido a que tanto los germanos como los zaristas (fuerzas en pugna) desconfiaban de los judíos. Ahora bien, en la ciudad donde transcurre la historia existe una calle que abre esa villa al mundo que es nombrada de tres maneras: Neve-Welt Strasse, Ulica Poniatowskiego y Ciudad Judía. Tensión, entonces, del entramado nacional, manifestada en

lenguas, credos y tradiciones distintas (alemana, polaca y judía). Y en ese espacio dividido, los judíos son los menos nativos.

Ya desde su "Primera Etapa" de vida, David le aclara a su infante: "Siempre somos los extranjeros, las víctimas de toda plaga, los causantes de todo mal" (40). ¿Cómo enfrentar esta mirada censuradora, cómo no dejarse dañar por ella? Es interesante confrontar las voces del padre y del hijo (cual dos generaciones con distintas perspectivas) cuando se refieren a una comunidad desde un proyecto futuro. La voz mayor se resigna: "Y el destino de nosotros consiste en sufrir" (67). A la inversa, el niño se rebela, inquiriendo por argumentos teológicos para fundamentar un futuro promisorio: "¿Y la recompensa de los justos; de los que, según las propias palabras de David, estaban con la verdad". Y concluye el párrafo con una frase con puntos suspensivos: "El sufrimiento como satisfacción..." (68). En breve, el autocastigo no puede ser fuente de identidad.

Pero la rebeldía tiene sus límites, demarcadas por la cultura. El personaje El Holgazán, "un sabio de la vida" (113), dispuesto en el relato para enseñarle a Josef los límites de la condición humana (su engreimiento, pensando que pueden igualarse a la divinidad: "la elevación tiene por objeto la caída" (88)); también lo alecciona sobre el prejuicio. La recomendación para los judíos es *hacerse los chiquititos*, lo cual no implica que no sean superiores. El Holgazán es un *personaje alegórico* que muestra el camino de la vida a un niño con sus enseñanzas de corte bíblico. Es alguien extraño hasta a los mismos judíos del pueblo (no quiere surgir, no trabaja, vive de la limosna, colecciona objetos inservibles). Ahora bien, Josef está instalado en la vida cotidiana y este aprendizaje, aunque trascendental en el momento, no le bastará mirando al porvenir: deberá romper un sino judío que lo ata a una tierra donde se siente extraño.

Dado este desencuentro, el joven ha tratado de encontrar en su rebeldía política un camino de búsqueda frente a un horizonte estrecho, mas, a pesar de sus capacidades, en el hogar "no le esperaba ningún porvenir útil": no puede continuar estudios universitarios por restricciones económicas; no puede aspirar a un cargo público por ser judío. El Partido aparece como la salida para generar un espacio común para quienes viven en Polonia (y por extensión, en las demás partes del mundo, puesto que nunca se menciona un modelo de nación alternativo). Pero la participación en política es vista por el protagonista solo como un medio, no un fin en sí mismo. Tal vez sospecha que la tríada comunista-judío-polaco es un sendero de espinas que le será imposible transitar.

A pesar de que pinta también retratos de Marx y admira a Lenin —no se dice pero la revolución ya triunfó hace poco tiempo en la URSS—, Josef no mira hacia el este sino hacia América del Sur. Los motivos de esta opción no son explicitados, excepto que el padre tiene conocidos. Lo que sí está dicho de manera transparente es que se puede ser revolucionario en cualquier parte siempre y cuando se pueda ser "un hombre libre", y que Polonia no es el lugar adecuado para este joven judío inquieto, dado a fantasear y preguntarse por su destino. Porque a pesar de su ascendencia y vida modesta, Josef es un muchacho con trazas de intelectual.

Y en consecuencia, a pesar de su adscripción al ideario comunista, se trata de una personalidad marcadamente individualista. Zlata es acaso quien mejor capta esta faceta de Josef. ¿Qué descubre Zlata en Josef? Que hay algo no explicitado en el camino de la revolución que no le convence del todo. Solo para sí mismo deja ver falta de sinceridad en su militancia, puesto que el Partido lo atrae por constituir una senda para dar curso a su vanidad, a sus aspiraciones de gloria y a “la veneración femenina” (157). Hay en esta introspección (autocrítica) del personaje cierto abandono del pudor para mostrar sus debilidades humanas. Josef se nos devela, al menos ya pasados los años, con menos autocensuras, quizá amparado tras el formato de una novela.

Zlata, dispuesta de manera muy inteligente en el texto como la voz del Partido, es quien le otorga simbólicamente, a través de la ruptura, el visto bueno para que abandone Polonia. Sabe que significa darle curso a otros ámbitos de su vida: “Las convicciones políticas habían sido el comienzo de su vida libre. Ahora les tocaba el turno a las demás ramas de actividad” (170). En especial, las letras. Al momento de partir, ha desechado la pintura y el violín; le dice a Zlata: “Escribo versos y he comenzado una novela autobiográfica” (181). Al parecer, este proyecto juvenil se concretó con la publicación a los veintinueve años de *Un niño nació judío*.

CARNAVALIZACIÓN DE LOS TEXTOS SAGRADOS

Causa sorpresa que se dediquen solo algunos párrafos para las charlas y prédicas de los maestros y rabinos —que sirven de guía moral para el niño Josef—, y que las argumentaciones y discursos a viva voz del Maguid (predicador judío que va de pueblo en pueblo llevando su interpretación personal de la palabra divina) ocupen todo un capítulo, estando en la audiencia la familia Grinberg y el mismo rabino. Es en esta ocasión cuando el niño oye decir a su padre —quien discute amigablemente con el rabino del *Jeder*— “no pertenezco a los que creen en los dogmas, y estos problemas me preocupan en lo que tienen de humano” (82).

La palabra del Maguid es osada. De modo entusiasta, el padre declara: “Es tan audaz entre los nuestros, como cualquier judío entre los gentiles” (85). Trae vida a la religión, hace polémica la Ley de Moisés, convierte el quehacer teológico en un ejercicio lúdico y liberador del espíritu. Escuchemos algunas de sus disputas, las cuales son atendidas con interés (y no sentidas como simples charlatanerías).

¿Cómo interpreta el que los judíos hayan sido el pueblo elegido de Dios? Indica de modo pragmático que ese pueblo necesitaba una base dogmática y que, además, contó con la capacidad de un líder, Moisés (como se ve, todo reducido a argumentos muy terrenales). Lo central parece ser, sin embargo, que eran esclavos del faraón y prefirieron pasar a una esclavitud espiritual: “Sí, fueron elegidos, pero en calidad de siervos de Jehová y no por sus condiciones extraordinarias. La elección fue una especie de pago por la libertad del yugo

egipcio" (81-82). Parodia, entonces, de su supuesta singularidad como pueblo. Rematemos con este acierto, que revela la naturaleza contradictoria del ser humano, representado magistralmente por los judíos: "Parece paradoja que la enorme mayoría de nosotros sea constituida de semiateos y que, al mismo tiempo, sea la religión el principal móvil de nuestra permanencia en las actividades más vitales de nuestra época actual" (84).

Lo común en nuestra literatura es la figura de un predicador loco, desquiciado, a través de cuya palabra vociferante y blasfema escuchamos la palabra divina. El caso del Maguid es distinto. Más cerca de la celebración de la vida, *carnavaliza los textos sagrados*, devolviéndoles su actualidad. En el niño ha quedado grabado el recuerdo de este maestro, que propone una fuga de los discursos deterministas (fatalistas) sobre el destino de los judíos.

"EN POS DE LA JUSTICIA Y LA BELLEZA"

En el "Prólogo" a esta novela, Ciro Alegría señala ante un lector demasiado preocupado por la preceptiva (una acción sin cabos sueltos, un claro diseño de personajes, un gran registro léxico, un estilo definido) que este novel escritor realiza un *diseño espiritual de los personajes*, logro artístico de gran trascendencia –y conste que es un inmigrante que todavía está aprendiendo la lengua y que es su primera novela. Y concluye: "*Un niño nació judío* es la primera parte de una existencia noblemente obstinada, de una vida perennemente en marcha en pos de la justicia y la belleza" (10).

Quisiéramos destacar acá la marca subjetiva que ostenta esta escritura, que hacia 1940 la liga a un espíritu en sintonía con las nuevas corrientes del arte contemporáneo. Su intermitente intimismo, su ensayo de un lenguaje de ensoñación que capte la conciencia infantil y su poeticidad (señalada en estampas alegóricas y juegos de personificación), son señas de una escritura afincada más en sensibilidades que en cuerpos doctrinarios.

Más allá de sus restricciones léxicas, gramaticales y retóricas (amén de cierta imprecisión histórica o nebulosa, acaso para evitar censuras y por escribir más en función de los universales que de los particulares, según las precisiones de Aristóteles), este libro mantiene hoy su carga de marginalidad insubordinada, provocando un leve malestar a la armonía chilena.

EL SUSTRATO JUDÍO DE UN ESPÍRITU REBELDE. AMORES CONGRUENTES, DE BEINISH PELIOWSKI

Esta novela autobiográfica consta de dos partes: la primera, publicada en 1994, *Vilna* (para citas, I), que evoca la infancia y juventud de Rubén en ese poblado polaco en los años previos a la Segunda Guerra Mundial y su posterior arribo al puerto de Antofagasta. Y la segunda, de 2005, *El inmigrante integrado* (II), centrada en Chile, que abarca desde su llegada a nuestro país, a

los veinticuatro años, hasta fines de los 80. En este segundo relato, los hitos más importantes son: i) su rápida integración a nuestra sociedad nacional (entre 1939 y 1945 aprende el idioma; estudia agronomía; y se inserta en el mercado laboral como profesional); ii) su matrimonio en 1945 con una chilena de origen judío y la formación de una familia; iii) su exilio a Canadá en 1975 luego de ser detenido por un corto lapso y liberado por los aparatos de seguridad; y iv) su pronto retorno a Chile a principios de los 80, único país donde se considera un "inmigrante integrado", hasta el fin de la dictadura.

EL HOGAR JUDÍO Y LAS HISTORIETAS DEL BARRIO

Vilna es principalmente la historia de un barrio judío pobre en este poblado, sus gentes (obreros, artesanos, vendedores ambulantes), del hogar de Rubén (donde hay libros en hebreo, *yiddish*, ruso y polaco), de su vida en el colegio y luego en la Universidad Técnica. Es, usando una nomenclatura más propia de los libros del siglo XIX, una *novela de costumbres*, en la cual se exhiben diversos tipos humanos y muy especialmente *códigos sociales* y culturales ligados a la vida de los judíos en ese centro citadino, que contaba con varios liceos hebreos y en *yiddish*.

Rubén es un judío singular en el barrio: es el hijo del rabino Arie-Leib, que vive en una casa que está conectada físicamente con la sinagoga. Es muy posible que sea más travieso e irresponsable de lo que se espera de un hijo de Arie-Lieb. El rabino vive preocupado de los gastos excesivos (martirizando así a su esposa Hodes). En realidad, lo judío no es presentado desde la lectura e interpretación de textos (cosa que hace cotidianamente Rubén, que aprende a leer fluidamente hebreo), sino aparece incluido naturalmente en el diario vivir, pautado por la rutina del rabino (casamientos en la sinagoga, con el contrato o *ksuve*, procedimientos de mediación en pleitos entre particulares y otros), y la celebración cotidiana de fiestas religiosas, con el registro culinario respectivo. Son espacios identitarios, que sirven a la autoría para agrupar los recuerdos, hacerlos cíclicos, instalándose lúdicamente en ellos, deleitándose con sabores, ritos sociales difíciles de cumplir por la estrechez económica (la compra de ropa, zapatos y gorro para el *Pesaj*), y de paso, repasando el significado de esas fiestas tradicionales y estableciendo una red conceptual; por ejemplo, que *Jánuca* puede ser comparado *Pesaj* y con *Purim*, en cuanto son una celebración de la libertad del pueblo judío.

Nuestro héroe rebasa optimismo ante la vida, siendo el humor una de las comodidades de este espíritu inquieto. El alma judía aparece a través de un grupo de chistes o historietas que escenifican diversos tópicos, siendo el antisemitismo y las preocupaciones por el dinero los más frecuentes. Aquí el dinero tiene que ver con la pobreza (con su escasez) y con el ingenio para hacerlo multiplicarse. Lo asociamos a la sobrevivencia, a la capacidad de lograr una ventaja en una situación difícil. Algunas de estas historietas involucran solo a gente judía, conformando un breviario de la historia oral de una comunidad.

Rescatemos una historia relacionada con negocios informales, cuyo protagonista es el niño Rubén. Podríamos llamarla "El Regateo". Para la compra de un gorro, el niño le pide al rabino 5 *zlotys*; este pretende darle solo 2, pero ante la insistencia de la madre y del hijo, suelta finalmente 4 *zlotys*. Rubén mira varias vitrinas y se decide por la tienda más barata, donde el gorro vale 3,80. Sin embargo, astutamente, le indica al vendedor que no lo comprará porque más allá está a 3,40. Hecho el trato, confiesa que solo cuenta con 3 *zlotys* y obtiene el gorro a ese precio. De vuelta a casa, devuelve al rabino parte del vuelto (sin indicarle su juego, generando sorpresa y admiración en su contenido padre), y él se queda con una comisión (producto de todo el empeño que ha puesto en el asunto). En realidad, todos han ganado (el tendero vendió, el rabino ahorró y el niño quedó con un suplemento para sus gastos). Una lección de ingenio.

VIDA EJEMPLAR

Si *Vilna* es más bien un relato de costumbres evocado por un viejo memorioso del niño que fue, *El inmigrante integrado* es de plano una biografía ejemplar: un comunista chileno, que tiene la singularidad (y la ventaja) de provenir de Vilna (más cercana al soviét), saber *yiddish*, y ser una persona más cerebral y muy bien preparada en términos técnicos. Buen orador, gran estratega, con una capacidad extraordinaria para convencer al otro, un militante aplicado y culto, a quien el diario *El Siglo* y la revista *Principios* le publican artículos de opinión y análisis.

Quizás se podría postular que es un relato algo ingenuo, que apenas presenta fisuras en su configuración valórica. Y sin embargo, hay cierta frescura en esta Vida, un humor blanco que constituye más bien un registro extraño, que relacionamos con la extranjería del autor, una voz cultural que no se coincide enteramente con nuestros sobreentendidos. Su discurso moral y su buena intencionalidad nos remiten a la corriente literaria del *realismo social*, que enfatiza, además del mensaje ideológico, una visión positiva y clara de la vida (lejana de cualquier espíritu kafkiano, para no mencionar a Beckett o Ionesco). Un referencia literaria valiosa para el joven Rubén la constituye *Así se templó el acero*, autobiografía novelada publicada en los años 30 del escritor soviético Nikolai Ostrovski, donde ve "un valor educativo para muchas generaciones de jóvenes revolucionarios en el mundo entero. El personaje es un modelo ideal..." (I, 217). Este es el marco desde el cual entendemos esta afirmación de nuestro héroe: "Creo que [el arte] debe contener un mensaje positivo, que tienda a elevar el espíritu del lector, que arroje luz sobre la vida y despierte una esperanza en la posibilidad de producir cambios para mejorarla y hacerla más bella" (II, 107).

LA CUESTIÓN JUDÍA EN AMORES CONGRUENTES: MARXISMO O SIONISMO

Un tema central del libro que combina cuestiones políticas y personales/familiares, y que marcan la vida de Rubén, dice relación con la lucha entre marxistas y sionistas por la cuestión judía. El gran tema, al menos hasta la formación del

Estado de Israel en 1948, es qué deben hacer los judíos: privilegiar en su lucha la formación de un Estado judío en Eretz-Israel, la máxima y esencial reivindicación sionista, o bien, luchar por el socialismo en todo el mundo, pues solo en este tipo de sociedad se acabará la discriminación contra los judíos, y estos podrán preservar y desarrollar libremente su cultura. Rubén se encuentra inequívocamente entre estos últimos, el socialismo que liberará a los judíos es en verdad una de las grandes motivaciones de su quehacer político. Es ahí donde ve que convergen sus ideales marxistas y su amor al pueblo judío que pertenece (dos de sus amores congruentes). En la visión de Rubén se trata de posiciones antagónicas imposibles de reconciliar: “El marxismo y el sionismo no se combinan, sino se excluyen mutuamente como el agua y el fuego. El agua sionista apaga el fuego marxista, como el fuego marxista seca el agua sionista” (I, 227).

Desde muy joven, a Rubén el sionismo “le repele” (I, 195), y ve en él lo que denomina “nacionalismo burgués”; es decir, la ideología de la elite judía europeo-oriental, que le interesa por sobre todo resolver el problema de su pueblo en la tierra prometida, desentendiéndose de los sufrimientos de las mayorías, judías y no judías. Rubén le critica a los sionistas, entre otras cosas, privilegiar el idioma hebreo, cuando el lenguaje del pueblo judío en Europa del Este y de sus principales escritores era el *yiddish*⁵.

Rubén piensa que Eretz-Israel no puede ser una solución para todo el pueblo judío, sino para una minoría (como en efecto ocurrió), y que la cuestión permanecerá presente en el resto del mundo donde vive la mayoría del pueblo de Moisés, y la única solución para este es el socialismo. A sus ojos, la Unión Soviética es el modelo a seguir, pues allí el antisemitismo es un delito castigado por la ley y se ha puesto fin a los *pogroms*, y es posible el “desarrollo de la cultura [judía] nacional” (II, 53). Rubén no habla de la vida de los judíos en otros países de Occidente (sobre todo EE.UU. y Argentina), y no se cuestiona, en ese momento, acerca del antisemitismo aún reinante en la URSS después de la revolución. Al tratar el tema de la purgas de Stalin en los años 30, que tuvieron claros sesgos antisemitas, el tema queda solo como una cuestión no resuelta que requiere mayor información, de discrepancias políticas interbolcheviques, sin connotaciones que toquen la cuestión judía. No obstante, ya pasados los años, a través de la voz de su hermano Avrom, sabemos que Rubén “condenó enérgicamente el asesinato de los escritores judíos en la Unión Soviética y, con mucho dramatismo, calificó el suceso como una tragedia para el sector progresista judío” (II, 287). Producto de su idealismo, piensa su hermano, no creyó que aquello podía pasar bajo el socialismo.

⁵ Al respecto, véase I, 206; y II, 139-40. Cabe señalar que, posteriormente, al formarse el Estado de Israel, un triunfo de la postura sionista post Holocausto, el hebreo se instaló como el idioma oficial de la nueva nación, comandada hasta los años 70 por sionistas *eskenazi*. La creación de Israel dará lugar a una pulla de su hermano Elie, quien les dice a Susana y Rubén: “—Así que están celebrando el triunfo sionista, ¿no?”, a lo que responde Rubén: “Estamos celebrando la liberación de los judíos de Israel del yugo imperialista inglés y la conquista del derecho a autogobernarse” (II, 188).

Pero la tensión marxismo/sionismo no solo afecta a Rubén por cuestiones ideológicas. El dilema se le ha presentado y afectado su vida más íntima. Su primer gran amor en Vilna, Tanie, pertenece a la Hashomer Hatzair, organización mundial juvenil de sionistas de izquierda. Ella, siguiendo sus principios, tiene como meta emigrar a Palestina. Por más que Rubén lo intenta, Tanie no desiste de su objetivo. Y es en relación a Tanie que encontramos uno de los comentarios de Rubén joven curiosos del libro: “—En realidad ella es demasiado bonita. Eso frena su desarrollo intelectual, su personalidad” (235). ¿Qué entender de estas palabras? Aparentemente, se trata de una justificación por adelantado, frente a una joven mujer que no cedió en sus ideales sionistas, a quien él mira con condescendencia. Su opinión en esos años mozos sobre la gente del Hashomer Hatzair era la siguiente:

“Me agradan mucho. Tienes con quien conversar y son de buena pasta humana. Siempre apreció a la gente del Hashomer Hatzair. En su mayoría son idealistas bien intencionados, íntegros, honestos y dispuestos a sacrificarse por su ideal. Al fin y al cabo, los elementos más preparados y consecuentes dejan el Hashomer, se integran al movimiento revolucionario y resultan excelentes cuadros...” (1, 233).

Tanie no sacrificó su ideal, lo sacrificó a él, generándole su primer fracaso amoroso, del cual Rubén sacaría una gran enseñanza. Pues en Chile, unos años después, la historia se repetiría, esta vez con Susana, integrante de la versión local del mismo Hashomer Hatzair, y con el mismo proyecto y dilema. Pero en esta ocasión Rubén ganó la partida: logró que su nuevo amor renunciara a sus ideales sionistas, desencantada, y se transformara en la que llegaría a ser la esposa de toda su vida y la madre de sus hijos.

UNA EXPERIENCIA DIASPÓRICA

La experiencia de vida de este inmigrante y su familia representa en muchos sentidos un caso emblemático de la diáspora judía del siglo xx. Hijo menor dentro de diez hermanos y hermanas, Rubén y la mayoría de los descendientes de Hodes y el rabino Arie-Leib abandonan Vilna. La causa es el antisemitismo reinante en Polonia. Los hermanos emigran a Lituania, a Canadá, a Argentina y Chile. El hermano mayor Avrom es el que se embarca a América del Sur en los años 20, siguiendo el típico patrón de los muchos judíos de Europa del Este en esos años, atrayendo primero a Elie, y luego a Rubén. Ruth y Fanie, en cambio, parten a Canadá, en una decisión que medio siglo después le ayudará a abrir las puertas al mismo Rubén y su familia en Toronto cuando deciden abandonar Chile en la época de la dictadura. Elie sale de Polonia en el periodo de entreguerras para no enfrentar una experiencia traumática para los jóvenes judíos polacos: el servicio militar dentro de un ejército que Rubén califica de “semifascista”. Él mismo, sin embargo, tiene una experiencia muy diferente.

Se involucra en actividades políticas de izquierda y de rechazo a la discriminación y segregación de los judíos, y para evitar una condena de cárcel de dos años, decide partir a Lituania.

En su mente se va formando la convicción de que la lucha por el socialismo y el respeto a los derechos del pueblo judío están íntimamente relacionados. La salida de Lituania hacia Chile está determinada por otros factores: sin otorgársele la nacionalidad, o al menos la posibilidad de residencia, no puede ni continuar sus estudios ni trabajar. Se convierte en consecuencia en un apátrida, como le estampan las autoridades lituanas en su pasaporte, y viaja a Chile.

En este país tiene la posibilidad de reencontrarse con sus hermanos, quienes le insisten en que no hay antisemitismo, y que incluso los chilenos no saben muy bien de qué se trata eso de ser judío. Rubén realiza en consecuencia su segunda emigración, la que resultará duradera. Durante treinta y cinco años vive en Chile (1939-1975), hasta que una vez más debe partir, esta vez a Canadá. Si en sus primeras diásporas estuvo presente como problema su condición de judío, en este nuevo exilio lo determinante es la condición comunista de él y su familia (una diáspora política latinoamericana). Opta por no sufrir más *in situ* la experiencia de la dictadura militar chilena –ya estuvo detenido, al igual que dos de sus hijos y el yerno–, y teme por sus descendientes inexpertos en política. Además, rechaza la posibilidad de una familia dividida. De hecho, tres de los hijos comparten el exilio canadiense.

CONGRUENCIAS Y TENSIONES

La autoría concilia sus amores de un modo congruente, enunciando “el amor al pueblo judío y su rica cultura”, “el amor a la justicia social”, “el amor a Chile” y el amor a su esposa Susana y sus hijos (II, 284). El mandato de justicia social no se refiere, por cierto, solo al comunismo, sino que es también una tradición noble judía, junto al anhelo de vivir en paz. Judío de Vilna, chileno por adopción, internacionalista. Las tensiones entre ciudadanía y nación, sionismo y marxismo, comunismo y religión, familia y política e, incluso, entre migrante e inmigrante, se resuelven pacíficamente en esta novela autobiográfica, donde el autor juega a hacer converger las divergencias. Es como si Rubén se viese a sí mismo como un hombre de una pieza.

Pero la vida lo enfrentó a dilemas difíciles de resolver. Ya vimos en el apartado sobre la cuestión judía la tensión marxismo/sionismo que afectó a Rubén en relación a judaísmo, política y su vida amorosa. Por su parte, la diáspora de Rubén a Canadá muestra el dilema entre familia y política en época de dictadura. Su condición de padre/esposo, chileno y comunista entran en cierta tensión, y su elección es la familia (su unidad y seguridad, una vida “normal”), y luego la política en Chile, pues el exilio será pasajero (en ese momento, la militancia significaba la clandestinidad, el consiguiente riesgo de una nueva detención, la amenaza de la tortura y la muerte).

Rubén al fin nos aparece como un ser humano que desde su condición de judío y comunista le tocó vivir un siglo marcado por opciones radicales difíciles de soslayar. Y al final, eligió siempre la vida para él y sus seres queridos, a pesar de los dilemas envueltos. El pueblo de pertenencia, su propia experiencia dolorosa de desarraigo y separación que vivió con sus padres y hermanos, y el Holocausto, donde perdió parte importante de su familia, le enseñarían lo importante que era por sobre todas las cosas vivir en libertad.

COLOFÓN COMPARATIVO

A pesar de pertenecer a la misma generación y de las evidentes cercanías biográficas y temáticas, Berman, Szmulewicz y Peliowski también se distancian es una serie de aspectos que vale la pena resaltar. Las diferencias dicen relación con la edad en que publicaron sus textos y, en consecuencia, las épocas que cubren sus narraciones; las razones que los llevaron a abandonar su tierra natal; sus relaciones con lo judío y su forma de integración a la sociedad chilena; y los grados y modos en que opera o cede la autocensura en sus novelas autobiográficas.

Respecto de lo primero, es claro que se hacen cargo y dan a conocer una parte muy disímil de sus vidas. Así, mientras contamos con un relato integral en el caso de Peliowski, de Berman y Szmulewicz solo conocemos los pormenores de la primera parte de su devenir. Sin duda, esto pone un límite a nuestra lectura comparativa, límite que debe ser tenido en consideración al leer estas últimas líneas.

Hablemos de los lugares de origen. Acaso por ser lugares de infancia y juventud, estas localidades –Vilna, Podolia, más un pueblo innominado– son recreadas fundamentalmente desde el espacio cotidiano del hogar judío, situado en un barrio también judío, donde la vida cotidiana está naturalmente regida por el calendario de celebraciones y usos y costumbres propios de los judíos. Evocación gozosamente regresiva en Peliowski, quien siendo ya mayor regresa a Vilna reconociéndola como su lugar natal; y triste y distanciada en Szmulewicz, quien en ese pueblo innominado de Polonia se sintió, como todos los suyos, un *huésped eterno*. Berman, quien abandona Podolia a los siete años, tiene una mirada juguetona, desaprensiva y afectuosamente paródica sobre su comunidad, como si no quisiera dañarla.

Aun cuando es claro en las tres novelas que los judíos ocupan un espacio delimitado de la ciudad (aunque esto no es tan marcado en Berman, que insiste en la armonía de cristianos y hebreos en el lugar de origen), en *Un niño nació judío* solo se bosqueja una cartografía, donde este barrio aparece despegado del resto del espacio citadino, situándose al otro lado del río. Es, entonces, un espacio segregado, un ghetto, en un pueblo al cual no se le quiere dar nombre y que se sitúa al margen del flujo vital, desplazado del origen. En *Amores congruentes*, por el contrario, a pesar del prejuicio contra los judíos (que se hace sentir cuando Rubén, el pequeño gran héroe, abandona el barrio y se integra

al liceo y luego a la Escuela Técnica), el espacio natal es simplemente el barrio judío, y todo el derredor (incluidos el país y las demás naciones) se ajustará a sus amores congruentes.

En cuanto a los motivos de salida de Europa del Este, en Berman el énfasis está puesto en el tema de la guerra y las malas condiciones de vida, restándole relevancia al hecho de ser judío y sufrir discriminaciones y persecución. Szmulewicz se hace cargo de este problema, lo coloca como una seria limitación para desarrollar una vida plena, y dota además a su héroe de un fuerte sesgo individualista y artístico que lo lleva como un soñador a buscar el ancho mundo como espacio de realización. El protagonista de Peliowski lucha desde su misma Vilna natal contra el antisemitismo, y paga el precio de un primer y corto exilio en Lituania por su compromiso. Allí se topa con restricciones de estudio y trabajo, las amenazas de una guerra que se avecina, y entonces decide partir.

Berman en su novela, no así en su vida real posterior, aparece hasta el término de sus estudios universitarios como un observador, desapegado del país de acogida. Es extremadamente cauteloso en el trato de la cuestión judía, como si quisiera pasar desapercibido (pareciera que fuera él y no el Josef de Szmulewicz quien aprendió de El Holgazán), y la colectividad israelita en Chile es su espacio vital y de identidad. Mira al mundo y al país de manera crítica, espacios paradójicos de realidades que no logra comprender del todo. Pero luego, en la vida real, se integrará como médico y político, y mantendrá en Chile su identidad judía originaria. Szmulewicz, en cambio, aparece luego de la adolescencia como el más lejano a lo judío, espacio que abandona desde su misma ciudad innominada, y lo sustituye por una militancia comunista algo incómoda para alguien dado a fantasear y un tanto egocéntrico. Y respecto de Chile, solo podemos emitir opinión a partir del gesto de publicar en castellano su historia previa, un intento de integrarse dentro de la sociedad nacional como artista e intelectual, labor que continuará desarrollando el resto de su vida. Peliowski es quien desde joven busca hacer converger sus identidades –judío, comunista polaco y luego chileno–, donde la tríada pueblo, nación e ideología se potencia tras los ideales de igualdad, justicia social y tolerancia, ya sea en Polonia o Chile. Lo judío ocupará siempre un lugar central, es su cultura ancestral, y su ideario comunista le proveerá el complemento para una lucha nacional e internacional destinada a que los judíos, junto a los demás desheredados, puedan encontrar un espacio de acogida en cualquier parte del mundo.

Pielowski escribe una *biografía ejemplar*, resolviendo las contradicciones de la vida (nación, religión, política y amor) desde la operación geométrica de la congruencia. A la inversa, Berman exagera los descalses entre las naciones, los credos e, incluso, entre las cosas y sus nombres (recordemos su Anatomía Social), tornando la existencia humana en una paradoja. Dos formas distintas de lidiar con el mundo. Szmulewicz, por su lado, ensaya una *biografía emotiva* (así denominó años más tarde a sus trabajos sobre los grandes poetas chilenos), que desvía el prejuicio, decantándolo, para finalmente quedarse con la cifra

poética del individuo. De algún modo, tanto la congruencia como la paradoja son estructuras de adecuación, condicionadas por el antisemitismo.

¿Qué marcas formales judías existen en los modos de contar en estos relatos? Está el humor blanco, magistralmente expuesto en Berman (junto al desenfado de sus *cantinfladas*, sus juegos disparatados con el lenguaje para transformar la vida en una farsa). Están las diatribas teológicas semiserias de Szmulewicz (a través de la figura del Maguid de las calles, opuesta y complementaria a la del rabino de la sinagoga). Y finalmente, las historietas que recrean (en realidad, actúan) el espíritu festivo del barrio judío pobre de Vilna, evocado con ingeniosa chispa más de sesenta años después por Pielowski, niño travieso desde siempre.

¿Qué se revela y qué se calla o torsiona? ¿Qué relación tienen estas aperturas y fugas con el hecho de ser judío? El héroe de Berman aparece ante nuestros ojos como un crítico implacable del orden mundial y nacional de las primeras décadas del siglo XX pero, a pesar de su fuerte lazo de identidad, opta por evitar la controversia desde su condición hebrea: le baja el perfil conflictivo en *Paradojas* a todo aquello que tense las relaciones entre judíos y no judíos, ya sea en su Podolia natal o en su Chile de adopción. Como inmigrante reciente, en un país inestable y represivo donde se suceden golpes de estado, evita exponerse del todo; así, su ideario socialista lo disfraza tras un discurso antibélico y antiautoritario.

El Josef de Szmulewicz nos muestra una faceta diferente en al menos un sentido en relación al Rubén de Berman. Destaca por su capacidad de retratarse levantando inhibiciones, es autocrítico, mostrándose como un personaje que expone debilidades y contradicciones íntimas. En este aspecto la autocensura cede, pero esta aparece de otras formas. ¿A qué se debe? Josef aprende de El Holgazán acerca del mecanismo de sobrevivencia apropiado para los judíos: la gulliverización. A lo que el Maguid le agrega una segunda enseñanza: el supuesto pueblo elegido al que pertenece, opera en una dirección compleja, pues en realidad el profeta los llevó desde una esclavitud externa a una interior: la libertad se paga con cadenas del alma (los diez mandamientos). Aunque Szmulewicz no lo explicita, el judaísmo se va diluyendo del horizonte mental y emotivo del joven Josef, pero la marca permanece. Sabe por formación y vivencias que debe ser cuidadoso, porque judío es un “vocablo agudo como una lanza”. En *Un niño nació judío* se soslaya la experiencia chilena, aun cuando transcurrió una década entre la llegada de Szmulewicz a Chile y el momento de su publicación. A modo de hipótesis, es dable pensar que prefirió no meterse en camisa de once varas en la difícil década de los años 30 (es como si El Holgazán, “el hombre del saco” ya en Chile, le hubiese vuelto a soplar: *hazte chiquitito*).

El Rubén de Peliowski, quien fue testigo de casi todo el siglo XX, es en cambio más frontal: es un revolucionario que da la cara hasta que la realidad y la lectura que hace de ella le impongan un límite. Porta su judaísmo con orgullo, y no le teme a la controversia, ni siquiera desde una posición minoritaria

entre su gente: en la discusión entre judíos comunistas y sionistas toma abierto partido. Leemos que una eventual autocensura por ser judío (y marxista) no es su problema, sino que sus dilemas tienen que ver con cómo hacer converger sus amores frente a las contradicciones que encarnan. Y en esto intuimos que la experiencia del pueblo judío le enseñó una clave para saber cómo actuar cuando entran en tensión. Heredero de su tradición, recibió él y los suyos bajo el liderazgo de Moisés el don sagrado de la vida en libertad, y se la defiende con entereza e inteligencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Ciro Alegría. "Prólogo", en *Un niño nació judío*. Empresa Editora Zig-Zag: Santiago de Chile, 1940, pp. 9-14.
- Natalio Berman. *Paradojas*. Editorial Nascimento: Santiago de Chile, 1932.
- . "Biografía", en http://www.bcn.cl/pags/biografias/detalle_par.php?id=1966
- Alfonso Calderón. "Prólogo", en *Amores congruentes (Vilna)*. Ediciones Rumbos: Santiago de Chile, 1994, pp. 9-10.
- Jules Chametzky. "Jewish Humor". University of Massachusetts Amherst, en <http://www.umass.edu/judaic/anniversaryvolume/articles/15-C3-Chametzky.pdf>
- Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Kafka: Por una literatura menor*. Ediciones Era: México, 1978.
- Phillipe Lejeune. "El pacto autobiográfico", en *La autobiografía y sus problemas teóricos: Estudios de investigación documental*. Suplementos Anthropos 29, Monografías Temáticas, diciembre de 1991, pp. 47-61.
- Beinish Peliowski. *Amores congruentes (Vilna)*. Ediciones Rumbos: Santiago de Chile, 1994.
- . *Amores congruentes (El inmigrante integrado)*. Frasis editores: Santiago de Chile, 2005.
- J. Rebolledo. "Memorias de Beinish Peliowski: Un inmigrante integrado", en <http://www.letrasdechile.cl/modules.php?name=News&file=article&sid=1032>
- Luis Sánchez L. "Sacándole la punta al lápiz", *Las Últimas Noticias* (29/7/1990).
- Efraín Szmulewicz. *Un niño nació judío*. Empresa Editora Zig-Zag: Santiago de Chile, 1940.

No es difícil sostener la extraordinaria superioridad *cuantitativa* del poema 20 sobre otras obras en lengua española: por el número de personas que pueden repetir de memoria varios de sus versos, sobre todo los iniciales; por su frecuencia en los programas educativos de colegios y universidades a lo largo del continente; por su presencia real en el espacio de nuestros conocimientos personales y de nuestra cultura general y, en fin, por el enorme número de ediciones –legales e ilegales– que han visto los *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, donde esa célebre poesía apareció por primera vez, en 1924¹.

¿Por qué ha sido esto así? ¿Qué es lo que estos 32 versos dicen como para haberse quedado impresos en la mente o en el alma de millones de personas? ¿Cómo es que dicen lo que dicen? Se propone aquí una lectura y explicación del poema apoyadas en consideraciones léxicas y sintácticas, relativamente detalladas, para tratar de visualizar y precisar los mecanismos sobre los cuales se basa su aceptada magia. He aquí, pues, el poema y luego un comentario verso a verso.

Poema 20

- 1 *Puedo escribir los versos más tristes esta noche.
Escribir, por ejemplo: “la noche está estrellada,
y tiritan, azules, los astros a lo lejos”.*

El viento de la noche gira en el cielo y canta.

- 5 *Puedo escribir los versos más tristes esta noche.
Yo la quise, y a veces ella también me quiso.*

*En las noches como ésta la tuve entre mis brazos.
La besé tantas veces bajo el cielo infinito.*

Ella me quiso, a veces yo también la quería.

- 10 *Cómo no haber amado sus grandes ojos fijos.*

*Puedo escribir los versos más tristes esta noche.
Pensar que no la tengo. Sentir que la he perdido.*

*Oír la noche inmensa, más inmensa sin ella.
Y el verso cae al alma como al pasto el rocío.*

* Universidad Nacional, Costa Rica.

¹ Pablo Neruda, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1924).

- 15 *Qué importa que mi amor no pudiera guardarla.
La noche está estrellada y ella no está conmigo*

*Eso es todo. A lo lejos alguien canta. A lo lejos.
Mi alma no se contenta con haberla perdido.*

- 20 *Como para acercarla mi mirada la busca.
Mi corazón la busca, y ella no está conmigo.*

*La misma noche que hace blanquear los mismos árboles.
Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos.*

*Ya no la quiero, es cierto, pero cuánto la quise.
Mi voz buscaba el viento para tocar su oído.*

- 25 *De otro. Será de otro. Como antes de mis besos.
Su voz, su cuerpo claro. Sus ojos infinitos.*

*Ya no la quiero, es cierto, pero tal vez la quiero.
Es tan corto el amor, y es tan largo el olvido.*

- 30 *Porque en noches como ésta la tuve entre mis brazos,
mi alma no se contenta con haberla perdido.*

*Aunque éste sea el último dolor que ella me causa,
y éstos sean los últimos versos que yo le escribo.*

Verso 1. El poema comienza con un rasgo sintáctico sugestivo: uso del sujeto atenuado: el yo (implícito en el sujeto desinencial “puedo”) está ausente, esto para que aparezca de primero la función verbal, un hacer para el cual tiene y siente ahora la facultad, “puedo escribir”; así “el sentimiento inicial busca objetivarse en estructuras reconocibles, existentes, comprobables”². El adverbio comparativo “más” aumenta la idea del sentimiento que embarga a ese yo y sitúa el tono general del poema: la tristeza. También aquí se enuncia el tiempo interno de la obra: “esta noche”, lapso durante el cual se desarrolla lo dicho en el poema.

2. Se reitera el verbo “escribir”, aclarándose así que este yo es un poeta: escribe versos. La forma adverbial “por ejemplo” introduce un tono de vacilación que domina en la obra: como si esos versos citados fuesen solo una entre otras opciones de textos. Las comillas indicarían que estos versos provienen citados

² Frase de Amado Alonso en su análisis de este poema: *Poesía y estilo de Pablo Neruda. Interpretación de una poesía hermética*. 4a. ed. (Buenos Aires: Sudamericana, 1968), 76.

de otro autor, pero ya veremos que esto es solo un recurso escritural, pues son propios del poeta.

3. Aquí, al final, aparece como parte de la seudocita la expresión “a lo lejos”, la que se vuelve a emplear, esta vez como propia, en el v. 17, dos veces. Del mismo modo, volverá a emplear la frase “la noche está estrellada”, en apariencia citada de otro texto, en el v. 16. Por la duplicación de estas supuestas citas, en la segunda ocasión sin comillas, se deduce que el texto es, pues, propio, y advierte que ese *yo* no va a escribir de los astros que tiritan en la lejanía, o de lo externo, sino de lo interno, de su tristeza, de su alma, y de su nostalgia.

4. Verso de aspecto autónomo, suelto, no pareado, como todos los otros del poema, salvo el primero; independiente también en su sentido, donde la personificación de una noche dinámica, cuyo viento “gira” y “canta”, reafirma el tiempo del poema, y de un ámbito nocturno en movimiento: los astros tiritan, como los recuerdos y las añoranzas.

5. Verso idéntico al primero; como para corroborar la determinación del *yo* a escribir de su dolor y, por el verso que sigue, de una pérdida. Ahora no hay comillas. Se vuelve a repetir igual en el v. 11. Nótese que el tiempo presente del verbo auxiliar “puedo” se reafirma con la frase pronominal “esta noche”, es decir, ahora, ahora mismo, estoy en capacidad de ponerme a escribir. La repetición de un verso sin variación, y fuera del modo tradicional del estribillo, refleja cierta voluntad vanguardista en el diseño que el joven poeta va a imprimir a su obra.

6. Aparece aquí el sujeto explícito del poema; un “yo”, quien enuncia lo dicho frente a un “ella”, como contraparte del sujeto. El doble uso del pretérito perfecto del verbo “querer” sitúa la relación amorosa en un tiempo pasado y concluido para esos hechos: la repetición del mismo verbo en la frase es, además, eufónica, suena bien y, además, “querer” no es tan formal como “amar”. Es en este verso que aparece la locución “a veces”, para expresar inconstancia, duda, ambivalencia, como nexo entre el *yo* y el *ella*; esta expresión aparece otra vez más en el v. 9, afianzando uno de sus significados más provocativos: expresar la eterna duda que ronda en torno al sentimiento amoroso.

7. Otra vez se marca el ámbito nocturno, y ahora, gracias al plural de “noches” se crea la idea de rutina, de repetición de ese encuentro dichoso en el pasado, implícito en la expresión corriente de cariño y posesión “la tuve entre mis brazos”; expresión corriente acaso para no caer en el lenguaje grandilocuente que el poema evita con rigor: nótese que en todos los 32 versos no hay ninguna palabra que necesitemos buscar en el diccionario. Esa expresión tan del español cotidiano despliega mucho del sentido profundo del poema y de su embrujo: expresar la dinámica del amor con un lenguaje sencillo, de todos los días, claramente comprensible.

8. El recuerdo carnal de ella se acentúa y se precisa el beso como el acto de encuentro de los amantes; encuentro frecuente: “tantas veces”; además, el adjetivo “infinito”, pareciera extender el significado pleno e ilimitado de ese acto y de ese lugar dichosos.

9. Pero, al recuerdo gozoso de los dos versos anteriores, se vuelve a proponer un final ("la besé", en pretérito perfecto) y la duda: "a veces", repitiendo la expresión "veces" en dos sentidos opuestos. En la redacción de este verso se emplean casi las mismas palabras que en el v. 6, sin embargo, nótese la inversión: "ella" es ahora primero y "yo" en segundo lugar, pero con el verbo querer en pretérito imperfecto, como si su acción, su querer, fuera más duradero.

Desde aquí se inicia la idea de una crisis inevitable entre estos amantes y, en lo formal, se impone como necesaria la lectura vertical del poema: correspondencias de sentido de arriba hacia abajo, y no solo horizontales, contribuyen enriqueciendo el diseño general e intensifican lo expuesto en la totalidad del poema.

10. El "cómo" exclamativo y la frase verbal que sigue introducen una suerte de explicación o justificación para sí mismo: el poeta aduce una razón para su amor: "sus grandes ojos fijos"; la doble adjetivación –y la sonoridad de la doble *j* intervocálica–, hace pasar casi desapercibida la fuerza de la sinécdoque implícita en el verbo "amar": sus ojos por ella toda. El adjetivo "fijo-a" es poco frecuente para "ojo-s", salvo cuando se refiere a una mirada difunta o muy resuelta y segura, por ello "fijos" solo parece utilizado aquí para apoyar la eufonía de una rima muy particular: *ojos / fijos*

11. Idéntico a los vv. 1 y 5, reafirmando la voluntad de diseño del poeta y su urgencia por expresar en la escritura de una poesía, y ahora mismo, su dolor. Esta noche se ha llenado de recuerdos y la inspiración creativa le acosa: le urge concretar este sentimiento.

12. Magnífico y muy significativo verso porque contrapone dos procesos internos básicos del ser humano: pensar y sentir; el primero es racional y conduce al poeta a una reflexión neutra: "no la tengo" a ella; pero el segundo expresa un proceso afectivo, de dolor y nostalgia: "la he perdido". Este armónico alejandrino expone el balance de los dos procesos medido en dos hemistiquios de 7 sílabas cada uno, separados por el punto seguido, con idéntica sintaxis de verbo en infinitivo (ambos verbos bisílabos) y frase relativa con verbos antónimos al final de cada hemistiquio: tener / perder, expresando también la naturaleza dinámica y conflictiva del amor.

13. De nuevo ocurre el balance sutil del alejandrino en dos hemistiquios perfectos separados por coma; el recurso de la repetición se hace ya muy notorio en el poema, sea vertical ("a veces") u horizontal: "inmensa", "más inmensa"; el sustantivo "noche", el más repetido del poema, aparece aquí por séptima vez. La reiteración de "noche inmensa" con el uso del aumentativo "más" subraya la enormidad del espacio, y servirá también para expresar el abandono y el desamparo de este poeta solitario en medio de la oscuridad interminable, como si se fundiera él con la naturaleza, gracias a una sutil sinestesia según la cual el poeta no contempla la noche, sino que la oye, tal vez en su silencio, en su soledad: ambos espacios inhabitados³.

³ En el Neruda de juventud la palabra "noche" está particularmente valorizada, es decir, "la rodea una franja de valores situados más allá de los límites de la situación verbal particular que

14. Un símil para expresar una idea de alivio, de un alivio natural: así como el rocío nocturno riega el pasto, el verso riega el alma sedienta de consuelo; pero el poeta emplea el verbo "caer", es decir, la poesía ocurre como algo inesperado, accidental. Gracias a la conjunción "y" que inicia el verso, este se une al anterior, a pesar del punto, para proponer toda esa frase como algo derivado de la noche inmensa, donde también el poeta encuentra una suerte de alivio natural al ir concibiendo sus versos, reafirmando su fusión con lo externo: él se percibe como otro elemento de la naturaleza.

15. Todo el verso es una exclamación atenuada –por la falta de los signos exclamativos–, expresión de la resignación de este hablante que hoy la sabe distante y sin su resguardo. Pareciera aceptar sin más ("qué importa") el hecho de la pérdida, que su afecto fue incapaz de retenerla a su lado.

16. Dos categóricas frases de 7 sílabas cada una, separadas aunque unidas por la "y", componen este alejandrino y describen algo externo y algo interno: para reafirmar lo externo repite del v. 2 "la noche estrellada", el escenario del poema; al tiempo que confirma la separación de los amantes. El uso del verbo "estar" para ambas frases –las dos con sujeto femenino– corrobora el deseo de sencillez y precisión expresiva del poeta: con él describe el estado de la noche –lo externo– y su condición presente, la soledad –lo interno–. Y es lo interno lo que más le concierne al poeta, de esto es de lo que necesita escribir, no importa que tiriten "azules los astros a lo lejos".

17. Ahora, en la mitad del poema, alcanza una suerte de conclusión de su estado, en tres frases breves: la primera corriente y categórica: "eso es todo", asegurándose que no precisa de más explicaciones. En la segunda vuelve a oír el mundo externo: a la distancia el canto de alguna persona, pero el poeta sufriente apenas ha tenido atención para otra cosa que no sea su dolor; "en la lejanía resuena el sentimiento de ausencia", afirma en su análisis Amado Alonso, por eso en la tercera frase se duplica la noción de retiro con esta sencilla forma adverbial, "a lo lejos", que utiliza aquí por tercera vez en el poema, en su búsqueda de repeticiones significativas, como si el poeta estuviera distante de todo lo exterior a él, centrado en sí mismo.

18. La conclusión se vuelve ahora interna: al alma triste del poeta –lo más íntimo suyo– se culpa por esa ausencia: no solo ella se fue, sino que él la ha perdido, como consecuencia de su hacer; su amor no supo guardarla. Otra vez, en lectura vertical, se alude a la agónica oposición entre perder y guardar.

19. Se introduce aquí un cambio en la actitud del hablante: se propone una acción de búsqueda física, de aproximación –"acercarla"–, pero ella no parece estar hacia afuera, en cuanto alcanza su mirada,

la implica, franja que se extiende, como aura más o menos extensa, más o menos luminosa, en torno a aquel núcleo que constituye su sentido". Así, "noche" pareciera significar también, en este Neruda, soledad, inspiración, recuerdo, caricias. La cita es de un artículo de Pierre Guiraud, "El campo estilístico del *abismo* de Baudelaire", *Tres enfoques de la literatura*. Trad. de Marcelo Pérez Rivas (Buenos Aires: Carlos Pérez Editor, 1969), 40-41.

20. ni está hacia adentro, en lo que abarca su corazón. Otra vez un verbo sencillo "buscar", pero repetido es más enfático; y la frase de *ritornello* "y ella no está conmigo" se impone por segunda vez, casi al modo de un grave tema musical –antes en el v. 16–, como final de verso y cierre de idea. La armónica organización de las repeticiones y series anafóricas habrán ido marcando su efecto indeleble en el lector⁴.

21. En esta imagen simple de tiempo y espacio se lee otro rasgo del escenario, casi en paradoja: era aquí donde se encontraba con ella, en noches de luna llena, bajo estos árboles, que la luz lunar otra vez deja ver. Pero como si todo volviera al presente, todo está ahora igual: la noche "misma", los árboles, "mismos", cual si el hablante se mirara en un espejo oscurecido donde solo ella falta.

22. El yo y el ella se expresan ahora en un "nosotros"; pero no de unión sino de distancia; distancia en el tiempo –"los de entonces"– y en el modo de ser –"ya no somos"–. El reiterado empleo de una palabra (tres veces "mismo" como adjetivo en dos versos) muestra la definida voluntad de énfasis que la repetición propone. Repetición gracias a la cual este poema en verso libre, sin rimas finales, se va grabando en la memoria, en la retina del lector, para hacerle llegar su mensaje sin equívocos⁵.

23. Como en el v. 6, se vuelve a emplear dos veces el verbo "querer", pero aquí en presente y en primera persona; la forma adverbial "ya no" duplica la negación, aumentada por la frase "es cierto"; sin embargo ese "pero" –conjunción adversativa, al adversar parece anular en parte lo antes dicho– sugiere que la negativa no es tan clara, es decir, es otra vez la expresión de la vacilación. Esta segunda forma del verbo "querer" está en pasado, en un pretérito ya finito. El sentido del verso abre un abismo entre un antes de mucho amor –"cuánto"– y un ahora de resignación y de duda: "ya no".

24. Recuerda la práctica de acercamiento dicha en los vv. 19 y 20, pero antes, entonces, eso funcionaba, pues este verso es una afirmación directa, "para tocar", no está la duda del "como para" del v. 19. Este "viento" es el mismo del v. 4, pero el que antes era solo parte del escenario de la naturaleza, es ahora vehículo entre él y ella.

⁴ "La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla: esta célebre tesis de Hume nos lleva al centro de un problema. ¿Cómo es posible que la repetición cambie algo en el caso o en el elemento que se repite, puesto que implica, de derecho, una perfecta independencia de cada presentación?" Interesantes reflexiones de este tipo, aunque más sobre los alcances y significados profundos de la repetición como acto del pensamiento que como acto estético, se hallan en el estudio de Gilles Deleuze *Diferencia y repetición*. Trad. de María Silva Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 119.

⁵ "Basta con definir el texto como artístico para que entre en juego la presunción acerca de la significación de todas las ordenaciones existentes. En este caso, ninguna de las repeticiones se presentará como casual respecto a la estructura. Partiendo de esto, la clasificación de las repeticiones se convierte en una de las características determinantes de la estructura del texto". Reflexiones muy apropiadas para este caso, y sobre la lírica, se hallan en el capítulo "El principio de repetición" del libro de Yuri M. Lotman *Estructura del texto artístico*. Trad. de Victoriano Imbert (Madrid: Ediciones Istmo, 1988), 137.

Interesa aquí puntualizar el procedimiento según el cual en el poema se van creando las figuras de los dos amantes por medio de sinécdoques variadas, es decir, la parte por el todo, y esto con un fin de síntesis de lenguaje y precisión expositiva: ella es "grandes ojos fijos", "su oído", y en el v. 26, el más detallado, ella es "voz", "cuerpo claro", "ojos infinitos". Él, a lo largo del poema, es brazos, voz, mirada, corazón, alma.

25. Verso de tres frases breves, como el v. 17, donde reaparece el gran tema de la duda del amante, ya insinuado en los vv. 6-9-18-23-27 y 30; se concreta aquí en la virtual amenaza de un nuevo ser: "de otro", y en la presunción descarnada del hablante reafirmada con otra aseveración breve y cortante: "Será de otro". El paso del tiempo hará el proceso inevitable: "antes" de mis besos; pero en el mañana implacable (verbo en futuro) toda ella será de otro.

26. Serie descriptiva, por partes, de la amada; el empleo del adjetivo posesivo "su" tres veces confirma la voluntad anafórica del poema y reafirma en la certera aliteración "cuerpo claro" la idea que ese cuerpo de ella ha vuelto a ser de ella, y ya no le pertenecerá al poeta, que lo recuerda -al parecer- desnudo y blanqueado por la luz de la luna. Esta imagen, como otras del poema se imponen por sí mismas: sintética pero categórica, sencilla y fácil de visualizar.

27. Repite el v. 23 con igual estructura formal y significativa: en la primera parte de la frase se expresa la afirmación que luego del "pero", se hace duda; duda aquí más vacilante que en el v. 23 por el empleo ahora del verbo "querer" en presente de indicativo y por la fuerza de ese "tal vez", expresión clásica en español de duda con probabilidad.

28. Verso construido sintácticamente sobre una anáfora, es decir, sobre una repetición balanceada y proporcional: tres términos iguales y dos diversos, pero que, además, porta la antítesis explícita entre "corto" y "largo", entre "amor" y "olvido", e implícita entre los tiempos de su reflexión: hoy y mañana.

Este verso lúcido, además, como alguno otro de esta obra, ha pasado a tener una existencia autónoma, fuera del poema, a manera de refrán que portara un sólido saber popular. Pero, ¿no arranca de aquí uno de los encantos de esta composición? Decir verdades profundas del amor de manera sencilla y repetida, fácilmente comprensibles y recordables, evitando lo excesivo y amanerado.

29. El poeta vuelve a situarse en la noche, duplicando el v. 7, para sacar igual conclusión a la que expresó en el v. 18. Es decir, estamos aquí frente a esta breve estrofa (vv. 29 y 30) formada por versos ya antes empleados por el poeta. Queda aquí clarísimo el firme diseño reiterativo del poema -que no redundante-; esto hace, pues, que su insistente mensaje vaya internándose en nosotros, que se quede en la memoria y nos continúe susurrando su parecer sobre el amor y su dicha o sus dolores, con su lenguaje tan simple, sencillito y directo.

Pablo Neruda tiene apenas 20 años cuando escribe esta composición para su primer libro; ni es aún el gran lector ni el erudito que más tarde sería: pienso pues, que este es su vocabulario real, activo, y este su lenguaje de cada día, no otro. Es el lenguaje que correspondería a cualquier joven culto de su edad, libre de modas literarias; como si el poema surgiera de él y del todo acorde

con sus vivencias y con el modo expresivo más propio de un intelecto libre de la retórica en boga. No hay ni transgresión a sus vivencias, ni menos sumisión a las pesadas escuelas poéticas entonces en uso.

30. La oración subordinada concesiva con que finaliza el poema nos dice que a pesar del dolor del hablante, éste escribirá los versos anunciados al comienzo. La conjunción concesiva “aunque” introduce el cierre de la composición, la cual puede o debe leerse en forma vertical tanto como horizontal: la “y” con que inicia el v. 32 actúa como cesura separando términos iguales en este par de alejandrinos casi perfectos: este sea / estos sean ; el último / los últimos ; dolor / versos ; que ella / que yo ; me causa / le escribo.

Así, es ella sin duda la causa de esta escritura dolorosa; se concluye con el verbo medular con que ha comenzado: escribir; “puedo escribir”, dijo al inicio acentuando la voluntad de su determinación; “los últimos que le escribo” dice al final para cerrar el espacio que incluye desde la gestación del poema en su alma nostálgica hasta el último de los últimos versos a ella dedicados.

La razón de la escritura da fin al poema: el dolor por la ausencia de la amada lleva al hablante a concebir y a escribir estos versos, si bien los últimos, pues se ha resignado a perderla, a la imposibilidad de buscarla, y se ha rendido también ante la evidencia de que la vida continúa, y los besos de ella y de él irán más allá del hoy, irán a otra persona, pero irán por siempre en la vida porque el amor no muere. Esta es otra conclusión conmovedora: hoy sabe el amante que la ha perdido, pero intuye también que el amor vivirá por siempre, en otros seres, en otros cuerpos, en otros besos, más allá de hoy, de esta noche ventosa y estrellada.

En rigor y a manera de cierre, esta declaratoria porta una cierta ironía: tal vez no le vaya a escribir en el futuro más versos a esta “ella” del poema –al parecer, Albertina Azócar, su compañera en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Chile–, pero sí seguirá en adelante escribiendo versos al amor, y el nombre de Neruda quedará grabado en la poesía moderna también gracias al amor, ya que no iba a renunciar a ese gran tema de la lírica universal, razón última de la poesía y acaso de la existencia humana.

LAS CARTAS DE PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA: LA ESCRITURA DE LA SÚPLICA

María Jesús Benites

El género epistolar permite acercarnos con mayor intensidad a la subjetividad de quien escribe ya que el emisor deja fluir de manera más plena su pensamiento. La epístola cumple con una función pragmática comunicativa que puede abarcar distintos tipos de acciones y que posee rasgos invariables: comunicación como finalidad general, que es escrita, diferida en el tiempo y entre espacios distintos (Ana María Barrenechea: 1990). En este artículo se analiza un grupo de cartas redactado por Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592), historiador, navegante y colonizador del inhóspito Estrecho de Magallanes.

La carta es uno de los tres tipos discursivos que integran la familia textual de la escritura en y sobre el Nuevo Mundo. Walter Mignolo (1982) señala que las epístolas constituyen tipos discursivos textualizados ya que se escriben con la obligación de informar, no con la intención de pasar al libro. La demanda de información los acerca a una clase de textos que ya se ha analizado: las relaciones. Precisamente éste es el vocablo que define a los escritos epistolares de Cristóbal Colón y Hernán Cortés.

Para establecer distinciones hay que considerar que el término carta tuvo en ese contexto un uso muy amplio ya que se aplicó tanto a documentos reales, notariales como a los privados. El concepto restringido de carta en ese período puede definirse como "la manifestación escrita que testimonia la comunicación entre dos personas o instituciones, con el fin de informar acerca de sucesos acaecidos anteriormente o con el fin de servir de vía de remisión de otros testimonios escritos (...) entra en los documentos *lato sensu*¹ y como tal no engendra derechos ni obligaciones, es un documento de prueba (...). Su finalidad es pues servir de medio de información o vía de remisión de otros documentos entre la autoridad soberana y las autoridades delegadas y viceversa o del particular a la autoridad constituida o entre particulares" (Antonia Heredia Herrera, 1977: 2).

Las cartas que Pedro Sarmiento de Gamboa redacta entre los años 1572 y 1592 están escritas en los marcos oficiales puesto que tienen por principal destinatario a Felipe II, al Consejo de Indias y a los secretarios del Rey. Siguiendo la clasificación de Heredia Herrera (1977) las del navegante son cartas particulares² ya que se dirigen a una autoridad constituida, pero el móvil de su escritura no es únicamente el de informar o hacer "entera relación" de determinados acontecimientos; su presentación no está supeditada a ninguna solicitud oficial. Por el contrario, en cada una de ellas se esgrime un pedido, se ejerce un

¹ Heredia Herrera los opone a los documentos *stricto sensu* que son aquellos escritos legalmente válidos que están destinados a ser prueba jurídica de un hecho.

² Heredia Herrera clasifica, de acuerdo con la relación comunicativa que se establece, entre cartas reales, aquellas escritas por el soberano a las autoridades delegadas; oficiales la relación inversa (de las autoridades al soberano); particulares, como en el caso de Sarmiento, y finalmente privadas, entre dos personas cuya relación es simétrica.

reclamo, se establece una polémica, se desliza una queja. Este imperativo del ruego, gesto y contenido principal de las cartas, acerca la escritura al tono de una demanda jurídica³.

La acción de demandar implica asimismo una respuesta que dé satisfacción a los reclamos. Sarmiento dirige todas sus misivas a un superior que es quien tiene el poder de otorgársela. En algunos textos se observa una clara progresión en los destinatarios (de los secretarios hasta el propio Felipe II) de acuerdo a si obtiene o no una respuesta favorable. Pero, además, en el origen de cada demanda está el supuesto del merecimiento; nunca cuestiona el objeto, solicita lo que está seguro de merecer. En este contexto la escritura es el soporte, el ejercicio mediante el cual el solicitante expone sus razones y refuerza con argumentos su pedido.

En este primer acercamiento a los rasgos que definen el conjunto de cartas del viajero sigo las consideraciones de Beatriz Pastor quien, cuando analiza las epístolas cortesianas, señala que "la carta narraba e informaba sobre aspectos múltiples de la realidad, describía, cimentaba acciones y comportamientos, incluía reflexiones de su autor y de los que lo rodeaban. En tanto que documento legal, y no simple carta personal, se comprometía implícitamente a la veracidad de lo narrado" (1983: 147).

En sus misivas Sarmiento refiere con detalles los avatares de sus expediciones y destaca, reiteradamente, la esencial veracidad de sus escritos. Pero lo más importante es que sus cartas surgen de la propia necesidad de referir, justificar y, como gesto definitorio, solicitar determinados favores, que responden a sus intereses personales, antes que a los del Monarca. Por ello, sus misivas son concisas, la información que se brinda está en clara relación con lo que se desea obtener.

El escritor apela además a sus conocimientos de retórica y estructura sus cartas de acuerdo a un objetivo propio sin condicionamientos. El texto de la carta es el que mueve a una acción, tiene un receptor y un fin determinados. Como sabemos, la dimensión esencial de la retórica como una práctica discursiva, es la argumentación. El letrado recurre, ineludiblemente, a estas técnicas para presentar sus razones, emocionar a su destinatario y, en definitiva, persuadirlo para obtener una respuesta-acción que lo favorezca⁴. De las cinco operaciones

³ Apelo a esta comparación ya que el alcance legal de este término es frecuente durante los siglos XVI y XVII. En su *Tesoro de la lengua castellana* Covarrubias [1611] define "Demandar" como "Vale pedir en juyzio o fuera dél, o preguntar". Uno de los registros del *Diccionario de Autoridades* define demanda del siguiente modo: "En lo forense es la deducción de la acción que se propone el litigante actor, pretendiendo pertenecerle alguna heredad u otra cosa mueble o inmueble". La jurisprudencia clasifica la "demanda" como: "Escrito introductorio del proceso y cuya finalidad es establecer las pretensiones del actor mediante la exposición de los hechos que dan lugar a la acción, invocación del derecho que la fundamenta y petición clara de lo que reclama. (...) La demanda es un típico acto de petición y su trascendencia radica en ser el único medio que autoriza la ley para iniciar un proceso civil". *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas, sociales y de economía*. Víctor de Santo (Director), Buenos Aires: Editorial Universidad, 1996. Págs. 325-326.

⁴ Las indagaciones acerca de retórica y argumentación están sustentadas en los estudios de Roland Barthes (1982), Silvia Barei y Nilda Rinaldi (1996), María C. Campagna y Adriana Lazzeretti

tradicionales de la retórica –*inventio, dispositio, elocutio, memoria y actio*– el narrador apela al orden que rige la *dispositio*, o sea, *convencer y conmover* por medio de una presentación (*exordio*), una descripción de los hechos (*narratio*), una exposición de los argumentos (*argumentatio*) y, finalmente, una clausura convincente del discurso (epílogo).

Es importante, en el caso de las cartas, considerar los elementos formales que las identifican, para lo cual me guío del análisis de Heredia Herrera (1977): invocación constituida por el signo cruciforme en la parte superior central del documento⁵; *dirección* en vocativo con la expresión del tratamiento de la persona a la que va dirigida la carta: S.C.R.M. (Sacra, Católica, Real Majestad) o Ilustre Señor, para los miembros del Consejo.

El tercer elemento es el *texto* propiamente dicho, que debe estar visiblemente separado de la dirección y debe terminar con una *fórmula de despedida* más o menos amplia que varía de acuerdo a las cartas y los destinatarios, donde se manifiestan buenos deseos y, en el caso de Sarmiento, adornados con adjetivos altisonantes: “S.C.R.M. Nuestro Señor guarde por largos y felices años, con aumento de mayores reinos y señoríos, como la cristiandad lo ha menester y sus vasallos deseamos”. Finalmente, la *validación*, separada visiblemente del texto, que se expresa mediante la suscripción completa del autor: nombre, apellido y rúbrica⁶.

El corpus de epístolas sarmientinas está integrado por diecinueve escritos. La mayoría de los textos se encuentra en la edición de Ángel Rosenblat, quien consigna en el apartado “Cartas y Memoriales” (1950: Tomo II, 171-254) veintidós documentos. El estudioso agrupa, junto a las cartas y memoriales –siguiendo un criterio abarcador–, textos de carácter netamente administrativo como balances, órdenes e instrucciones. He simplificado esta diversidad seleccionando únicamente los que responden, por sus rasgos formales, a la tipología de las epístolas: escritura en primera persona, especificación del destinatario, organización del material discursivo, intencionalidad. Respeté la incorporación en este grupo de los memoriales y de una representación, ya que su escritura está guiada por las mismas motivaciones que aquellas⁷.

(1998), entre otros. He recurrido a la lectura fundamental de *El arte de la retórica* de Aristóteles y revisado la *Historia de las ideas estéticas en España* de Marcelino Menéndez Pelayo. T. I al V.

⁵ El uso de la cruz es una reminiscencia de los documentos medievales.

⁶ Raúl Marrero-Fente señala que en el Renacimiento se impuso el *ars epistolandi*, que provocó un cambio en la estructura de las cartas, especialmente en la separación de la *salutio* y el *exordium* junto a transformaciones en la puntuación y división interna de las mismas. Además, durante el siglo XVI, circularon diversos manuales de preceptiva epistolar como los de Gaspar de Texeda (*Este estilo de escribir cartas mensageras* de 1549), Antonio Torquemada (*Manual de los escribientes* de 1522), Juan Luis Vives (*De conscribendis epistolis* de 1536). 1999: 97.

⁷ *Viajes al Estrecho de Magallanes*, Buenos Aires: Emecé, 1950. Edición y notas de Ángel Rosenblat. Introducción a cargo de Armando Braun Menéndez. Dos tomos. Las citas utilizadas en el trabajo corresponden a esta edición. Rosenblat basó su compilación en las transcripciones reproducidas por Pablo Pastells en *El descubrimiento del Estrecho de Magallanes*. Madrid: Sucesión Rivadeneira, 1920. Págs. 480-645.

Es importante recordar que el origen textual de los memoriales está regido por la acción de suplicar alguna merced alegando los méritos suficientes para obtenerla. Georg Friederici (1973) señala que estos documentos se transformaron en un fenómeno en la administración de Carlos V y Felipe II ya que los entes administrativos españoles eran literalmente inundados con esta clase de peticiones, muchas veces “desenfadasas”⁸ (325). Esta solicitud se esgrime, casi siempre, desde una tercera persona que invariablemente acumula motivos y lisonjas que acreditan el valor de quien suplica. El desarrollo discursivo de los memoriales no presenta la complejidad estructural de las cartas ya que son textos breves que evitan desviaciones temáticas. Las representaciones son tipos de textos marcados también por un pedido. El *Diccionario de Autoridades* (1753) define representación como “súplica o proposición motivada, que se hace a los Príncipes o superiores”.

En este corpus distingo un principio constitutivo⁹ dominante en el que se apoya la organización de la materia textual: la acción sostenida de pedir, que se manifiesta en distintos niveles y con diferentes móviles. Hablo además de principio constitutivo ya que la súplica es el gesto dominante de todos los textos que integran este corpus. Es válido aclarar que dentro del gran conjunto de cartas oficiales que circulan en la Colonia, introducir en el cuerpo del documento un pedido es muy frecuente. Si bien muchas de las misivas que llegan al Consejo tienen esta característica considero que, en el caso de los documentos escritos por Sarmiento, la única excusa para emprender la escritura es esgrimir un pedido, pretexto que va más allá de un mero formulismo¹⁰.

En todas las epístolas reconozco un fragmento, ubicado la mayoría de las veces en la parte final, en el que se expresa el pedido. Recorro nuevamente a un término jurídico como es *petitum* (o petición) para identificar los pasajes en que se expresan claramente los alcances del pedido que se realiza¹¹. El *Diccionario*

Pastells trabajó en el Archivo General de Indias, no obstante faltan en su edición algunas cartas que encontré en ese centro, como así también otras misivas de Sarmiento de Gamboa registradas en el Archivo de Simancas o que figuran en Colecciones de Documentos. Oportunamente indicaré, en cada caso, cuáles son los documentos inéditos con todos los datos de su ubicación. En cada texto se irá consignando en nota al pie a qué edición pertenece y las características del manuscrito original. Además, referiré en la misma nota el modo en que se lo designa en la obra de Pastells y que es el que Rosenblat reproduce para introducir cada carta.

⁸ En respuesta a los memoriales la Corona otorgaba cartas-patentes en forma de estipulaciones contractuales y en las que se extendía la autorización necesaria para conquistar. Friederici afirma que las mercedes concedidas no le costaban nada a la Corona, “le salían caras a los indios”.

⁹ Cuando hablo de principio constitutivo me refiero a los cimientos sobre los que se funda el texto y del cual dependen todos los demás elementos.

¹⁰ Considero necesario aclarar que he revisado un número de cartas, especialmente las escritas por aquellos que acompañaron a Sarmiento en sus expediciones y que se orientan hacia un mismo tema como las del General Diego Flores de Valdés.

Marrero-Fente (1999) estudia en la carta que Isabel de Guevara escribe a la princesa Juana (1556) cómo la dimensión jurídica es la que sostiene la reclamación de un derecho, puesto que las cartas se transformaron en documentos legales, y comenzaron a aparecer en los legajos notariales.

¹¹ *Petitum*: “Parte del escrito de la demanda en que se expone concretamente la pretensión

de *Autoridades* define este término también como una cláusula u oración en la que se manifiesta lo solicitado.

El impacto y efectividad de la carta y el memorial dependen también de los mecanismos que intervienen en la construcción de ese sujeto que pide. Para este trabajo se ha seleccionado un grupo determinado de cartas cuyo abordaje atiende el modo en que Sarmiento se desplaza dentro del discurso con el fin de determinar los cambios que se observan en la construcción de quien escribe y de lo que solicita. Qué se suplica y cómo es ese gesto del pedido son las indagaciones centrales. El *Diccionario de Autoridades* señala que la acción de suplicar comprende una actitud de sumisión y humildad. En los escritos sarmientinos estas actitudes son sólo gestos escritos, modos de construcción discursiva ya que la escritura revela a un sujeto arrogante que replica, desde distintos espacios y con diversos tonos, a sus superiores.

Advierto además una progresión inversa, tanto en el objeto de la acción de suplicar como en la voz, cada vez más fracturada, del suplicante. Hablo de progresión inversa ya que en un primer momento la súplica tiene como objetivo el móvil de la honra, la estimación y la hacienda, que se reitera en las cartas escritas entre los años 1572 y 1581. Es el discurso de un héroe eufórico, merecedor por sus hazañas, insistentemente referidas en el cuerpo de las cartas, de los más altos reconocimientos.

En un segundo momento, este móvil es apartado por el del pedido angustiante de auxilio para los pobladores que han quedado abandonados en el Estrecho de Magallanes en 1584 y luego para él mismo, preso de los hugonotes en Francia. El sujeto que reclama lo hace desde el lugar del agraviado, de aquel cuya honra y fama se han visto tan ultrajadas que lo único que puede ofrecer son sus padecimientos. Defino a la escritura de esta fase, partiendo de Margo Glantz (1992), como "corpórea" ya que en ella se reflejan los tonos de la decepción y el cuerpo se inscribe en el texto para exponer los jirones a los que las penurias lo han reducido.

I. LA DEMANDA EXALTADA

El corpus se inaugura con una epístola fechada en Cusco el día 4 de marzo de 1572¹². Sarmiento ya ha redactado su relación sobre un viaje a las Islas

deducida ante la autoridad jurisdiccional". En *Diccionario Jurídico* de Gonzalo Fernández de León. Buenos Aires: Ediciones Contabilidad Moderna, 1972. Tomo IV: pág. 108.

¹² En Ángel Rosenblat (T. II: 171-176) figura extraída de Pablo Pastells (480-484) con el título de *Carta original de Pedro Sarmiento de Gamboa al Rey Felipe II, en la cual refiere muy al por menor sus servicios en más de veinte años, y que su deseo sería emplearse en servicio de Su Majestad*. Ya hice referencia a que Rosenblat ha repetido para cada uno de los documentos extraídos de Pastells la designación con que éste los introduce en su edición de 1920.

El manuscrito se encuentra en Archivo General de Indias. Patronato 33, Número 2, Rama 1. Serie 1. (De ahora en adelante se utilizarán las abreviaturas A.G. I. P., R., N° 5.). La letra no es original de Pedro Sarmiento, quien únicamente la ha rubricado. Está redactada en dos folios. En

Salomón y firmado ese mismo día su proyecto escriturario más importante hasta ese momento: *Historia indica*. Ostenta el cargo de Cosmógrafo General de los reinos del Perú con el que acompañó al virrey Francisco de Toledo en su Visita General por los Andes, cuya última incursión fue la imperial ciudad. En el exordio, el narrador exige ser escuchado por el Rey, primera intención de su carta.

“No tienen necesidad todos los vasallos de ser forzosamente cognocidos por su nombre y trato de sus señores y reyes para informarles de lo que toca a su servicio y acrecentamiento, porque la natural razón obliga a los menores a lo hacer, ya los príncipes a los oír, animar y servirse dellos” (171).

El primer movimiento es el de la presentación de quien escribe, que es amplificada sobre la base de los mismos elementos: el talento que Dios le comunicó en “industria y letras, especialmente las matemáticas” que aunque “pocas” le permitieron saber de “muchas tierras incógnitas hasta mí no descubiertas en el Mar del Sur” (171). Descubrimiento que no hace más que acrecentar la grandeza del Imperio.

La mejor manera para exponer su “inclinación natural” como vasallo es referir los sucesos de la travesía a las Islas Salomón ya que, en el momento de producción textual, Álvaro de Mendaña se encuentra en España. Recordemos que la empresa a su mando tenía por objetivo, como indicaba la Instrucción, poblar las tierras descubiertas –para cuyo fin se llevaban armas, ropas, semillas, maderas– pero que la inseguridad del joven marino, más interesado en volver a Lima que en cumplir el mandato oficial, provocó su fracaso.

En la organización de la *narratio* distingo dos momentos que siguen el itinerario de la empresa: partida y regreso a Lima. En la referencia de cada tramo el narrador realiza una selección de los acontecimientos que convienen a su defensa y para ello presenta, progresivamente, un mismo esquema de sucesos donde el General cumple, en un primer momento, el rol de adversario: desobediencia a las órdenes de la instrucción, desavenencias con su obstinado subalterno, incapacidad para encontrar el rumbo y supuesto intento de asesinato contra aquél.

En esta carta se inaugura como gesto de su representación el relato del accionar de un oponente. Este esquema alcanza, como ya he analizado, su mayor desarrollo en las relaciones que refieren los sucesos del viaje iniciado en 1581 y que tienen como figura excluyente al siempre desatento Diego Flores

el dorso de un tercer folio se encuentra la carátula donde se lee “A la S.C.R. Majestad el Rey Don Felipe, nuestro señor, en mano propia. Cuzco. A Su Majestad. Pedro Sarmiento de Gamboa”. En el mismo folio se encuentra tachado “Al ilustrísimo señor el Cardenal (ilegible) presidente del Consejo Real de Su Majestad. Mi señor”. Las carátulas así como los añadidos marginales utilizan el mismo soporte físico de la carta pero corresponden a otro momento. Estas marcas dan testimonio de la “génesis administrativa” (Heredia Herrera, 1977: 5) de las epístolas. Las citas utilizadas corresponden a la edición de Rosenblat.

de Valdés. Desde las primeras líneas el viajero se construye como el vasallo que permanece leal a su Rey tratando de que se cumplan las instrucciones. Hay una recurrencia en el uso del “Yo” que siempre se presenta en peligro, acosado por el odio de Mendaña y la tripulación.

“E yo solo insistí y requerí que se cumpliesen al pie de la letra vuestros reales mandamientos e instrucciones, dando razones y ejemplos por donde se debía poblar y se podía sustentar la dicha tierra. Por lo cual me quisieron matar, y urdieron para ello pendencias fingidas entre el piloto mayor y mí” (173).

Para Sarmiento la condición de vasallo involucra un lugar determinado y reglado por el principio de lealtad al Rey como elemento dominante. Desde esta posición, las actitudes de Mendaña se van transformando, por medio de la referencia de sus actos, en una traición. Ésta alcanza su mayor punto ante la negativa de poblar las tierras descubiertas. El objetivo imperial de dominio pregonado por Sarmiento se frustra ante el General, a quien solamente le interesa el rescate: “Tratóse de poblar las dichas islas descubiertas, y entre todos los votos no se halló quien de voluntad diese parescer de poblar alguna de las islas descubiertas” (173).

Los términos “rescatar” y “poblar” dan cuenta de dos maneras distintas de concebir el proceso de conquista. “Rescatar” implica el mero trueque comercial, desigual la mayoría de las veces, entre españoles e indígenas. El *Diccionario de Autoridades* define el término como “cambiar o trocar una cosa por otra” y aclara que es “término usado en las Indias”. “Poblar”, en cambio, es la acción que sostiene un proyecto claro de posesión territorial y traslado de instituciones coloniales¹³.

La escritura acentúa la cobardía de Mendaña, quien nuevamente pretende asesinarlo para que no pueda informar la verdad de los acontecimientos. El hecho de señalar estas supuestas intenciones dan coherencia lógica a todo el relato, enfatizando el procedimiento de victimización sobre el que se construye el narrador.

“y contaré a Vuestra Majestad un caso de demonio, y fue que como el general se vio perdido, considerando cuantas negligencias había tenido en este descubrimiento, y que yo había de dar razón a Vuestra Majestad de todo, acordó de acabarme, si pudiera, aunque conmigo acabaran otros muchos que venían en la nao almiranta” (174).

¹³ La conquista de México encabezada por Hernán Cortés constituye el ejemplo más claro de esta tensión. La desobediencia de Cortés responde a esta negativa del rescate. Como señala Margo Glantz (1992), en el acto mismo de su rebelión se inscribe el proyecto de fundar una ciudad ya que para él conquistar equivale a poblar. Beatriz Pastor (1983) analiza también en estos términos el enfrentamiento de Cortés con Velásquez. El proyecto de expansión colonial de Cortés está representado por la necesidad de poblar antes que la de rescatar. De este modo, siguiendo con Pastor, Cortés transforma su rebelión en un servicio y la figura de Velásquez se convierte en la del traidor (174-182).

Se cumple el objetivo principal: darse a conocer porque “estando ocupado en vuestro real servicio, no merezco ser contado como ausente” (175). Pero esta primera intención encierra un pedido que sólo en los últimos tramos, y con toda la seguridad a la que lo autoriza su incondicional acatamiento a los pedidos reales, se introduce, a modo de epílogo e indirectamente, el *petitum*.

“Suplico a Vuestra Majestad mande que el negocio de las islas se mire, y con diligencia se provea, no por la información que allá habrá dado Mendaña, porque realmente es engañar a Nuestra Majestad, mas si Vuestra Majestad quiere que se acierte, sea servido cometer la información y provisión dello al Virrey deste reino” (175).

Esta súplica aparentemente desinteresada por el acrecentamiento del poderío real prepara el terreno para que él se describa como el hombre adecuado para futuras expediciones. Refuerza este pedido en el beneficio que implica para la Corona la conquista de los mares del sur, disimulando, con recomendaciones, un interés oculto que indirectamente lo involucra.

“De mí digo que es mi voluntad servir a Vuestra Majestad, y si dello fuere servido, yo me ofrezco servir y descubrir este Mar del Sur, y lo que en él hay, que es de mucha importancia. Y no me alargo a más, porque si más hiciere, se me agradezca como cosa no prometida. Negocio es de Dios y de Vuestra Majestad. Y pues no falta hombre, Vuestra Majestad sea servido que en esto se provea como en cosa que tanta va. *Y en la dilación destes negocios suele haber peligro, porque se mueren gentes que son inclinados a ello, que no se hallan en todos cabos*”¹⁴ (175).

Estos hechos son empleados para escribir el mismo día al Consejo de Indias¹⁵. En esta carta repite de manera exacta todos los acontecimientos referidos en la anterior. Lo que ha cambiado es el exordio en el que aprovecha una vez más para enfatizar la veracidad de su discurso frente al de Mendaña.

A estas cartas de 1572, sigue una epístola del año 1581. En estos nueve años la vida de Sarmiento estuvo matizada por múltiples y azarosos sucesos. En dos

¹⁴ Las cursivas me pertenecen.

¹⁵ El documento original se encuentra en el A. G. I. P. 33, N° 2, R. 9, S. 2. Está escrito en dos folios de ambos lados. En la carátula se lee “Al muy alto y muy poderoso señor del Consejo Real de Indias”. La letra tampoco es de Sarmiento de Gamboa quien ha rubricado y escrito la fórmula de despedida: “Besa los pies a Vuestra Alteza, su menor vasallo”. Llama la atención la cuidada caligrafía de la carta. Como en la dirigida a Felipe II, es evidente que la copia fue encargada a un mismo amanuense. Rosenblat transcribe (Doc. 2, p. 176) sólo la fórmula de tratamiento y el comienzo de esta carta ya que su contenido es una copia exacta del de la dirigida a Felipe II. El texto editado se basa en un ejemplar que existe en el Archivo Nacional de Chile en el Fondo Morla-Vicuña (Vol. 8). Rosenblat anota erróneamente que la fecha de la carta es el día 5 de marzo. En el manuscrito figura claramente fechada el día 4 de marzo de 1572. En su edición Pastells apoya esta observación ya que consigna “Otro documento, en todo igual, a éste, fue dirigido con igual fecha al Real Consejo de Indias” (484).

oportunidades, este español "poco ortodoxo"¹⁶ enfrenta a los tribunales de la Inquisición en Lima por sospechas de hechicería y que encabeza, en 1579, su primera expedición al Estrecho de Magallanes. Desde entonces, cada acto de escritura estará condicionado por este acontecimiento, generador de eufórico optimismo e innumerables infortunios.

El 15 de agosto de 1580 regresa junto a su tripulación a España y en Badajoz se entrevista con Felipe II quien se muestra interesado en el proyecto de fortificación de la zona austral y encarga al Consejo de Indias planificar el viaje y población.

La necesidad de acrecentar su honra se manifiesta de manera explícita en una carta del 7 de agosto de 1581 dirigida, desde Sevilla, a Antonio de Eraso mientras espera los bastimentos, instrucciones y cédulas reales antes de partir para Sanlúcar de Barrameda y desde allí al Atlántico¹⁷. En ese puerto Sarmiento recibe siete cédulas reales¹⁸ cuyo contenido no hace más que despertar nuevamente su disconformidad: "sólo traen de bueno una cosa que es las firmas de Su Majestad y del Consejo y de Vuestra Merced".

En la carta predomina lo descriptivo ya que el narrador comenta ordenadamente cada una de las cédulas enviadas. La *narratio* se estructura a partir de la enumeración de esos documentos. En la medida que avanza el detalle de los mismos, el tono se eleva hasta el ataque. La estrategia fundamental recae en figuras retóricas de la agresión, como el sarcasmo y la invectiva. Esta violencia verbal es progresiva y acompaña la manera en que el narrador se muestra despojado de ese desinterés ejemplar que recorría algunas de sus misivas anteriores. El ordenamiento de las cédulas respeta un esquema que va desde lo general, aquellas que incumben a la organización de la empresa, a lo personal, las que afectan de manera directa su hacienda y honra¹⁹.

La primera cédula que menciona es la de su nombramiento como Gobernador y Capitán General, la segunda se refiere a "ciertas mercedes" que no han sido otorgadas. Pero es en la reseña de la tercera donde se inicia la transformación del discurso meramente descriptivo en ataque. El contenido de esta cédula enardece a Sarmiento quien recurre a toda la fuerza aseverativa de las preguntas retóricas que obligan a Eraso a asumir implícitamente la respuesta.

¹⁶ Gruzinski y Bernard se refieren a Sarmiento en estos términos y lo califican de "hombre imprudente"; "de gran saber y con cierta fama de astrólogo" (1999: 61).

¹⁷ Archivo de Simancas, "Guerra Antigua", legajo N° 116. La carta es de puño y letra de Sarmiento de Gamboa. La transcripción pertenece a José Miguel Barros Franco. Texto inédito.

¹⁸ Heredia Herrera (1972) distingue entre cédulas de oficio, las que surgen como un acto de la administración a favor del Estado, y las de oficio, aquellas que nacen a partir de la petición o a favor de un interesado. Las siete cédulas a las que se refiere Sarmiento en la carta son de parte ya que responden a pedidos personales.

¹⁹ Heredia Herrera (*ibidem*) señala que los cedularios de partes se dividen en dos grandes grupos: nombramientos y mercedes. La autora señala un amplio espectro de textos en el segundo grupo considerando el modo en que surgen dentro del procedimiento administrativo y la finalidad que poseen.

“La otra es para que las justicias me den favor para llevar los cien pobladores y el favor es quitar el alojamiento y mantenimientos que poco les faltó para decir que a piedra menuda nos apedree. ¡Pecador de mí, señor Secretario! Si estos hombres han de ser la llave y sustento y descubrimiento de la tierra ¿fuera mucho que les dieran alojamiento como se lo dan a Alonso de Sotomayor y a los demás infantes? Pues no les dan sueldos y a los demás si ¿con qué regalo los tengo de atraer y a los atraídos sustentar?”

Sarmiento expone su disgusto cuando describe el contenido de la última cédula. La indignación, sentimiento en el que se mezclan la tristeza y la seguridad de que se ha cometido una injusticia, nace de la conciencia de los propios méritos y virtudes. El mismo tono indignado, ante la impotencia, es el que lo reivindica y demuestra su lealtad. En la base del acto de solicitar algo se encuentra, como he señalado, la certeza del merecimiento.

“Quédame ahora la peor y es que la merced que Su Majestad me hizo de los tres mil ducados de renta en el Perú fueron por dos vidas, en indios, por la orden y sucesión y con prelación sobre todas las otras cédulas. (...). y al cabo sale que la cédula dice que se me sitúen los tres mil ducados en tributos de indios vacos por mi vida. ¡Estas son las mercedes y crecimiento y aumento de honra y hacienda que yo esperaba, que aún lo que estaba resuelto eso me quitan!”

El incumplimiento determina un estallido de agresividad, con el que se revela el enfado y que, a nivel discursivo, se presenta como una sucesión de afirmaciones que encierran reclamos. Entre ellas destaco una en que se desliza el descontento por no haber recibido la orden de Santiago²⁰. Cada una de las quejas que luchan por aparecer, aunque sea de manera diferida, se vuelven insultantes.

“Cuando me han menester que arremeta en la mar y en la tierra nunca yo lo regateo y por el menor servicio de lo que yo he hecho había yo de tener ya mucho descanso y honra. Ha venido a tiempo que he de decir lo que Reynaldos²¹ en Francia, que ni Colón ni Cortés ni Pizarro descubrieron tanto

²⁰ Eran tres las órdenes militares que se les otorgaban a los servidores reales: Santiago, Calatrava y Alcántara. Los que las recibían obtenían beneficios económicos importantes. Américo Castro en su clásico *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948) realiza un profundo estudio acerca de los orígenes de las órdenes militares españolas (188-214).

Ludwig Pfandl en *Introducción al Siglo de Oro. Cultura y costumbres* (Barcelona: Araluce, 1929) señala que para acceder al título de Caballero se exigía la pureza de sangre en una serie de generaciones hasta llegar a los ascendientes más antiguos, documentalmente comprobables. No es casual que Sarmiento solicite la orden de Santiago ya que precisamente con ese honor había recompensado Felipe II a Diego Flores de Valdés.

²¹ Considero que Sarmiento se refiere al personaje del mismo nombre protagonista de la muy difundida novela de caballerías *Trapisondas de Don Reynaldos*. Véase el cap. VIII “Los libros siguen al conquistador” de Irving Leonard, México: Fondo de Cultura Económica. Edición de 1996.

*como yo ni pelearon más que yo ni sirvieron tanto tiempo ergo arreo*²² *como yo*²³. Una cosa tiene más: que lució su trabajo más que el mío y en el mío en mil cosas ha sido de más provecho que los suyos. Y cuando en el Perú Pedro Sarmiento se halla delante de los Virreyes no procuran otro en todo el reino ni lo ha habido menester porque yo, con el favor de Nuestro Señor, he hecho en servicio de mi rey y señor, lo que todos juntos los del reino ni eran parte ni poderosos"²⁴.

Sarmiento no se construye desde la *humilitas*, sino desde la desmesura y la exaltación de sus hechos, que no encuentran parangón ni siquiera en las figuras emblemáticas de la leyenda heroica de la conquista. Para ello recurre a los tres protagonistas paradigmáticos del discurso mitificador, sustentado en sus hazañas insuperables. La ambición del sujeto textual es pertenecer a esa trilogía merecedora de los mayores respetos y mercedes que tanto contrasta con su situación de suplicante desplazado que exige atención y soluciones.

"Suplico a Vuestra Merced me responda y haga como señor y me cumpla la palabra que verbalmente y por escrito me ha dado en hacerme merced. La cédula se ha de enmendar diciendo que los tres mil ducados se me den en indios los primeros que vacaren con antelación por dos vidas y en orden de la sucesión como antes estaba resuelta. Y si así no se hace no la he menester ni la quiero. Y la de los mil pesos de aquí que sea con derogación de la cédula que acá tienen los oficiales de la Contratación; y la de Charcas que diga en Lima pues en todo esto ni se añade ni se quita. ¡Qué no es justo que yo sea la tablilla del mesón!"²⁵.

El 11 de agosto, al no haber obtenido una respuesta favorable de Eraso, Sarmiento escribe a Felipe II reiterando su disconformidad por el contenido de las cédulas reales²⁶. El tono de la epístola es más mesurado ya que aduce que,

²² De todas las acepciones que brinda el *Diccionario de Autoridades* creo que la que mejor se adecua para el uso que hace Sarmiento es la de adverbio de tiempo: sin interrupción, sucesivamente. El término "arreo" en un sentido similar es frecuentemente utilizado por Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera*: "Digo que ningún capitán ni soldado pasó a esta Nueva España tres veces arreo, una tras otra, como yo". Cito de la edición de Porrúa de 1995: Cap. I, 2.

²³ Las cursivas me pertenecen.

²⁴ De todos modos, es importante considerar que Sarmiento recurre a figuras emblemáticas como las de Colón, Cortés y Pizarro que a pesar de los grandes descubrimientos y conquista realizados sus finales no fueron los más auspiciosos. Colón muere en 1506 después de perder el favor de la Corona; Cortés, quien llegó a poseer el título de Marqués del Valle de Oaxaca, en una carta de febrero de 1544, reclama una compensación material a sus esfuerzos. Pizarro, en 1541, es asesinado en su casa de Lima.

²⁵ El *Diccionario de Autoridades* define "tablilla de mesón" como la señal que se pone a la puerta del mesón con que conocen los forasteros que allí se da posada y hospedaje. El diccionario refiere un ejemplo de *Calixto y Melibea* donde aparece la frase "hecho tablilla de mesón, que para sí no tiene abrigo y dalo a todos". Sin duda esta es la acepción con que Sarmiento de Gamboa utiliza la frase.

²⁶ Figura en los *Manuscritos* de José Toribio Medina (pieza 7.246) copiado del Archivo General de Indias. La transcripción que reproduzco pertenece a José Miguel Barros Franco. Texto inédito.

seguramente, este hecho es consecuencia de un descuido de algún oficial que cometió errores al pasar el texto de los documentos. Pero cuando alude a su situación personal los tonos se elevan a los límites de la exacerbación, y surge, una vez, más el resentimiento.

En la carta se trazan las líneas que configuran la escritura corpórea. El cuerpo del narrador se inscribe en el del texto para acentuar el sacrificio extremo. Es una entrega total para quien se ama y respeta: el Rey.

“Haré lo que mi persona desnuda y echada al rincón pudiere y con esto cumplo; pero aviso a Va. Majestad que soy uno solo, y sin el favor de V. M., mas se puede hacer cosa tan grande. De todo lo que es menester he avisado como hombre que lo sabe y deseo se haga de una vez. No me echen después culpa ni digan no lo advertistes. Que mi fe es viva para servir a mi Señor y Rey natural y morir y servir sus cosas mil muertes. Y cuando hubiese muerto, habrá hallado un criado de Vuestra Majestad que en veinte y siete años nadie en Indias podrá decir con verdad que ha servido más ni mejor, no mayores cosas no más lealmente y pluviera a Dios y me pudiera yo hacer mil hombres para sacrificarlos todos a su Real servicio. Que de esto y de mi buena voluntad y de haber gastado la vida y hacienda hasta los güesos en su servicio real me alabaré públicamente; y de que todos los descubridores juntos, desde Colon acá, no han descubierto más mar y tierra, *ni peleado más veces, ni padecido las hambres, frío, calor, sed, cansancio, desnudez, peligros de muerte, fuera de las cosas de República y pluma, que yo en las Indias, sin tener un día mío solo*”²⁷.

En el párrafo se condensan todos los elementos que intervienen en el proceso de glorificación del narrador como modelo de vasallo cristiano. Los rasgos textuales que se seleccionan describen sus virtudes heroicas. El servicio al Rey implica una pérdida tanto de los bienes materiales como de los “güesos”, uso metonímico para significar el desgaste de un cuerpo que ha padecido, de manera infrahumana, todas las faltas imaginables: de ropa, de comida, de descanso, de abrigo. Componentes que constituyen la materia textual de la narrativa del desamparo, donde se entrecruzan las carencias extremas con una sumisión incondicional a la autoridad y a los proyectos imperiales.

El padecimiento es una ofrenda más, otra manera de servir al Rey. En la enumeración del desconsuelo se muestra un cuerpo que si bien fatigado, es también productivo ya que se ofrece para continuar con la empresa colonizadora (Michel Foucault: 1998)²⁸. En este fragmento se distinguen las cualidades que responden a una construcción épica del vasallo, cuyos rasgos son textualmente imprescindibles para obtener una respuesta favorable.

²⁷ Las cursivas me pertenecen.

²⁸ Foucault sostiene que el cuerpo sólo “se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo sometido y productivo” (33).

Esta representación ideal se encuentra legitimada, precisamente, en el paroxismo de su figura encumbrada más allá que la de Colón. Esto le permite exponer, además, una generosidad en apariencia desinteresada puesto que la sumisión y servicio al Rey es el mayor premio al que, como vasallo, puede aspirar.

“Y cuando yo no tuviere otro premio, estimárelo por el mayor del mundo poderme loar de haber servido al mayor monarca del mundo, sin más paga ni interés que mi voluntad y el contento que siento cada vez que hago algún notable servicio porque la fragilidad humana no se sustenta sin lo necesario, con licencia de Vuestra Majestad diré algo en lo tocante a la merced que se me ha hecho y despachos que sobre ello se me enviaron”.

El narrador ha conseguido dirigir la atención al aprecio de sus méritos, terreno apropiado para introducir el *petitum*: el texto de las cédulas que “viene al revés” en donde no se le conceden los términos prometidos que nuevamente suplica: tres mil ducados en indios del Perú y por dos vidas. El móvil de la hacienda domina la escritura y aparece la exigencia irrefrenable. Sólo en su tramo final la carta recupera el tono de la sumisión que trata de conmovir, de apelar a los sentimientos del destinatario con la promesa de mayores servicios. El epílogo reitera de manera desesperada el petitorio.

“Y *suplico* a Vuestra Majestad no permita que yo padezca como padezco, que estoy al cabo mayormente, que estando yo ocupado en el servicio de Vuestra Majestad en cosas tan esenciales y necesarias para otras mayores, no es justo que mi atención sea causa de mi mal despacho, que ocupado en el servicio de Vuestra Majestad, lo mandará enmendar todo y hacerme mayor merced. Lo cual *suplico y suplicaré*, esperando recibirla de mano de Vuestra Majestad”²⁹.

Estas dos epístolas funcionan como una bisagra entre el móvil de la honra y el del socorro. En el de la honra, estimación y hacienda, se presenta un sujeto textual que solicita mercedes y reconocimientos no sólo por sus hazañas anteriores, sino también por las futuras, como el poblamiento del Estrecho. Para esgrimir estos pedidos la construcción del suplicante gira en torno al concepto central de vasallaje. De él se desprenden los múltiples significados que Sarmiento agrega en cada una de sus descripciones: sufrimiento desmedido, profunda religiosidad, lealtad incondicional, heroísmo épico, conducta ejemplar.

Este despliegue de virtudes se articula en dos actos distintos y, en el caso particular del viajero, complementarios: conquistar y escribir. Ambos acompañan los pasos de su trayectoria pero las implicancias y objetivos de cada uno se van modificando. En este apartado quedan las súplicas exaltadas de un sujeto que se representa como el héroe ejemplar de los sueños imperiales. En el siguiente

²⁹ Las cursivas me pertenecen.

se inscribe la súplica desesperada de un sujeto que no puede aceptar el fracaso de su propia quimera.

II. LA DEMANDA DESESPERADA: EL GRITO DE SOCORRO

El pedido de socorro es el segundo móvil que recorre las cartas sarmientinas. En esta etapa se evidencian claramente distintos momentos. El primero es el pedido de bastimentos para la expedición y pobladores del Estrecho que involucra dos fases, una pautada por la invernada en Brasil en el año 1582. La otra la integran los escritos que solicitan auxilios para llevar a los pobladores que han quedado en el confin inhóspito. Durante una de las expediciones el marino naufragó a bordo de un batel y alcanzó, luego de más de treinta días, las costas de Brasil. Desde Río de Janeiro escribió a España durante el año 1585 numerosas cartas pidiendo el envío de naves, alimentos, herramientas, entre otras cosas.

El segundo momento contempla las dos cartas redactadas entre septiembre y octubre del año 1589 desde la cárcel de Mont de Marsán, donde el navegante permaneció casi tres años prisionero de los hugonotes. En este contexto el móvil del socorro es para él mismo. El sujeto que escribe ha abandonado el tono de grandeza de las anteriores y se construye desde la humildad, apelando a que la estrategia de la *captatio benevolentia* le permita recuperar su tan ansiada libertad.

Así como el sujeto que pide se encuentra abandonado esperando respuestas, Sarmiento abandona en su escritura el gesto de la descripción exaltada de sí mismo, como un súbdito de hiperbólicas virtudes y desmesuradas hazañas, para inscribirse, desde el espacio del desamparado, como un vasallo olvidado por su Rey y que, a pesar de sentirse abatido por el deterioro del cuerpo, continúa sirviéndole con extrema lealtad.

Esta etapa se inicia con las cartas escritas en el año 1582. En ellas su tono va, usando una imagen musical, *in crescendo* hacia uno cada vez más acusatorio. La falta de respuestas y de intercambio epistolar quiebra la comunicación y el vasallo asume el papel del desamparado. El silencio del otro lado del Atlántico pondera la impotencia del narrador.

El 27 de septiembre de 1589 vuelve a firmar una carta. Los cuatro años que la separan de la anterior implican reconstruir un itinerario trazado con las líneas de la desgracia. Luego de dos intentos fallidos por volver al Estrecho (las inclemencias climáticas no le permitieron llegar hasta la entrada del paso) con un cargamento de provisiones y ropa para los pobladores abandonados, decidió volver a España para tramitar una ayuda más efectiva³⁰.

³⁰ Sarmiento desconocía que en España se realizaban diversas gestiones para dar una respuesta a sus pedidos. Existen diversas relaciones de quienes regresaron del Estrecho a lo que se suman documentos y cartas de Felipe II a sus consejeros en las que solicita información con respecto a los trámites de rescate.

El 22 de junio de 1586 un agobiado Sarmiento parte con rumbo a España, pero la nave es interceptada por piratas ingleses, quienes lo toman prisionero y lo llevan a Inglaterra. Los barcos de la flota pertenecían a Raleigh quien concierta una reunión entre el navegante y la reina Isabel. Esta dispone liberar al prisionero y encomendarle una misión diplomática en España. El 9 de diciembre del mismo año, y cerca ya de la frontera española, es apresado por los hugonotes. El 11 de diciembre lo encierran en Mont de Marsán y se envía el aviso a España pidiendo el rescate. Felipe II no acepta los términos y el viajero es confinado en el "Castillo Infernal".

En la epístola del 27 de septiembre de 1589³¹, Sarmiento reanuda el ejercicio de escritura desde la cárcel de Mont de Marsán dirigiéndose a Juan de Idiaquez, Consejero Real. La carta irrumpe con una súplica, que es un pedido de disculpas: "Suplico a Vuestra Señoría no le espante la larga historia ni la mala letra, y me haga merced de leer toda, que no deje letra". Este fragmento se encuentra destacado en la parte superior del primer folio. Es curiosa esta alusión a la caligrafía, ya que es en la única oportunidad en que se hace una referencia de este tipo. La letra es más descuidada que la habitual y se evidencia la falta de papel ya que las palabras están muy abigarradas.

Esta letra transmite el estado de angustia en que se encuentra quien escribe. La mano es una extensión de un cuerpo en peligro de muerte, la letra impropia, que se deforma, aprisionada igual que el que escribe, es el único medio desesperado de salvación. El cautivo apela a la benevolencia de ese otro para predisponerlo de manera favorable para el extenso relato de sus penurias.

"Y aunque no le sobre tiempo a vuestra señoría me detendré algo más que yo quisiera, si la necesidad tan urgente no me constriñera a lo hacer, por dar de mí razón y pedir remedio a mi aflicción. Y el no haber escrito en todo este tiempo ha sido por su orden, pensando qué haría lo que había prometido y asegurado como si lo tuviera en la manga" (219).

La *narratio* se estructura sobre dos momentos del pasado: uno inmediato que se focaliza en Domingo Esporrín quien fue designado por el Consejo para gestionar su rescate. El otro, mediato donde el narrador detalla las sumas que se le adeudan por sus servicios a la Corona y que ampliamente superan el monto que se solicita por su vida.

Después de dos años de ilusionada espera Sarmiento se entera que Esporrín no sólo no cumplió con los términos establecidos por los hugonotes sino que además gastó el dinero del rescate en sus frecuentes viajes entre España y Francia. Ante la incapacidad del delegado real y la inminencia de su muerte pide inicialmente que se agilicen los trámites para pagar su rescate.

³¹ El manuscrito se encuentra en el A.G. I. en el P. 33, N.º 3, R. 68, S. 7. Está escrito en cuatro folios de ambos lados de puño y letra de Sarmiento. En Rosenblat (Doc. 14. T. 11, 219-227) está copiada de Pastells (755-763). Esta carta también aparece copiada en el tomo II de *Armada Española* de Cesáreo Fernández Duro; Madrid, 1896.

Con esta carta se abre un nuevo momento en el móvil del socorro. En cartas anteriores se solicita ayuda para los pobladores del Estrecho, aquí es para él mismo. Por este motivo y para que la escritura adquiriera toda la fuerza argumentativa que necesita en función de su objetivo, refiere sus padecimientos. La evocación de las condiciones de enunciación cumple la función estratégica de conmover al destinatario.

“En llegando aquí el mensajero me tapiaron entre cuatro murallas, y quedé en el castillo, metido en un infierno increíble, sin luz ni día ni claridad, Final, tinieblas infernales, donde yo me muchos días esperando cada hora la última boqueada, que si hubiese de contar las cosas que allí pasé, pondría horror, mas comparado con lo que mis pecados merecen todo aquello y millones de veces más es nada” (221).

Hay una ambigüedad entre el querer referir el espanto y la imposibilidad de hacerlo. Ese no poder encierra toda la fuerza que adquiere el silencio ante el referente de lo que no se puede mencionar. La cesación de palabras es más eficaz que el testimonio de los acontecimientos. El narrador apela a las pruebas morales de la retórica, que movilizan, por medio de la compasión, al destinatario.

Se explicitan las huellas del sufrimiento, las marcas del dolor que se apoderan del cuerpo. El suplicio pone de manifiesto la ineptitud de aquellos a quienes ha servido. El padecimiento de esa manera refleja que el castigo que tolera es el resultado de su lealtad incondicional. La posibilidad de dejarlo abandonado es un cargo de conciencia para quienes lo abandonan no para él, que es quien padece el tormento.

La misma lógica se manifiesta en el tratamiento del tema de las gestiones de Esporrín. El narrador detalla los movimientos del enviado oficial y la pluma se apasiona con un creciente descontento. Pero le interesa especialmente detenerse en el detalle de los gastos que se le adeudan. Así realiza un balance de los atrasos y deudas que la Corona mantiene con él, las que superan ampliamente la suma pedida.

De todas maneras, exponer el pedido de rescate plantea el modo de encarar el pedido en el contexto de la carta. Para ello apela a referir su insignificancia con la finalidad de conmover a Idiaquez pero también señala un reproche ante el olvido oficial.

“Y si mis trabajos no valen esta suma cierto yo soy poco necesario vivir sobre la faz de la tierra, que mucho más he gastado yo en un día y perdido en un momento por su servicio. Y destos momentos, con la vida en el anzuelo, han sido millones, y final toda la vida. Y por testimonio estoy en ellos y aquí, al ojo de quien puede. Por tanto, suplico a vuestra señoría, por las llagas de Dios, haya piedad de quien la ha de todo lo que podría decir y no oso, y

me socorra, siendo servido de hacer que yo sea proveído y socorrido con esta suma" (223)³².

Este apenado ruego es, inmediatamente, rectificado y se inicia un extenso detalle de todas las deudas. Sarmiento plantea el pago de su rescate como una transacción comercial o devolución de servicios por los "millones" que él ha prestado a la Corona entre los que se suman los dineros invertidos en "municiones, pólvora, plomo, arcabuces, espadas, ropa, cables, estopa, brea, cueros de suelas, vestidos de soldados, socorros a marineros y pilotos y aderezos de navíos" (225).

El prisionero prepara a su destinatario para que sienta compasión, ya que lo importante es mostrar que uno no merece tal daño, que la abnegación y sacrificio demostrados en los múltiples y peligrosos servicios a la Corona deberían eximirlo del sufrimiento del encierro. Hay una necesidad de esa conmisericordia, para alcanzarla se debe demostrar con hechos que no se merece tal estado de abandono. La premura de la muerte es el elemento central que mueve a la clemencia³³.

Antes del cierre, luego del extenso detalle, el narrador arremete nuevamente con su ruego y profiere un grito, que surge después del enmudecimiento anterior. Es una exaltación del gesto del sufrimiento, donde la desesperanza estalla en un lenguaje apasionado.

"¡Por amor de Dios, por amor de Dios, por amor de Dios, padre y señor mío, que tome esto como cosa suya propia, pues yo lo soy, y haya yo respuesta breve!" (227).

A pesar del tormento extremo hay un fuerte sentimiento de pertenencia a una autoridad a la que se espera conmover para que actúe en su beneficio. Pero

³² Este pasaje y muchos otros rememoran algunos tramos de la carta que el 3 de febrero de 1544 un Hernán Cortés envejecido y defraudado eleva al Rey solicitando mercedes en recompensa a los desmedidos esfuerzos realizados durante cuarenta años al servicio del Imperio: "y no sé por qué no se me cumple la promesa de las mercedes ofrecidas y se me quitan las hechas. Y si quisieren decir que no se me quitan pues poseo algo cierto es, que nada e inútil es una misma cosa y lo que tengo es tan sin fruto que me fuera hartado mejor no tenerlo porque hubiera entendido en mis granjerías y no gastado el fruto de ellas por defenderme del fiscal de vuestra majestad que ha sido y es más dificultoso que ganar la tierra de los enemigos, así que mi trabajo aprovechó para me contentar de haber hecho el deber y no para conseguir el efecto de él, pues no sólo no me siguió reposo a la vejez, mas trabajo hasta la muerte y pluguiese a Dios que no pasase adelante sino que con la corporal se acabase y no se extendiese a la perpetua, porque quien tanto trabajo tiene en defender el cuerpo no puede dejar de ofender al ánima". El manuscrito se conserva en el A. G. I. P. 16, Nº 1, R. 16. Posee dos folios escritos de ambos lados. El folio 2 vº sirve de carátula donde se lee "A la S. C. R. M. Emperador y rey de las spanias" y el remitente "Del marqués del Valle". El tipo de letra hace pensar que se trata de una copia. El saludo final ha sido escrito con otra letra, probablemente la de Cortés, y abajo se observa la firma "El marqués del Valle". La transcripción que se reproduce es del original. Se han actualizado la ortografía y los signos de puntuación.

³³ Véase Aristóteles. Cap. VIII, "La compasión" en *El arte de la retórica*.

Sarmiento espera en vano en su estrecha celda ser liberado. A los pocos días, el 2 de octubre, redacta con la misma súplica una carta a Felipe II³⁴.

En el exordio se disculpa y justifica por importunar al Rey, pero dada la falta de respuesta obtenida después de enviar la carta a Idiaquez, la única vía que encuentra para tramitar su rescate es dirigirse al monarca.

“Resistido he hasta la sangre por no importunar más a quien debo y deseo dar gusto, por quien morir es mi vida, lo cual me ha causado la presente, que cierto no es de cudicia” (228).

La escritura refiere nuevamente los tormentos que ha padecido antes de explicitar el motivo de la carta. La *narratio* gira en torno a los elementos del suplicio. Son tres los elementos que caracterizan el tormento: en primer lugar “ha de producir cierta cantidad de sufrimiento”. La muerte es un castigo en la medida en que es la ocasión y el término de una gradación calculada de sufrimientos. El suplicio pone en correlación el tipo de perjuicio corporal, la calidad, la intensidad la duración de los sufrimientos con la gravedad del delito (Michel Foucault, 1998).

“Y al cabo de otros seis meses de tormentos, a poder de disputas, representándome gran cortesía, bajaron a quince y a catorce mil escudos y cuatro caballos, a lo cual yo nunca ofrecí cosa alguna, remitiéndome siempre a no tener cosa sino lo que de limosna buenos cristianos me quisiesen dar. Y cada baja me proponían la muerte: ya me echan en el río, ya en la baja fosa, ya me tapien en tinieblas infernales, y la espada en todo al degolladero. Y nada, con el favor de Dios, me corrompió la constancia” (229).

En el caso de Sarmiento la figura del delito no aparece. Él no ha cometido ningún crimen, no pesa sobre él ningún tipo de acusación. Las técnicas intimidatorias a las que se lo somete tienen la función de acelerar el cobro de los dineros. Su vida tiene un precio que si no se cumple se pierde. La purga de la pena en este caso se extralimita.

La víctima tiene en su cuerpo las señales del sufrimiento, “la carne enferma” (229). Estas marcas son expuestas para que resuenen en aquel de quien depende su vida. El tormento no cumple con la función de revelar una verdad inconfesada. En este caso lo que no hay que perder de vista es la relación con la recompensa. Sarmiento es objeto de rescate, es el término en un mero acto comercial de trueque.

³⁴ El manuscrito original se encuentra en el A. G. I., P. 33, R. 68, R. 8, S. 8. Está escrito en un folio de ambos lados. La letra de la carta es de Sarmiento aunque en un tamaño más pequeño que el acostumbrado. Además, están trazados con regla y lápiz los renglones que crea visualmente el efecto de orden y prolijidad en oposición a la carta dirigida a Idiaquez. En la carátula se lee “A la S. C. R. M., el Rey Nuestro Señor” y hay una rúbrica. En Rosenblat (Doc. 15: T. 11, 228-231) está copiada de la edición de Pastells (764-767).

Se introduce el motivo del pedido, no como una falta de "constancia" o debilidad sino como la única vía que queda para sobrevivir al martirio. El narrador vuelve a reescribir el desamparo, su cuerpo es reflejo del abandono, no obstante persiste la sumisión a la jerarquía real.

"Y sintiendo la enferma la carne lo suyo, aunque el espíritu sea tenaz, y sintiendo yo primero lo general que lo propio, me forzó a aceptar la condición de los seis mil escudos y cuatro caballos, eligiendo de dos peligros el menor, confiado en Dios y en sus siervos, lo que hice más por dependencias que por mi particular, pensando que mi agente de jaca tenía lo que había prometido" (229-230).

Lo que podría ser considerada una debilidad al solicitar el rescate, se transforma en una situación extrema de aceptación de las condiciones que imponen los captores. Después de esta exposición, Sarmiento inicia una seguidilla de súplicas a Felipe II.

"Sólo diré que esto y la urgentísima fuerza de la vida mía y de otros me ha hecho acudir a dar pena, bien contra mi voluntad, no pudiendo escusar lo que tanto he rehusado, que es acudir al puerto de salud cierto, pues vuestra Majestad a quien humildemente suplico se acuerde de su natural benignidad, y después deste su criado, aunque sea gusano y ceniza, y me socorra, pues por dineros no conviene a mi señor que un hombre suyo se pierda, pues el dinero se halla en las minas y no en los hombres, y la ocasión es en la mano" (230).

El peticionante se presenta como el sujeto que solicita para el otro, el beneficio de su rescate no es el propio ya que redundaría en la grandeza de Felipe II. Su condición de prisionero no sólo es un ultraje a su honra y fama personal sino que significa un daño moral para el propio Rey. La situación de tan leal vasallo es presentada en el texto como un agravio para el monarca y su pérdida está más allá de toda apreciación económica.

La sentencia final del texto explicita la súplica y permite inferir que obrar contrariamente a lo que se solicita es incurrir en una injusticia. Para ello se refuerza la idea de los servicios prestados y ante las posibles dudas de Felipe II de enviar la suma de dinero, se pone el acento en el vasallaje.

"Y si tuviera mil millones, todos los diera por salir deste infierno, que no quiero sino salir con solo el fuste, mondo, vivo, para lo acabar de consumir en lo que tanto creo conviene a mi ley y mi rey: la presencia. (...).

La afección y obligación me obligan a decir esto, que, si no lo hiciese, con razón podría ser notado de no fiel. Y juzgándose mi voluntad, se me admitirá en servicio, no sólo como de vasallo, mas de criado apasionado, sobre todo lo que se puede imaginar, de Vuestra Majestad, que tiene por gloria y honra acudir por sus ovejas. Y pues aun las ajenas tanto favorece, las propias no conviene quedar despreciadas al rincón, mayormente las fecundas y fructuosas" (230-231).

En diciembre de 1589 Felipe II firma una cédula en la que ordena el pago del rescate. El fiel vasallo regresa después de casi diez años a la Corte. El colonizador y cosmógrafo, que había navegado en búsqueda de su propia utopía en tierras inhóspitas, retorna, con cincuenta y ocho años, flaco, abatido, sin dientes..., para volver a sujetar su quimérica pluma.

BIBLIOGRAFÍA

- Silvia Barei y Nilda Rinoldi, 1996. *Cuestiones retóricas. Estética y Argumentación*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ana María Barrenechea, 1990. *La epístola y su naturaleza genérica*, en *Dispositio*, Vol., XV, NQ 39, págs. 51-65. Roland Barthes, *La antigua retórica. Investigaciones retóricas I*, Barcelona.
- Carmen Bernard y Serge Gruzinsky. *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes. 1550-1640*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Michel Foucault, 1998. *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI.
- Georg Friederici, 1986. *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Margo Glantz, 1992. *Borrones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura*, México: El Equilibrista.
- Antonia Heredia Herrera, 1972. "Los cedularios de oficio y de partes del Consejo de Indias: sus tipos documentales (S. XVII)" en *Anuario de Estudios Americanos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Vol. XXIX. págs. 1-37.
- , 1974. "Las cartas de los virreyes de Nueva España a la corona española en el siglo XVI", en *Anuario de Estudios Americanos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Vol. XXXI. págs. 441-453.
- , 1977. "La carta como tipo diplomático indiano", en *Anuario de Estudios Americanos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Vol. XXXIV, págs. 65-95.
- Amancio Landín Carrasco, 1945. *Vida y viajes de Pedro Sarmiento de Gamboa*, Madrid: Instituto Histórico de Marina.
- Raúl Marrero-Fente, 1999. *Al margen de la tradición. Relaciones entre la literatura colonial y peninsular en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid: Espiral.
- Walter Mignolo, 1982. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Luis Íñigo Madrigal (comp.), Madrid: Cátedra. págs. 57-109.
- Ernesto Morales, 1946. *Aventuras y desventuras de un navegante: Sarmiento de Gamboa*, Buenos Aires: Emecé.
- , 1932, *Sarmiento de Gamboa, un navegante español del siglo XVI*, Barcelona: Araluce. Beatriz Pastor, 1983, *El discurso narrativo de la Conquista*, La Habana: Casa de las Américas.
- Analia Reale y Alejandra Vitale, 1995. *La argumentación. Una aproximación retórico discursiva*, Buenos Aires: Ars.
- Patricia Viou, 1987. "La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar", *Revista de Occidente* N° 68, enero. págs. 87-99.

La "naturaleza", puente analógico para referir la esencia de tantos tipos de seres, como cuando se alude a la naturaleza de alguien o de algo, trasfondo de las existencias y sus azares, fuente de aromas y sumidero de toda degradación, pese a su uso y abuso milenario, parece conservar su misterioso y ambiguo fulgor.

Mientras nos evoca postreros paisajes, se le sospecha la trama de raras venganzas: reacciones virales contra la pretensión de plenitud de cualquier poder.

Por el contrario, palabras de antigua certeza, tales como idea, alma, espíritu, parecen extinguir sus ilusiones de trascendencia.

Tan feraz en crear emoción, la palabra "Dios" no se manifiesta como algo vivo en el afuera.

Entonces, la única palabra aún vigorosa cuya carga de significado trasciende al hombre sería "naturaleza".

Esto invita a observarla desde nuestra "flamante" ontología¹.

Sobre qué frágil tejido de significados nos asomamos a lo que parece infinito.

Vasta extrañeza se nos devuelve desde el fondo negro del cosmos. Nada hay que nos hable. Lo cotidiano es una trampa sobre el abismo del más vasto misterio.

Bella y cruel naturaleza nos sobrepasa por todos los bordes. Su insondable inteligencia se hace manifiesta en la inmunidad de un tejido de vida para disfrutar su breve instante.

Primigenia inteligencia existe, se adapta y reproduce. De la misma sustancia estamos constituidos, como parte de un entramado infinitamente más extenso.

Pero...¿desde dónde la nombramos, admiramos y tememos?

Variadas interpretaciones. A partir de la separación que genera el instrumento. Desde la primera palabra, acordada como sonido en correspondencia con una cosa, allá en la lejana onomatopeya. O el diminuto estallido de una chispa de conciencia que abre el darse cuenta.

Poco importa. Solo despejar la mirada para observar el horizonte cambiante y nuestro destino, sentir aún la brisa en las hojas de los robles.

Asistir imaginariamente a los fatales ritos funerarios de nuestro ser más amado, tan anciano quizás que no podamos alcanzarle.

Vivir el dibujo del amor en la forma de su curvatura desde el nacer a su nadir y el declinar hasta extinguir.

Aunque no ya héroes, dejarse trascender por la mirada de Homero, nosotros los mortales.

¹ Según Heidegger, el primer esfuerzo sistemático por fundar una ontología en cuanto estructura esencial del ser humano, se encuentra en su "Ser y Tiempo".

Los mortales y la naturaleza, nadie más.

Dos naturalezas en relación de alteridad. Dos inteligencias orientadas, pareciera, hacia distintas direcciones. Dos dimensiones de existencia que se hieren.

LA PRIMERA NATURALEZA

Aristóteles dice: "La naturaleza es el principio y la causa del movimiento y la calma de la cosa a la cual es inherente al principio y por sí, no accidentalmente" (Fis., II, 1, 192 b 20). Más conciso: "La sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas" (Met., V, 4, 1015 a 13).

El principio del movimiento en sí mismo sólo lo tiene la vida. Una bola de billar rueda con intención a causa de un golpe dirigido por un jugador.

En la Edad Media, Nicolás de Cusa dice: "Es el espíritu difuso y contraído por todo el universo y por todas sus partes en particular, lo que se denomina naturaleza. La naturaleza es, por lo tanto y de cualquier modo, la complicación de todas las cosas que se generan a través del movimiento" (*De docta ignor.*, II, 10).

¿El movimiento de la vida solamente, o también del cosmos?

Vida, naturaleza, cosmos, es hora de delimitar estas cosas.

Aceptemos que vida es lo que tiene el principio del movimiento en sí misma.

Naturaleza es vida y sus efectos, leve brisa, inquietudes, tempestades, telúricas fuerzas, vientos solares.

Si el sol es naturaleza, entonces todo el infinito sistema de estrellas y esferas lo es.

Pero hay algo en lo que parece flotar toda esta fiesta de luces. Llamémosle el cosmos, o el vacío del antiguo Lucrecio.

Sí, conviene separar las cosas para que no se conviertan en una masa informe.

Y al todo del vacío, cosmos, naturaleza y vida, digámosle absoluto.

Sospecho que el absoluto no es más que la descripción de una sumatoria y la última realidad sea este cosmos en el vacío insondable y relativo.

Hay otras fantasías.

Una divina inteligencia que atiende al drama existencial humano. Un Dios eterno y misericordioso.

¿Qué es la naturaleza desde esta inteligencia?

Para nuestra tradición religiosa e idealista, naturaleza es lo que se degrada, carne para el tiempo.

Territorio de tentaciones y pecados.

Hegel llegó a maldecir el desorden de la naturaleza

"...en la naturaleza no sólo el juego de las formas está dominado por una accidentalidad sin reglas y desenfadada, sino que de su concepto falta de suyo toda forma".

Cabría preguntar, ¿y la infinita red de información que circula por el tallo de una planta para emerger en la abertura de una flor?

Continúa Hegel: "La naturaleza está sujeta a las "leyes eternas", pero esto no la salva: la naturaleza es peor que el mal".

¿De qué leyes eternas hablará? Incapaces de comprender la eternidad, nos equilibramos apenas sobre nuestro entramado de significados.

Y sigue aún Hegel en su concepto de naturaleza: "Cuando la accidentalidad espiritual, el arbitrio, llega hasta el mal, el mal es algo infinitamente más alto que los movimientos regulares de los astros y la inocencia de las plantas, porque aquel que de tal manera yerra es siempre espíritu" (*Ibid.*, pág. 248).

¿Espíritu?

¿Qué es eso?

¿La llama de la vida en el ser humano?, ¿la sed de obra y sus logros?

¿Cuánto trasciende un espíritu?

No ya como vida, sino como forma, el espíritu trasciende en la obra. Más allá sólo hebras de energías y despojos.

La diseminación de los elementos que ata cada vida es ley. El agua sucia volverá al agua y la lata a sus metales. Placer y dolor a extremos de otras vidas. La conciencia, en el mejor de los ecos románticos, a su noche eterna.

Esa anémona que encarna los límites de sus más vastas preguntas.

Observemos a la naturaleza a través de las transparentes capas de prejuicios e interpretaciones que se condensan en la córnea del pensamiento: nos excede por todos los poros. No podemos comprenderla.

Cada partícula de nuestro ser le volverá a pertenecer.

Para los primitivos la naturaleza fue deidad. Dioses que aún no se perfilaban y a los que se temía hasta el horror.

Rayo, truenos, vendavales.

Terrible interpretación de las señales manifestada por una naturaleza al mismo tiempo concreta e imaginada como espíritu.

La misma se regalaba después en la promesa de la primavera y su póstuma exuberancia.

La misma relegada a fenómeno por Platón. La dimensión de las ideas se hallaba en otra parte, en el nómeno. Lo demás es accidente, naturaleza.

Recuperada de un hilo por Aristóteles, bajo su certeza de que el nómeno no podía estar completamente desligado de ella.

Con el advenimiento de la religión bíblica, naturaleza es la sustancia que se degrada ante la incólume eternidad.

Otras fueron las obsesiones de la religión, rumiar su doctrina, perseguir las herejías. Mientras tanto la naturaleza aún retozaba junto al hombre.

La primera mirada metódicamente utilitarista sobre la naturaleza corresponde a Descartes.

Este genial pensador, en un salto evolutivo de la inteligencia, tiene el coraje intelectual de concebir a la naturaleza como mera cosa, conjunto de materias y energías calculables y utilizables por y para beneficio del yo pensante.

¡Qué soberbio pragmatismo!

Descartes expresa en su *Discurso del Método*, sexta parte: "...en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas de la misma manera para todos los usos en los cuales son apropiadas, y convertirnos así en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es deseable no solamente para la invención de una infinidad de artificios, que nos harían gozar sin esfuerzo los frutos de la tierra y todas las comodidades en ella, sino también principalmente para la conservación de la salud, que es sin duda el bien primero y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida".

Aspiración irrefragable. La modernidad como promesa en su vuelo de ida.

Los efectos de la visión cartesiana gobernaron sin sombra hasta principios del siglo pasado. Tres centurias de inaudita expansión de la racionalidad dura, rigurosa, instrumental.

El fuego estilizado hasta el hilo de luz. La más bella y profunda música convertida en una sencilla posesión.

Cumplido el sueño en las técnicas y sus refinadas ciencias, ocurre sin embargo un desencanto.

Saturación de objetos y residuos, destrucción de paisaje, trivialización de lugares y relatos, agotamiento de utopías.

Ilustres cabezas del pensamiento occidental, esos rigurosos y tenaces vigías, instalaron la sospecha sobre aquella razón instrumental.

Horkheimer la culpa de serializar al hombre. Habermas invita a una razón comunicativa, más blanda y amigable. Peter Berger nos advierte sobre la "cientificación de la vida cotidiana".

Desde la propia religión, Metz afirma que el programa de la Ilustración no llegó a buen puerto...y nos presenta a sus "analfabetos felices".

La técnica moderna, advierte Heidegger, hace circular al ser humano en un circuito de mercancías. Ata la existencia al trabajo maquinal.

Otra parte de la naturaleza apresada por la máquina de intervalos exactos y demenciales.

LA OTRA DIMENSIÓN

Concédame lector que sólo se yergue como alteridad de la naturaleza el pensamiento en cuanto línea de fuga delirante que crea una nueva dimensión.

Es en la dimensión que permite el pensamiento que el humano va conformando su estructura propia u ontológica.

Nótese el énfasis en el pensamiento y no en el "yo". La propiedad de crear dimensión en vez de mera afirmación de sí. En los otros seres de la animalidad, el yo parece existir con el mismo fulgor, aunque no puede habitar sobre los vectores de la proyección humana. Como sola alteridad de lo "otro" ajeno a su ser propio, el animal también se posee.

La dimensión humana es diferente a la primera naturaleza. Sobre horizontes calculados una limpia geometría nos enfrenta. Sólo como un defecto de la idea se filtra la hirsuta realidad. Hilachas de naturaleza. El territorio es una red de coordenadas transparentes. Se transita por líneas que no puede abarcar la vista literal, sino la mirada que ve significados.

El tiempo convertido en relato sucede al instante. Puede uno evocar lejanías culturales, revivir a través de analogías la mirada antigua y creer comprender lo perdido, palpar el precipitado de la evolución en las uñas de una mujer.

Cada uno por su dimensión, el hombre y el perro se cruzan en una calle de la ciudad. Se miran, se miden. Por telas de nada sus mundos transcurren separados.

Es sorprendente, aunque la costumbre nos prive del asombro, atender a la posibilidad de otra dimensión. ¡Lujo metafísico!

Con qué tenacidad, aquí sí, genera obra ese que se alimenta de ilusión y que llaman espíritu.

Cómo se luce en arte y con qué fervor busca el sentido, incluso al extremo de hacer la apología del sinsentido.

Dos hileras de luces desoladas nos abren la dura perspectiva de una calle. Transcurre seca la noche. Máquinas silenciosas sostienen el orden. Pocas naves transitan a estas horas.

Tras una puerta de vidrio se perfila una pareja. Hilan una relación. Memorizan frases, gestos, juegos de luz, música. Como si ello sirviera de reserva para prolongar la ensoñación. A la plenitud del instante los amantes asisten como al paraíso que se va desvaneciendo inevitable y veloz en las historias.

Transeúntes en el collage urbano disponen de las claves para ocupar gratos interiores. Digital una cifra y descender sobre la acogedora hoguera. El mismo fuego original, ahora también en perfecta posesión.

Busco cierta frecuencia de onda en una radio. FM 96.5 evoca la mejor época de la música. Con el filósofo de Haydn la plenitud de la otra belleza ya se aleja.

La nueva dimensión no se sostiene por sí sola al modo de la primera naturaleza. Debemos mantenerla. Para ello inventamos variadas instituciones hasta la más poderosa: el Estado moderno...aquel en que Hegel creyó ver a Dios. Algunas barbaries pusieron en evidencia que se trataba de una solemne máquina social.

Supongamos un Estado que funciona bien, que no se escucha, una próspera democracia occidental. Cualquiera puede divagar anónimo e internarse en la variedad de la gran ciudad. Apostar por sus obsesiones y fantasías personales. El poder de la máquina estatal se transforma en silenciosas operaciones administrativas que sostienen a esta segunda naturaleza.

No se aprovecha la posibilidad abierta por la gran ciudad de adentrarse en la segunda naturaleza como pura interioridad anónima. Inventar relaciones de bordes, fugas a dúo por ventanas hacia otros mundos. En la atmósfera de Chagall sentarse sobre la cornisa de una iglesia mediterránea. Disfrutar bajo el buen augurio de una sonrisa lunar. De ahí deslizarnos hacia la tierna curvatura del amor que Klimt recrea para los románticos.

El ejercicio de la soledad no se contradice con el uso del órgano social. El lenguaje me viene de otros pero soy mónada.

Levinas lo dice en el "Tiempo y el otro": "Soy en la soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi existir, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy".

Circulamos por los territorios de la ciudad. Nuevas violencias acechan. La diversidad se oculta en oficios salvajes. Fe en odios que me achican hasta convertirme en insecto.

Diversas mafias en torno a sus negocios son toleradas como heridas locales por el poderoso cuerpo del leviatán.

Laberínticas ciudades reales e imaginarias. Alguna como la Anastasia de Calvino, "bañada por canales concéntricos y en cuyo cielo planean cometas".

Una suave nave ralentiza. Se percibe un asfalto más cuidado. Anchas veredas de marinos diseños Desde esta plataforma se fuga la aguja del último rascacielos. La espuma del glamour ilumina la azotea. Cínicos elegantes departen después de algunas decisiones.

Hacia afuera, masas y máquinas funcionando, produciendo, blasfemando.

Tratamos de palpar los límites de nuestra dimensión. Se extiende por millares de planos y figuras. El "yo" pensante dispone de redes siderales de información. La infobiosfera, como otra capa virtual, nos rodea. Todas las historias registradas se encuentran allí. Las ciencias como saberes compactos destilando preguntas.

Atentos observan cultivadas mónadas. Ya no adoran dioses. La desilusión se ha consumado. Se atreven a mirar al mundo desde una ontología propia. Nihilismo maduro.

CONFLICTO ENTRE NATURALEZAS

En potencia, el conflicto entre naturalezas parte en el mismo alumbramiento humano.

Jamás el hombre fue animalidad. Desde su primera "chispa de conciencia" ya es arrojado hacia una dimensión exclusiva, escapando a la homeostasis de la primera naturaleza.

Arnold Toynbee se refiere a esta "chispa" y sitúa su momento: "También debe de haberse necesitado una chispa de conciencia para que a un ser se le

ocurriera tallar piedras a fin de hacerlas más eficaces como utensilios, en lugar de usar objetos naturales sin modificar". Y añade: "La fabricación de herramientas mediante piedras talladas se atribuye al *australopithecus*, un homínido que se supone vivió hace dos o tres millones de años". (Arnold Toynbee, *La gran aventura de la humanidad*, pág. 34).

Más homo *faber* que *sapiens*.

Otras especies practican una fracción de elaboración instrumental. Esta mínima fracción se convierte en el hombre en una línea de fuga.

Es la insondable creatividad humana lo que determina su diferencia con todas las otras especies.

Inventiva desfondada y sin retorno. Rota la cáscara del ciclo transitamos por carreteras interminables de novedad.

Clive Ponting nos muestra la hondura del conflicto desde el pasado más remoto.

"Los hadza modernos del este de África, manteniendo prácticas ancestrales, destruyen las colmenas silvestres para conseguir una pequeña cantidad de miel. Otros grupos, destruyen muchas de las plantas silvestres de las que dependen arrancándolas indiscriminadamente en grandes cantidades. (Clive Ponting, *La Historia Verde del Mundo*, pág. 58).

Se podría replicar que los osos destruyen los panales para extraer miel. Los castores transforman lo dado por la naturaleza para hacer sus refugios.

Agrega Ponting: "Los aborígenes usaban el fuego regularmente para estimular el crecimiento de un helecho comestible en Tasmania, y los maoríes de Nueva Zelanda usaban la misma técnica para aumentar la propagación de un helecho comestible cuyo rizoma constituía una parte sustancial de su dieta. (*Ibid.*, pág. 59).

El fuego. Que instrumento formidable. No nos dejemos impresionar, sin embargo. Se trata sólo de eso, instrumento. Lo sorprendente, lo hemos dicho, es la capacidad de instrumentalizar y, sobre todo, la elaboración infinita del objeto. Esa línea de fuga.

El fuego representa, por supuesto, un salto cuántico en el poder del instrumento, gracias al cual se realizará la mayor transformación a la naturaleza generada desde otra inteligencia.

En la Alemania del 1000, el abad de Fellarich, uno de los nuevos asentamientos germanos, dijo:

"Creo que el bosque que linda con Fellarich cubre la tierra sin ninguna finalidad, y pienso que esto supone un perjuicio insostenible". (*Ibid.*, pág. 174).

Los bosques fueron antiguas moradas del misterio, horizonte de comunidades. Sitios de ritos y dioses.

La destrucción del bosque no afecta sólo objetos o situaciones, sino lugares, recuerdos.

Guattari le atribuye a la destrucción del ambiente consecuencias psíquicas: "...sólo una articulación ético-política —que yo llamo ecosofía— entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de

la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones" (Félix Guattari, *Las Tres Ecologías*, pág. 8).

Sin embargo, hasta aquí, no nos hallamos aún frente a una transformación generalizada.

Es el advenimiento de la agricultura lo que provoca el primer gran choque entre naturalezas. Como contrapunto, el humano profundiza la materialización de su propia dimensión en las ciudades y en la diversidad cultural.

Dice Ponting: "Durante unos dos millones de años los seres humanos vivieron de la recolección, la conducción de manadas y la caza. Después, en el espacio de unos cuantos miles de años surgió una forma de vida radicalmente distinta basada en una gran alteración de los ecosistemas naturales y orientada a la producción de cosechas y a la consecución de pastos para los animales" (*Ibid.*, pág. 65).

Este sistema más intensivo de producción alimentaria, agrega Ponting, se desarrolló por separado en tres zonas nucleares del mundo —el suroeste de Asia, China y Centroamérica— y marcó la transición más importante de la historia humana.

Es con ocasión de este segundo grado de transformación de la naturaleza que aparecen los primeros indicios de un daño generalizado.

Leonard Woolley, uno de los excavadores de las primeras ciudades de Sumeria, nos dice:

"Sólo a quienes han visto el desierto de Mesopotamia les resultará casi increíble la evocación del mundo antiguo, tan radical es el contraste entre el pasado y el presente...que es todavía más difícil comprender que este vacío yermo una vez fértil diese frutos para el sustento de un mundo próspero. ¿Por qué, si Ur fue la capital de un imperio, si Sumeria fue una vez un inmenso granero, ha quedado la población reducida a la nada y hasta el suelo perdió su virtud?".

¿Intuye Woolley una incompatibilidad esencial entre pensamiento y naturaleza?

El mismo Ponting nos refiere más adelante en su obra, este extraño destino. Ninguna sociedad humana ha sido capaz de convivir equilibradamente con su medio ambiente, sin que con el paso del tiempo este se deteriore.

En Grecia, una edad fundante en lo cultural, los primeros signos de destrucción a gran escala comenzaron alrededor del 650 antes de J.C. a causa del exceso de pastoreo.

Leemos en el *Critias* de Platón:

"Lo que queda ahora en comparación con lo que entonces existió es como el esqueleto de un hombre enfermo, toda la tierra fértil y suave ha desaparecido, y sólo resta su armazón desnudo... hay algunos montes que no tienen más que alimento para las abejas, pero que no hace mucho tuvieron árboles... había muchos árboles altos de especies cultivadas y... pasto sin límite para

los rebaños. Además, la enriquecían las lluvias anuales que Zeus enviaba, que no se perdían, como ahora, deslizándose por la tierra desnuda hasta el mar; el suelo que tenía era empero profundo, y en sus entrañas recibía el agua, la almacenaba en el retentivo suelo margoso, y... abastecían a las diversas zonas los abundantes caudales de manantiales y arroyos, de los que aún hoy quedan altares en los lugares donde en otro tiempo estuvieron sus nacimientos”.

Los antiguos mortales tenían al menos una medida del hombre: lo mortal.

Es el tiempo en que se inaugura el pensar metódico sobre la naturaleza. Tales de Mileto predice un eclipse; Anaximandro intuye la fuente de todo en lo indeterminado; Heráclito nos muestra el devenir; Parménides el ser; Zenón de Eleas la ilusión del tiempo y del espacio. Arribar a cualquiera de estas síntesis supuso un rigor de pensamiento nuevo.

Este pensar metódico que inauguran los presocráticos traspasará, más adelante, su método a la ciencia moderna. Sólo falta enfocarlo sobre una naturaleza desprovista de “voluntades subterráneas”, lo que ocurrirá en la plenitud de la civilización europea.

Durante la Edad Media, el rigor del pensamiento que dará el método a las ciencias fue protegido por la escolástica para enseñar la doctrina de la Iglesia. Santo Tomás se apropia de la forma del pensar aristotélico, para demostrar la existencia de Dios.

Es Descartes quien libera al pensamiento de tales ocupaciones para entregarlo a la exploración científica.

Schopenhauer le reserva a Kant el honor de liberar a la filosofía de la teología.

El estilete cerebral se halla preparado para la técnica moderna. Tardará ésta, sin embargo, en enseñorearse, a la espera de las nuevas necesidades e instrumentos. Mientras tanto, la agricultura y las ciudades continuarán siendo las concepciones más impactantes sobre la primera naturaleza.

Europa se hace cargo de la tradición cultural occidental. La enriquece en tantas de sus manifestaciones: música, poesía, filosofía, pintura.

A través de un esforzado y sufrido camino, Europa progresa y se hace rica. Se expande a través de algunas brutales epopeyas. Así, portadora de la herencia, irradia los efectos de la visión cartesiana sobre el nuevo mundo.

Ponting afirma que el tercer gran momento de destrucción ambiental lo representa la expansión europea sobre el resto del mundo.

Esta misma moneda nos ha mostrado en América su otro lado. Culturas arrasadas en su esplendor. Aztecas, Mayas, Incas.

En Haití los españoles extinguieron con su llegada y prontamente hacia finales del siglo XVI a la población indígena de los Arawak. Explotación, mala alimentación, enfermedades traídas desde Europa. Francia pobló la isla con esclavos negros que reemplazaron completamente a los habitantes nativos.

Pudo existir otra forma de conquistar. La utopía sacerdotal de los jesuitas en las misiones de América.

Si no la creó, la expansión europea aumentó de modo exponencial la pobreza en el mundo, al destruir de forma premeditada las economías de subsistencia de los pueblos originarios. Con ello buscaba afanosamente producir las condiciones para la explotación de los recursos naturales y el gran comercio de esclavos.

Desde las luchas intestinas del modo europeo va emergiendo el nuevo poder: la burguesía sobre el vector del comercio y la industria. La monarquía va cediendo el terreno a las nuevas plutocracias.

La Ilustración disemina el uso de la razón crítica hacia todas las temáticas.

Dos siglos de éxitos y hemos llegado a la técnica moderna multiplicada por la explosión demográfica.

Apreciemos superficialmente este factor.

En el año 10000 A.C., lo que coincide con el inicio de la agricultura, existen cuatro millones de seres humanos en el mundo. En el año 5000 A.C. existen cinco millones de habitantes. En 5.000 años la población aumentó en un millón de personas. Desde el año 5000 A.C. la población humana comienza a duplicarse en cada milenio hasta llegar a 50 millones hacia el año 1000 A.C., subiendo a 100 millones en los 500 años siguientes y a 200 millones hacia el año 200 D.C. El crecimiento demográfico fue escaso hasta el año 1000 D.C. Del 1000 al 1200 aumenta la población hasta 350 millones. Durante este siglo, la población aumenta lentamente hasta 400 millones. A partir de 1300 comienza un nuevo declive. El hambre y las plagas vuelven el número a 350 millones. Luego un leve aumento hasta 550 millones hacia 1600. En 1700 sólo 600 millones. El siglo XVII crece hasta 900 millones. En 1825 se alcanzan por primera vez los 1.000 millones (*Ibid.*, pág. 135). Hoy somos 6.000 millones.

¡Explosión!

¡Multiplicación exponencial!

Línea de fuga, ¿metástasis?

La ventana convertida en firmamento. Una estela de plata desaparece. La síntesis de la máquina calcula todas las estrellas y evalúa sus riesgos.

La naturaleza accesible es hoy para la técnica moderna una dócil materia.

La misma técnica del desencanto, la pérdida de aventura, tedio, destrucción, fealdad.

Demos por sabidas las deprimentes estadísticas sobre la destrucción ambiental que ha aparejado la modernidad. Vayamos al espectáculo final: la bestia devorándose su cola.

La aventura hacia el espacio es un negocio. La línea de fuga aspira a saltar a otras esferas. Polinizar el universo.

SEÑALES

El conflicto entre naturalezas es un destino. Obsérvese la radical frontera del conocimiento. La tecnociencia se esmera en descifrar ADN, clonar, transgenar. Bajo una obscena luz se especula con la información esencial.

Nada es tan poderoso como para impedir que se realice lo posible. La ficción ya ha provisto de los elementos para amueblar mundos imaginarios.

Se extinguen sensaciones, emociones, sentimientos. Se embanca hondura, se apagan ciertos ecos de la infinita complejidad que nos habita. ¿Se abrirán otras miradas?

Obsérvese cómo una diversidad de formas virales ataca el símbolo imperial. Fascinante y horrible es ver a la viralidad aprovecharse del genio estratégico y encarnarlo en la realización de su vocación de alteridad. Ningún poder se impone del todo.

Desde la punta luminosa de la espiral de la dialéctica, miramos hacia atrás los escombros de anillos.

Lyotard nos consuela en la fenomenología, "...el yo no cohabita pacíficamente con el mundo, y tampoco tiene necesidad de éste para ser...".

Extraño extremo. Sugiere que podemos abandonar esferas, alumbrar equivalentes de glamour en mundos de lejanías siderales.

¡Hollywood!

El estado mental más refinado lo sostienen augustos penitentes. Desde allí cristaliza en un diseño. Móviles de Calder se mecen sobre un fondo de estrellas. Una mirada observa en la serenidad de un nihilismo maduro.

Larga procesión de hombres transportados por el río de la vida, oradores que ofrecen entusiastas los últimos racimos, saurios sanguinarios.

Es posible dibujar los vaivenes de una relación amorosa entre su nacer y concluir, mientras se liba el dulce elemento de un beso. Una hoguera nocturna en postreros paisajes. Una ventana transparente goces obscenos ahora que Dios no vigila.

Al fin solo.

Mónada.

Azules sucios. Noche sucia. Toda lengua se degrada. Las palabras se confían a los significados, que, como aureolas de humo, se deshacen.

Tocando la baranda de un mirador, disfruto el año nuevo en un puerto. Veo elevarse tantas ideologías luminosas, y caer como restos quemados sobre el inmutable mar.

La ilusión cartesiana de un dominio olímpico sobre la naturaleza toca a su fin. Viene a morir a esta misma negra playa.

La literatura italiana nace con la poesía de amor. Pero, ¡qué extrañas son las mujeres amadas por esos poetas del siglo XIII! Mujeres angelicales, a la vez fascinadoras, frías, inteligentes y sapientísimas. Los poetas, sus amantes, se conmueven profundamente con una "sonrisa" de la amada, y a lo sumo, con su "saludo"; y parecen más interesados en hablar y escribir acerca del amor que vivirlo al lado de la mujer deseada. Salta a la vista un estilo sugerente, pero complicado, alegórico y sobre todo desconcertante; porque se trata de un amor que no tiene parecido alguno con el amor común de los hombres, y que se confunde con ideas de vago sabor místico.

Corresponde a dos escritores y poetas italianos modernos, Gabriel Rossetti y Giovanni Páscoli¹, el haber demostrado que tras la poesía de amor de Dante y de los poetas del *dolce stil nuovo* (dulce estilo nuevo) existía una fuerte tradición mística subterránea, gnóstica, maniquea, neoplatónica, pitagórica y guibelina; y al Prof. Luis Valli² debe reconocerse el mérito de haber sistematizado con criterio científico y clara exposición los antecedentes acumulados por Rossetti y Páscoli, profundizando, a la vez, las investigaciones históricas sobre la secta secreta de los "Fieles de Amor", tanto en su primera manifestación alrededor de la Corte de Federico II, de Sicilia, como en su segundo aspecto, esto es, con la Reforma de Guido Guinizelli³. De conformidad a estos antecedentes, la poesía de amor

¹ Las obras de Rossetti son: *La Divina Comedia Di Dante Alighieri con commento analítico*, Londres, 1837; *Sullo spirito antipapale che produce la Riforma e sulla segreta influenza che esercitò nella letteratura d'Europa specialmente d'Italia, come risulta da molti suoi classici, massime da Dante, Petrarca e Boccaccio*, Londres, 1832; *El misterio del amor platónico nel Medioevo* (5 volúmenes), Londres, Taylos, 1840 (sumamente raro); *La Beatrice di Dante; ragionamenti critici*, Londres, 1842. (La parte impresa es sólo la tercera parte de la obra).

Los escritos del Páscoli son más accesibles al público, ya que se encuentran en muchas bibliotecas, pero su lectura es muy cansada, por lo desordenado en la exposición de las ideas.

² En las obras de Luis Valli se desarrolla en forma ordenada el sistema de Páscoli, en especial en *L'Allegoria di Dante secondo Giovanni Pascoli*, Bologna, 1922. De mucho valor son *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia*, Bologna, 1922; *La chiave della Divina Commedia. Sintesi del simbolismo della Croce e dell'Aquila*, 1926; y, por último, *Il linguaggio segreto di Dante e dei fedeli d'Amore*, Roma, 1928.

³ La reforma de Guido Guinizelli consistió, esencialmente, en la adopción de un vocabulario sectario especial, formado por treinta palabras básicas; el nombre de la mujer amada, que en los poetas sicilianos era siempre el de "Rosa", fue diferente para cada adepto (Beatriz, Giovanna, etc.); se adoptaron rituales, etc.

Guido Guinizelli permaneció por toda su vida el jefe supremo, para toda Europa, de la Orden de los "Fieles de Amor". Guido Cavalcanti fue el jefe o Gran Maestro para la Toscana; después de la defección de éste, asumió el mando de la Orden Dante, hasta su proscripción de Florencia por los güelfos.

La Orden de los Fieles de Amor tuvo indiscutiblemente conexiones con la Orden de los Templarios, hasta el punto de verse amenazada en la época del famoso proceso contra Molay; el viaje de Dante a París parece haber tenido conexión directa con las relaciones entre Fieles de Amor y Templarios, y tomar las medidas de defensa del caso. Estos puntos los desarrollaremos en otros trabajos; hacemos estas referencias únicamente para que el lector pueda tener una visión panorámica del ambiente histórico y místico-religioso de los "Fieles de Amor" italianos.

italiana del trescientos es simbólica, en cuanto a su argumento, y se expresa en un lenguaje convencional, en un "argot" o jerga de sociedad secreta.

LA POESÍA DE AMOR EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE DURANTE LA EDAD MEDIA

El carácter simbólico no es exclusivo a la poesía de amor italiana del trescientos; por el contrario, fue introducido en Italia bajo la influencia y prestigio de la poesía de amor oriental, indostánica y especialmente persa.

Tal como lo comprobó G. Rossetti, el uso de velar bajo fórmulas convencionales amorosas, las ideas místicas e iniciáticas, llegó a Italia precisamente a través de los maniqueos, los cátaros (albigenses) y los templarios; este uso pasó de los poetas provenzales a los sicilianos (Federico II, Pier delle Vigne, Jacopo da Lentini), y de éstos a los boloñeses (Guinizelli) y a los toscanos (Cavalcanti, Dante, Cino da Pistola, etc.).

Pero, al pasar de Oriente a Occidente, la poesía amorosa-mística sufre una apreciable transformación, para escapar a las redes sutiles e implacables de la Inquisición, de la acusación de herejía y de la condena a la hoguera.

En Persia, la Mujer o el Amigo representaban generalmente a Dios, concebido en sentido místico-panteísta; en Italia, la Mujer representaba más apropiadamente por lo demás, y con una significación más ajustada a la tradición clásica, la divina Sabiduría. En Italia (en donde las hogueras se encendían a menudo) la simbolización se hacía en forma más esmerada, para que el amor místico tuviera más semejanza con las pasiones terrenales y la expresión de éstas sirviera eficazmente, en caso de acusación, de escudo al sentido místico⁴.

Pero el método y los artificios eran los mismos, y no es simple casualidad que la mística "Rosa", objeto de amor tanto para el "ruiseñor" oriental como para el amante de Occidente, se denomine en la poesía italiana "Rosa Soría".

El único poeta de amor "natural" de aquella época, o sea no iniciado, fue Guittone d'Arezzo, despreciado por Dante y los demás "Fieles de Amor" por ser güelfo y por no tener "inteligencia sutil" para comprender las alegorías y símbolos.

Boccaccio y Petrarca fueron iniciados en la Orden de los Fieles de Amor, y representan en cierta forma, junto con Dante, el apogeo o florecimiento de todo el movimiento político-iniciático de los Fieles de Amor de Italia.

⁴ Las obscenidades servían para encubrir y despistar al inquisidor, y, sobre todo, para dificultarle un proceso, en caso de sospecha, porque el ridículo habría recaído sobre el acusador que buscara herejías en un texto de amor pasional.

Aparte de las expresiones lúbricas, se emplearon fábulas para la "gente grossa" (el vulgo), como la que puso en circulación Boccaccio de que Dante se había enamorado (a la edad de nueve años: edad puramente iniciática!) no ya de la Sabiduría divina, sino de una tal Beatriz Portinari, que se casó luego con Simón del Bardi. En tales condiciones, Dante pasaba a ser un exhibicionista poeta del amor adúltero; pero esto no llamaba la atención a los sacerdotes de la Iglesia corrompida ni a los inquisidores; y al dar crédito a la burda fábula de una Beatriz en carne y hueso, Boccaccio trató de evitar que la Inquisición indagara demasiado sobre la doctrina secreta de la *Divina Commedia*, que habría sido juzgada hereje y demasiado gibelina.

“LE ROMAN DE LA ROSE” Y SU ADAPTACIÓN AL ITALIANO “IL FIORE”

La rosa es el símbolo central del “Roman de la Rose”, obra que ejerció gran influencia en el siglo XIII y que desde Francia se difundió triunfalmente por el mundo a través de la traducción inglesa de Chaucer y de su adaptación al italiano por un tal “Durante”, quien, como ha comprobado el profesor Valli, es más ni menos que Dante Alighieri.

Todos saben que el “Romance de la Rosa” es alegórico, y sus pasajes obscenos sirven para atenuar y ocultar los pasajes más peligrosamente herejes en su simbolismo. El propósito era alejar al inquisidor de la lectura del poema, difundiendo la fama de su carácter profano, apasionado y aun obsceno; y si el inquisidor era demasiado sagaz, neutralizar su acción, que habría tenido que enfrentar el ridículo y el escándalo.

La traducción italiana del mencionado poema lleva el nombre de “Il Fiore” (La Flor). Es una adaptación para que la obra sirva de manual sectario, de clave para el uso de la jerga.

La “Rosa”, que el amante busca no es una mujer de carne. El amante es el místico enamorado de la Sabiduría Santa, representada en la rosa o flor. Pero esta sabiduría, es decir, la verdadera doctrina, ha sido encerrada en un castillo por “Gelosía” (la Iglesia); monta guardia “Malaboca” (el Inquisidor). El amante desespera conseguir la Sabiduría Santa que él ama, pero un amigo anónimo (el Iniciador en la Secta) lo aconseja y guía. La fuerza resulta ineficaz para forzar el paso al castillo, pero “Amor” (la secta u Orden secreta) se aprovecha de “Falsosemblante” (disimulación de la propia fe), quien logra engañar y matar a Malaboca, el inquisidor, y de esta manera el amante puede alcanzar la alegría de la “Flor” deseada, a saber: disfrutar de la Sabiduría Santa triunfante.

El espíritu de todo el relato es el siguiente: puesto que la Iglesia, la Inquisición, los sacerdotes corrompidos usan continuamente la mentira y la simulación, el Falsosemblante, deben ser combatidos con las mismas armas. Quien, siguiendo a Amor (la orden secreta), quiere conquistar la Rosa, la Sabiduría Santa, el triunfo de la verdadera “Iglesia”⁵, debe él también usar la simulación; y “aunque le desagrade”, debe él también enrolarse entre sus Falsosemblantes⁶. Es la justi-

⁵ La Iglesia, aún en la tradición católico-romana, es la “esposa”. Se trata aquí de la Sabiduría Divina que anima a la religión cristiana, no a la simple organización material de la Iglesia. El mismo simbolismo se encuentra en las Ordenes simbólicas en que el grupo espiritual de iniciados forma la “Logia”, que es la “esposa” del Verbo o Logos.

El fundador del Maniqueísmo, Manes, se denominaba a sí mismo el “hijo de la viuda”, y del mismo modo se denominaban sus discípulos.

Para los Fieles de Amor, la “viuda” era la Sabiduría Divina, aprisionada en el simbolismo católico-romano, pero sin “esposo”, debido a la corrupción del Papado o, según la fracción más gibelina, por la carencia de un Emperador o Poder Político basado en la Justicia.

⁶ Los Fieles de Amor usaban el verbo piangere (llorar), por “simular”. Este trocambio de verbos confunde a los profanos que lean las poesías de amor, pero para quien tiene esta clave se le aclararán muchos pasajes oscuros de las rimas de Dante, Guido, etc. La significación sectaria de “llorar” no aparecerá tan extraordinaria, sin embargo, si se tiene en cuenta que es típico del devoto

ficación de la táctica de este movimiento antieclesiástico: simular porque hay que entenderse las con hipócritas y traidores. Es un código de lucha contra la Iglesia corrompida.

Falsosemblante es la expresión personificada de la necesidad en que se encontraban los rebeldes a la autoridad corrompida de Roma, desde que el "viento soplabla en Provenza" (las persecuciones de los albigenses), de disimular la propia fe, fingirse obsequiosos al Papado y a la Inquisición para escapar a sus venganzas, pero al mismo tiempo dando expresión al propio amor hacia la misteriosa "Rosa", y alcanzar a conquistarla⁷.

Cuando la cruzada contra los albigenses asoló con sus repetidas matanzas a la Provenza, dispersó por el mundo a la vez la poesía de amor y la herejía. Los trovadores desterrados ya no exhibían su fe, pero llevaban de ciudad en ciudad, de corte en corte la celebración de la Rosa, la adoración vaga siempre a una indefinida mujer.

¿Y quiénes son los principales poetas de amor de esa época? ¿Acaso simples soñadores y sentimentales? ¡Oh no! Son hombres de acción, grandes luchadores en la política y en el pensamiento. He aquí algunos nombres: Federico II, emperador ultragibelino; Manfredo, su hijo ultragibelino; Pier delle Vigne, su Canciller, enemigo de la Iglesia de Roma; Jacopo Da Lentini, notario del Emperador ultragibelino; Guido Guinizelli, muy conocido gibelino; Guido Cavalcanti, con fama de hereje entre sus contemporáneos; Dante Alighieri, cuyos restos fueron buscados después de muerto, para ser quemados por acusación de herejía; su tratado *De Monarquía* fue puesto en el "Índice" y quemado por la Iglesia; para salvar la *Commedia*, Boccaccio y Pietro Di Dante pusieron en circulación la burda invención de que Beatriz, en vez de la Sabiduría Divina, sería la esposa de un tal Simón de los Bardos (¡esta fábula fue tomada, afortunadamente, en serio!); Francisco De Barberino, soldado de Arrigo VII, autor del *Tratado de Amor* que es un manual de iniciación alquimista; Cecco D'Ascoli, quien fue quemado vivo seis años después de la muerte de Dante.

HEREJÍAS, SOCIEDADES SECRETAS Y LENGUAJE DE AMOR

A continuación reproducimos algunos párrafos de la obra del profesor Valli, *El lenguaje secreto de Dante y de los Fieles de Amor* (Roma, 1928, pág. 114):

"La más importante de las herejías que han dominado la Edad Media, aquélla que estuvo estrechamente ligada a la vida literaria de Occidente y en especial a la poesía de amor, fue la herejía de los Cátaros o Albigenses, de la cual se alimentó el espíritu de tantos poetas provenzales, y que nació precisamente

vulgar la afectación de la contrición por sus pecados; y, además, una institución secreta moderna usa el verbo "llover" (Por ejemplo, al decir "llueve" se quiere significar: disimulad, que nos escuchan profanos). Y no se puede negar que "llover" es mucho más hiperbólico que "llorar".

⁷ Sobre la difusión del lenguaje secreto de la literatura provenzal, véase Rossetti (*El misterio del Amor Platónico*, Vol. 1º) y la obra del Aroux *Les Mystères de la Chevalerie et de l'amour platonique*.

en Persia bajo la forma de Maniqueísmo; y desde la Persia, a través de la Siria –que fue el puente entre el Oriente y el Occidente, por obra de las cruzadas, que reanudaron (aun sea con luchas y matanzas) estrechas relaciones con el mundo árabe-persa– introdujo en Occidente una nueva expansión precisamente de este misticismo que solía manifestarse en el lenguaje secreto de amor.

“Es notorio que mientras las cruzadas combatían con los musulmanes en Asia, los Ismaelitas de Siria, que representaban la izquierda del misticismo persa bajo la guía del terrible Asan, el “Anciano de la Montaña” (de aquí que sus secuaces se denominaran “Asesinos”), influyeron poderosamente en algunos ambientes cristianos de Siria y Palestina. Baste decir que aquella Orden de Caballería que se había instituido para salvar los peregrinos de Tierra Santa contra los infieles, es decir, la Orden de los Templarios, fue destruida, vivo aun Dante, bajo las imputaciones de herejía y de cultivar doctrinas musulmanas.

“Dos son los movimientos de suma importancia en el espíritu de la Edad Media y que parecen converger en el alma religiosa del Trescientos: el movimiento Cátaro y el que podríamos llamar místico-gnóstico. Ambos parten del Oriente. En uno florece el ideal de pureza religiosa evangélica primitiva; en el otro revive la profunda tradición neoplatónica, la concepción de la Divina Sabiduría amada, que el hombre vuelve a encontrar en sí mismo, directamente, a través de la purificación interior.

“No es necesario plantear y resolver el problema de si existió una secta secreta mística única que haya ligado el Oriente y el Occidente. Las sectas secretas de tipo místico son como las nubes que se forman en un momento, se subdividen, vuelven a fusionarse y se fragmentan nuevamente, y, puesto que no dejan documentos claros y precisos, resulta difícil seguir sus huellas. Pero hay algo claro y que es lo que nos importa aquí, a saber: la corriente de pensamiento místico, que en Oriente inventó y usó con amplitud la jerga de amor, se difundió extensamente en aquellas regiones de Occidente (Provenza, Italia) que dieron gran difusión al extraño, complicado y oscuro lenguaje de amor en un ambiente de luchas religiosas y de espíritu místico”.

RAÍCES MÍSTICO-FILOSÓFICAS DE LA POESÍA SIMBÓLICA DE AMOR

Es algo sabido e indiscutible que la antigüedad y la Edad Media han simbolizado en una mujer a la Sabiduría mística. Desde el *Cantar de los cantares* al *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, la Sabiduría fue concebida en la imagen de la mujer amada. En uno de los textos atribuidos a Salomón, dice éste haberla amado cuando era aun joven, y haberla buscado como esposa; y que ella, la Sabiduría, los transformó de “niño ingenioso” en “alma buena”.

La palabra “filosofía” significa etimológicamente “amante de Sofía”, es decir de la Sabiduría; y Platón la usaba para poner de realce la relación genésica que ha de establecerse entre el hombre filósofo y el objeto de amor (de aquí la expresión “amor platónico”). Cabalistas y alquimistas establecieron una equivalencia entre el “método” de la investigación y estudio con el acoplamiento

sexual. Entre los gnósticos, Ennoia o Sophia era la esposa divina, la *prima mens* que conocía los designios del Padre y que engendró los ángeles y arcángeles, quienes, a su vez, engendraron al mundo. Sofía aparece como mujer y esposa en el Canto nupcial de Bardesane, gnóstico valentiniano:

*Mi esposa es una hija de la luz
ella tiene la magnificencia de los reyes.
Su estancia nupcial es luminosa,
saturada del perfume de la liberación...*

La tradición místico-amatoria es, por lo tanto, muy antigua y extensa; en ella tienen sus raíces los fieles de amor persas, provenzales e italianos. Es de gran importancia, sin embargo, que nos detengamos en dos aspectos de esta tradición, a saber:

1. La doctrina peripatética según la cual el intelecto "pasivo" debe ser fecundado por el intelecto "activo" o divino, para que se manifieste en acto la sabiduría;
2. La doctrina de Raquel-Sabiduría enunciada por San Agustín y desarrollada por el místico Ricardo de San Víctor, amigo de San Bernardo y maestro de Dante.

INTELECTO ACTIVO Y PASIVO

Una tradición más propiamente filosófica, partiendo del aristotelismo interpretado por Averroes, representaba en figura de mujer a la "inteligencia activa", es decir, aquella inteligencia única y universal que vivifica el intelecto del individuo y es la que conduce al conocimiento de las supremas ideas inalcanzables por los sentidos; por lo mismo, conduce a la verdadera y pura contemplación de Dios. Es el intelecto activo y universal, en contraposición al intelecto pasivo, que es propio de cada individuo.

En su interesante obra *La Beatrice svelata* (La Beatriz sin velo), Francesco Pérez expuso y demostró la tesis de que la Beatriz de la *Vida Nueva* de Dante se identifica con la Inteligencia activa o Sabiduría; y Luis Valli demostró con gran acopio documental que lo propio puede decirse de todas las demás "mujeres" de los Fieles de Amor.

Partiendo del concepto platónico de que las ideas tienen una realidad separada de los objetos y del intelecto, los peripatéticos plantearon el problema de cómo el intelecto puede captar las ideas, reales, inmutables, las cuales no caen bajo el dominio de los sentidos. El mismo Aristóteles había pensado que existe en el intelecto un principio que sea el continente y el espejo de las ideas universales, esto es, que el intelecto tiene la posibilidad de entender esas ideas, de reflejarlas, de pensarlas. Dijo él que la naturaleza de este principio es precisamente de ser "posible" (*De Anima*, lib. III, cap. 1, te. 5).

De aquí se derivó, especialmente a través de las escuelas alejandrinas y árabes, la designación de "intelecto posible" dada al principio intelectual en cuanto tenga la posibilidad de reflejar las ideas universales depuradas de toda mezcla de particular y concreto.

Pero ya Aristóteles había indicado que si el intelecto posible refleja las ideas en forma análoga al ojo que ve las cosas, o al espejo que refleja las imágenes, debe existir un principio activo que esté con el intelecto posible en la misma relación en que la luz está con el espejo o con el ojo; un principio por el cual la simple posibilidad de conocer (que constituye el "intelecto posible") se traduzca en acto. Y este principio llegó a denominarse "Inteligencia activa" o "Intelecto activo".

Esta inteligencia activa está al intelecto posible como la forma⁸ a la materia, como el arte pictórico a la tela desnuda, como la luz al ojo; es aquello que da el ser al intelecto, por cuanto lo pone en acto. Las ideas universales inteligibles son reflejadas en el intelecto pasivo sólo por obra de la Inteligencia activa, así como los objetos en el ojo por obra de la luz. Ella es, pues, "la luz en la mente" *est quasi lux*. Ella revela las ideas eternas⁹.

"Esta inteligencia universal, única, iluminadora de las mentes humanas es separada, extrínseca, inmortal, perpetua"¹⁰. "Entender por medio de ella es la máxima bienaventuranza a la cual puede el hombre aspirar, más aún: lo hace, más que hombre, divino"¹¹. "Ella es principio de toda unidad, reduciendo lo múltiple a lo Uno: es la rectitud misma"¹².

La doctrina de la Inteligencia activa se desarrolló ampliamente en muy diferentes escuelas, tanto puramente filosóficas como místico-religiosas. Averroes, comentando a Aristóteles, había dicho que en toda entidad sensible concurren dos elementos: la materia (posibilidad) y la forma (acto); por lo mismo, en el ser intelectual concurren, por un lado, el intelecto posible o material, por el otro, la inteligencia activa formal. La tendencia natural del elemento que representa la materia es la de juntarse con su forma, esto es, de adquirir existencia en acto.

Ahora bien, esta tendencia de toda "materia" a tomar la "forma" a ella destinada ha sido repetidamente considerada por los escolásticos, en sentido metafórico, como AMOR. Acto de amor era simbólicamente la unión de la potencia con la inteligencia, de la materia con la forma. Y el acto de amor fue asimilado a la tendencia del intelecto posible a unirse con la Inteligencia activa, a hacerse Sabiduría en acto.

⁸ En el aristotelismo "Forma" significa Acto, potencia formativa, creadora, modalidad concreta de potencia. Si no se tiene presente este sentido peculiar que el aristotelismo da a concepto "forma", resulta imposible comprender no sólo el esoterismo de los Fieles de Amor, sino aun las concepciones fundamentales de la tomística y de la escolástica.

⁹ Aristóteles, *De Anima*, cap. 3, te. 17; cap. 2, te. 14.

¹⁰ *De Anima*, cap. 3, te. 19-20.

¹¹ *Metaphisica*, Libro XII.

¹² *De Anima*, Libro I, cap. 1, te. 47; L. III, cpa. 3, te. 22 y te. 51.

Los escolásticos llamaban, ni más ni menos, *copulatio* (acoplamiento, cópula) a la unión del intelecto posible con la Inteligencia activa. Averroes dice: *Intellectus duplicem nobiscum habet copulationem. Intellectus in potentia per copulationem cum intellectu agente, intelligendo ipsum, intelligit res abstractas omnes. Intelligere est valde voluptuosum*¹³.

Hay un opúsculo de Averroes que tiene por título *De la bienaventuranza del alma y de la cópula de la inteligencia abstracta con el hombre*, que empieza así: "Tratando de este nobilísimo tema, es mi propósito aclarar la máxima bienaventuranza¹⁴ del ánimo humano en su suprema ascensión. Y al decir ascensión entiendo su perfeccionarse y ennoblecerse de modo que se una con la inteligencia abstracta y de tal modo se una que se torne uno con ella; y esto es el supremo grado de ascensión¹⁵.

De esta Inteligencia universal o activa habla extensamente también toda la escuela tomista diciendo que el intelecto posible nada entendería si la inteligencia activa no iluminase los intelegibles y, con éstos, al mismo intelecto posible, elevándolo al grado de intelecto especulativo. El uso repetido de este modo de entender permite una cada vez mayor asimilación de la inteligencia universal. Hasta el punto de tomar forma de ella en modo adhesivo y duradero como el diáfano por la luz.

Esta última idea es muy valiosa para entender el misterio de la poesía de amor y para comprender cómo bajo sus fórmulas se celebra la unión con la suprema inteligencia, en la cual el amante se funde con la Amada y termina diciendo con Cecco D'Ascoli *Dunque io son Ella* (Así, pues, yo soy ella).

LA DOCTRINA DE RAQUEL-SABIDURÍA

La doctrina de Raquel-Sabiduría es de fundamental importancia para la comprensión tanto de la "Vida Nueva" como de la *Divina Comedia* de Dante. Enunciada por un Padre de la Iglesia, San Agustín (en el opúsculo *Contra Faustum*), no podía ser tachada de herejía, profundamente maniquea y oriental en su espíritu, tenía carta de ciudadanía en la Iglesia católico-romana. Por otra parte, armonizaba perfectamente con la doctrina aristotélica de la Inteligencia activa, teniendo sobre sus sutilezas filosóficas un mayor "tono" emotivo, lo cual hacía posible más amplios desarrollos imaginativos y poéticos.

Expondremos este tema en un próximo trabajo, que dedicaremos a la "Vida Nueva" de Dante, obra que es la descripción de experiencias místico-iniciáticas, y, a la vez, la narración en jerga de relaciones personales con una secta secreta. Amor, política, lucha por la libertad, realización mística y obra de arte, es en

¹³ Averroes, *Comm. In Metaphisica*, cap. 2.

¹⁴ Hemos destacado en varios pasajes la palabra bienaventuranza para poner de realce su importancia en la concepción filosófica en referencia, y porque en la poesía dantesca tiene su traducción en BEATRIZ.

¹⁵ Pérez, *Beatrice svelata*, pág. 222.

Dante un solo todo, que brota lozano y vigoroso de una organización subterránea y secreta: del Templo de la Iniciación (Vida Nueva). En todo tiempo, una Orden en que arda realmente el fuego sagrado del espíritu de la libertad, ha sido y será siempre “madre de almas”, y expresión del “Amor que mueve al Sol y las demás Estrellas”.

Occidente, enero y febrero de 1950, págs. 41-48.

EL MOVIMIENTO GREMIAL DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA: ALGUNOS ASPECTOS DE SU PROPUESTA IDEOLÓGICA (1966-1970)

Pablo Rubio Apiolaza*

Bajo el liderazgo de Ernesto Illanes y Jaime Guzmán, el Movimiento Gremial obtuvo la presidencia de la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica (FEUC), en octubre de 1968, luego de una reñida campaña electoral que reflejó el álgido contexto social del período. En la segunda mitad de la década del sesenta, la FEUC se transformó en el principal espacio de poder e influencia del Gremialismo, proyectándose su hegemonía hasta mediados de la década de 1980.

El siguiente trabajo tiene por objeto revisar, desde una perspectiva histórica, las propuestas centrales del discurso del Movimiento Gremial de la Universidad Católica, entre los años 1966 y 1970. Este nuevo grupo juvenil se habría configurado originalmente como ferviente opositor a la Reforma Universitaria y a la extrema politización que sufrió esta casa de estudios. Proponiendo, bajo una sólida y coherente base doctrinaria, una universidad no comprometida con la política contingente. Por otro lado, cabe señalar que los postulados de esta organización sólo son posibles de comprender, insertándolos en el marco político chileno de la década de 1960. En este sentido, se considera al Movimiento Gremial como una de las respuestas políticas a la crisis de la Derecha tradicional a mediados de década, debido a que sus integrantes establecieron una fuerte crítica hacia los partidos de ese sector, el Conservador y el Liberal¹.

Desde la coyuntura de 1965 hasta 1970, la Derecha tradicional experimentó una grave crisis política e ideológica sumada a una lenta recomposición, en el marco de un gobierno con un programa antioligárquico y reformista. La actitud

*Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. El autor agradece los comentarios y sugerencias de Hernán Venegas, Freddy Timmermann, Luis Corvalán M. y Alfonso Calderón.

¹ El Partido Liberal y el Partido Conservador, durante los siglos XIX y XX, fueron organizaciones que se desarrollaron dentro de los cauces de la democracia liberal. Desde la década de 1950 la Derecha cayó en una profunda crisis, llegando a obtener en conjunto un 12,5% de la votación total nacional, el porcentaje más bajo de su historia, en el marco de las elecciones parlamentarias de 1965. La bibliografía sobre la Derecha tradicional y su crisis es amplia. Véase, entre otros, Sofía Correa, *La derecha en Chile contemporáneo: La pérdida del control estatal*, en Revista de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica, volumen XI, N° 1, 1989; *La Derecha en la política chilena de la década de 1950*, en Revista Opciones N° 9, mayo-septiembre, 1986, y Sofía Correa, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX*, Editorial Sudamericana, Santiago, 2005. Por otro lado, Andrés Benavente y Ricardo Sánchez, *La presencia libertaria en la derecha chilena*, CISEC, Santiago, 1978; y Andrés Benavente y Eduardo Araya, *La derecha política chilena y el régimen militar 1973-1981*, ILADES, Santiago, 1981; Tomás Moulian y Germán Bravo, *La debilidad hegemónica de la derecha en el Estado de Compromiso: desajuste y crisis estatal en Chile*, FLACSO, Documento de trabajo, Santiago, 1981; Tomás Moulian e Isabel Torres, *La problemática de la derecha política en Chile, 1964-1983*, en Marcelo Cavarozzi y Manuel Antonio Garretón (editores), *Muerte y Resurrección. Los partidos políticos en el autoritarismo y las transiciones en el Cono Sur*, Santiago, FLACSO, 1989, y de los mismos autores, *La derecha en Chile: evolución histórica y proyecciones a futuro*, en Revista Estudios Sociales, N° 47, 1986.

de este sector fue básicamente defensiva dentro del contexto social y del sistema de partidos. Ello se expresó en la incapacidad de la Derecha para definir, en el plano de la ideología y de la política, una propuesta capaz de establecer hegemonía frente a la Democracia Cristiana y la Izquierda. La Derecha chilena, entonces, experimentó un profundo proceso de renovación que se alejó de los postulados de adhesión a la democracia-liberal para apostar por un nuevo proyecto político de raíz autoritaria, cuyas expresiones más importantes fueron el Partido Nacional y el propio Movimiento Gremial de la Universidad Católica.

Los jóvenes estudiantes gremialistas fueron precursores en muchos aspectos, porque pretendieron renovar las viejas prácticas de la Derecha, a través de una matriz ideológica basada en el catolicismo, el antipartidismo y el antimarxismo, que además puso énfasis en la acción de los llamados cuerpos intermedios, especialmente de los gremios.

En los siguientes párrafos se privilegian los aspectos que tienen relación de manera particular con los componentes ideológicos del Movimiento Gremial. Se enfatiza en sus propuestas de gobierno universitario, de la participación estudiantil, la relación con la Iglesia y se rastrea la eventual presencia de un proyecto político global. Lo que se pretende es considerar la doctrina del Gremialismo como un cuerpo ideológico que se planteó como una reacción a la crisis de la Derecha tradicional y de la propia Universidad Católica, durante el período de mediados de la década de 1960. Reflejando en sus acciones una nueva forma de acción y de discurso político que tuvo una importante proyección histórica, vital para la renovación de la Derecha chilena que tuvo su resultado en la fundación de la Unión Demócrata Independiente (UDI), hacia 1983.

EL GREMIALISMO EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA. SUS PRINCIPALES ORIENTACIONES IDEOLÓGICAS

Si bien es cierto los antecedentes del Movimiento Gremial, en las universidades chilenas, se remiten a fines de la década de 1950, fue en la siguiente donde se conjugaron una pluralidad de factores –políticos y universitarios–, que explicaron la especificidad de su propuesta². En efecto, hacia principios de

² En el contexto de las revueltas sociales del 2 de abril de 1957, surgió un grupo de jóvenes que reaccionaron ante la creciente politización de las universidades. En este sentido, es posible encontrar el testimonio de Sergio Scroggie, estudiante de medicina de la Universidad de Chile, quien afirmó: "Bajo el punto de vista estudiantil (el dos de abril de 1957) fue algo que nos enseñó mucho a nosotros..., independientes, liberales, conservadores... Y cuando salió Jorge Alessandri, formamos el Movimiento Gremialista Universitario, que fue tal vez el precursor el gremialismo de la Universidad Católica... Lo que nos interesaba en ese momento, era que la Federación... no se metiera en ninguna huelga, en ninguna cosa... había un rechazo muy grande de parte de todos los estudiantes... que pensaban que los dirigentes estudiantiles que se metían en política estaban todos muy ideologizados y no hacían nada por los propios estudiantes". Entrevista citada en Pedro Milos, *Los movimientos sociales de abril de 1957 en Chile. Un ejercicio de confrontación de fuentes*, Tesis Doctorado Ciencias Históricas, Universidad Católica de Lovaina, 1996, pág. 1104. El autor agradece al profesor Milos esta información.

los años sesenta se manifestó el preludio de profundas transformaciones que afectaron a la propia Universidad Católica y al país en su conjunto.

Uno de los primeros indicios de la presencia del Movimiento Gremial es posible identificarlo en las elecciones de la FEUC, en 1962. En ellas, la lista de los gremialistas obtuvo el 42,6% de los votos válidamente emitidos, lo que representó un avance electoral importante frente a la Democracia Cristiana (DC), la cual obtuvo el 52,8% de los sufragios estudiantiles. Cabe consignar que este grupo dominaba sin contrapeso en la directiva de la FEUC desde mediados de la década de 1950, lo que además se correspondía con su acelerado ascenso electoral a escala nacional³.

A mediados de los años sesenta, la coyuntura crítica en que se sumió la Derecha tradicional estableció el contexto propicio para que una nueva tendencia adquiriera una mayor presencia, tanto ideológica como política, en la Universidad Católica. Efectivamente, el Movimiento Gremial surgió en respuesta directa a este "vacío de representación", estableciendo sus integrantes una fuerte crítica al estilo y propuestas de la Derecha liberal-conservadora⁴. Resulta sintomático advertir a la Universidad Católica como el espacio predilecto de la formación del Gremialismo, donde se reunieron una pléyade de jóvenes que compartieron actitudes como el temor al marxismo, su aversión al partidismo y su desilusión respecto a liberales y conservadores.

Es fundamental destacar la creciente importancia que tuvo Jaime Guzmán Errázuriz, tanto en la formulación de esta crítica a la Derecha tradicional como en la organización del Movimiento Gremial. Desde que ingresó a la carrera de Derecho en el año 1963, se transformó en uno de los puntales de este nuevo movimiento⁵. Esta relevancia es comentada por un cercano:

"... la idea del Gremialismo es una idea muy antigua, incluso habían existido antes movimientos gremialistas... lo que hizo Jaime Guzmán fue convertirlo en movimiento activo, ese fue el gran mérito..."⁶.

³ Datos electorales citados en Verónica Husch, *Surgimiento del movimiento gremial en la Universidad Católica: Su desarrollo y posterior evolución hacia un partido político*, Tesis Licenciatura en Comunicación Social, Pontificia Universidad Católica, Santiago, 1991, pág. 18.

⁴ Los resultados generales de las elecciones parlamentarias de 1965 fueron los siguientes: Partido Liberal 7,3 %; Partido Conservador 5,2%; Partido Demócrata Cristiano 42,3%; Partido Radical 13,3%; Partido Socialista 10,3%; y Partido Comunista, 12,4 %. Como consecuencia de estos resultados, el Partido Conservador eligió apenas 3 diputados y 2 senadores, mientras los liberales obtuvieron 6 diputados y 5 senadores. Datos electorales en Arturo Valenzuela, *El quiebre de la democracia en Chile*, FLACSO, Santiago, 1989, pág. 106.

⁵ Sobre la vida de Jaime Guzmán consúltese, entre muchos otros, su libro inconcluso publicado póstumamente, *Escritos Personales*, Editorial Zig-Zag y Fundación Jaime Guzmán Errázuriz, Santiago, 1992; y la excelente biografía de Manuel Salazar, *Guzmán, quién, cómo, por qué*, Ediciones BAT, Santiago, 1994. Para su pensamiento político, el importante estudio de Renato Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y Libertad*, Ediciones LOM, Santiago, 2000.

⁶ Javier Leturia. Entrevista con el autor, 3/11/2003.

El predominio de los gremialistas, en un comienzo, residió particularmente en la Escuela de Derecho donde Guzmán estudió hasta 1967. Fue desde esa carrera donde el Movimiento Gremial echó sus raíces políticas, en el contexto de un creciente descontento que se articuló en torno a algunos estudiantes que vieron cómo la Derecha tradicional se sumergía en el abismo, simbolizado por el bajo porcentaje obtenido en las elecciones parlamentarias de 1965. Se propusieron, entonces, buscar nuevas formas de representación respondiendo a las tradicionales que se hallaban agotadas.

Los principales líderes de esta primera etapa fueron Jaime Guzmán y Manuel Bezanilla, Vicepresidente y Presidente, respectivamente, del Centro de Alumnos de Derecho elegido a fines de 1965. Desde ese espacio concreto de poder, los gremialistas comenzaron a poner en práctica sus postulados ideológicos y propuestas políticas, aunque solamente dos años después se articularon de manera formal como movimiento estudiantil.

En el año 1966, si bien el Gremialismo se nutrió de una corriente crítica tanto hacia el contexto político-social, también su nacimiento se explica por factores propiamente universitarios. Desde comienzos de la década de 1960 se manifestaron distintos elementos que iban en el camino de generar una profunda reforma universitaria, que amenazó las estructuras vigentes. En el caso de la Universidad Católica, ello se explicitó en la VI Convención de Estudiantes del año 1964, donde una parte importante del estudiantado cuestionó temas como la estructura académica de la universidad, la dirección y la administración, la participación estudiantil y la relación de la Universidad Católica con la jerarquía eclesiástica⁷. Así, el Gremialismo surgió en el contexto de la lucha estudiantil frente a la FEUC de filiación DC, sumergido en un incipiente período reformista⁸.

Naturalmente, su reacción a estos procesos no se hizo esperar. Algunas opiniones, que denotaban los postulados principales de la directiva liderada por Guzmán y Bezanilla, fueron manifestadas de la siguiente forma:

“... sustraer al Centro de Alumnos de la órbita de los partidos políticos y servir efectivamente a los intereses legítimos de todos los alumnos”⁹.

⁷ Verónica Husch, *Surgimiento del movimiento gremial en la Universidad Católica*, op. cit. págs. 9-13.

⁸ En su libro publicado póstumamente, Jaime Guzmán consignaba lo siguiente: “Desde que la Democracia Cristiana asumió el control de la FEUC en 1960, esta entidad empezó a convertirse en un instrumento de antagonismo hacia la dirección superior de la Universidad, esbozando gradualmente la bandera de una reforma universitaria y acusando a las autoridades de representar un esquema autocrático y conservador. Por otro lado, bajo la idea-fuerza de ‘insertar a la universidad en la realidad social’ latía el propósito evidente, aunque no siempre reconocido de convertir a la educación superior en un instrumento del enfoque ideológico e ideologizado del Partido Demócrata Cristiano sobre cómo debían ser Chile y sus estructuras políticas, económicas y sociales”, en *Escritos Personales*, op. cit. págs. 33-34.

⁹ Husch, op. cit., pág. 19. Por otro lado, el Movimiento Gremial tampoco llevó un registro del número de sus militantes, lo que dejó de manifestar formas no tradicionales de participación social y política. Javier Leturia. Entrevista con el autor, 3/11/2003.

A través de estas y otras declaraciones, es posible ver que el Movimiento Gremial se concibió como apolítico y antipartidista, principios que se enfatizaron permanentemente durante los siguientes años. Dicho carácter se verificó, entre otros elementos, a través de las formas no tradicionales de integrar a los jóvenes estudiantes de la Escuela de Derecho, papel que ejerció personalmente Jaime Guzmán. Raúl Lecaros, Gremialista en aquel período, recuerda:

“Fue Jaime, quien inmediatamente, el primer día que entré a clases, me contactó. No le importaron mis ideas políticas de ese momento. Con él el socialismo me duró menos de un mes y también recuperé la fe”¹⁰.

Otro de los principios que se propugnaron con fuerza desde los orígenes del Movimiento Gremial es su tradicionalismo católico, que, como se desprende del párrafo anterior, fue uno de los factores comunes a los jóvenes que engrosaron las filas de la naciente organización. Este componente ideológico se profundizará con los años, a medida que se socavaban las bases que relacionaban la Universidad Católica con la jerarquía eclesiástica.

En el año 1966, por ejemplo, los gremialistas hicieron públicos sus reclamos respecto al ingreso de los alumnos de Teología a la FEUC. Manifestando su oposición al hecho, consideraron que su inclusión

“... significaría incorporar a una escuela formada casi en su totalidad por actuales seminaristas y futuros sacerdotes, en luchas políticas, contingentes y partidistas, lo que resultaría a todas luces inconveniente para el debido prestigio y autoridad moral del clero”¹¹.

Otros principios que se dejaron entrever en el discurso del Movimiento Gremial fueron la autonomía y el principio de la subsidiariedad, bases de su matriz ideológica. Estos argumentos se arguyeron a propósito de la petición de la FEUC demócratacristiana al rector, que buscaba una mayor participación estudiantil en los organismos de decisión universitarios. Los gremialistas se opusieron a esta medida, amenazando incluso con autonomizarse de la federación y formar una paralela. En una carta a la máxima autoridad, los gremialistas afirmaron en 1966 que:

“Los centros de Alumnos son anteriores a la Federación de Estudiantes... Al agruparse en una Federación, no han renunciado a su autonomía”¹².

Este precepto de autonomía, que significaba la no interferencia de las autoridades en las decisiones correspondientes a sociedades intermedias, el

¹⁰ Rebeca Ubilla, *Movimiento Gremial. Conquistando espacios (1967-1973)*, Tesis Licenciatura en Ciencias Sociales y de la Comunicación, Universidad Gabriela Mistral, Santiago, 1997, pág. 30.

¹¹ Rebeca Ubilla, *Movimiento Gremial*, op. cit., pág. 33.

¹² Citado en Ricardo Krebs, María Angélica Muñoz, Patricio Valdivieso, *Historia de la Pontificia Universidad Católica (1888-1988)*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1994, pág. 824.

propio Jaime Guzmán venía promoviéndolo desde mediados de la década de 1960, constituyendo una vertiente ideológica que pretendió ser novedosa en la realidad política del momento. Esto derivó en una fuerte crítica al partidismo y a la democracia representativa, lo que constituyó una lógica reacción de una parte de la Derecha al ver agotadas sus formaciones partidistas y cuestionada su hegemonía social.

Los integrantes del Movimiento Gremial, en este sentido, fueron sumamente críticos de la Derecha tradicional y del sistema político chileno. Sobre el particular, es preciso citar el testimonio de Javier Leturia, miembro del movimiento desde 1968 y presidente de la FEUC en el año 1973, quien afirmó lo siguiente:

“Jaime Guzmán realizó un diagnóstico muy profundo... él se da cuenta que hay una crisis institucional en el país y que la Derecha no es una alternativa. Ni los conservadores, liberales ni los nacionales, aunque estos últimos fueron una refundación. El sistema político venía colapsando... Esta idea la dijo Jorge Alessandri el año 1963 en un mensaje presidencial: cambiar el régimen político y la constitución para restablecer una mayor libertad”¹³.

Jaime Guzmán en sus escritos elaboró una fuerte crítica a los partidos tradicionales de Derecha. De forma indirecta, los acusó de un “reblandecimiento moral” y de una “falta de fe en los propios ideales de libertad opuestos al socialismo”. Guzmán agregó a su planteamiento:

“Semejante actitud política, que fue la que yo conocí durante mi juventud escolar y universitaria como realidad predominante en los partidos que se englobaban en la llamada derecha tradicional, no podía resultarme menos atrayente. Igual fenómeno le ocurría casi a toda mi generación. Mal puede despertar mística alguna en la acción política aquel que se ha rendido de antemano y que ya sólo discurre el itinerario de su propia capitulación”¹⁴.

En una fecha tan temprana como 1965, Jaime Guzmán abogó por el regreso de una sociedad orgánica, reflejando las profundas dudas que le generaba la democracia como forma de gobierno:

“El hecho de que después de siglos de liberalismo político, en que se pretendió desvincular al hombre de sus entidades naturales para agruparlo en torno a partidos políticos permanentes y antagónicos, dando origen a un sufragio y a una sociedad inorgánica, se restituya a esas entidades

¹³ Javier Leturia. Entrevista con el autor, 3/11/2003. Sobre Jorge Alessandri, Leturia afirmó que Guzmán “compartía con él su diagnóstico del país y concepto de servicio público, ajeno a la politiquería y a la demagogia”. La admiración de Guzmán hacia Alessandri es uno de los aspectos más interesantes de su vida política. Para profundizar sobre esto, véase sus *Escritos personales*, op. cit., págs. 23-30.

¹⁴ Jaime Guzmán, *El espíritu de consigna*, en *Informativo Fundación Jaime Guzmán Errázuriz*, Edición especial. X aniversario de la muerte del Senador Jaime Guzmán E., op. cit., pág. 14.

naturales su papel y su valor tiene un significado profundo que no se puede desconocer. Hay fundamentos mismos del orden natural y de la sociedad orgánica que permanecen en los pueblos, por encima de siglos de Revolución antinatural y destructora”¹⁵.

Así entonces, desde su misma génesis el Movimiento Gremial –o al menos su líder más trascendente– se planteaba frente al turbulento Chile de la década de 1960 bajo una propuesta renovadora y vanguardista.

Luego de un intenso proceso de organización, principalmente limitado a la carrera de Derecho, el Movimiento Gremial se constituyó en marzo de 1967, comenzando desde ese momento a tener aceptación entre los estudiantes que no se sintieron representados por el Partido Nacional, nueva organización de la Derecha política. Los primeros centros de alumnos que controlaron fueron los de Agronomía y Economía, que ayudaron al movimiento a tomar forma y lograr una presencia no despreciable en la universidad.

No obstante, Derecho siguió siendo la carrera donde el Gremialismo tuvo mayor presencia entre sus estudiantes. Ahí se formaron los llamados “comités por curso”, que se ocupaban de la organización del movimiento y de la propagación de sus principios. En un folleto titulado *A la escuela de Derecho*, publicado en marzo del año 1967, se detallaban los nombres de sus participantes:

5º año: Jovino Novoa, Jaime Guzmán y José Joaquín Ugarte.

4º año: Maximiano Errázuriz, Sergio Gutiérrez, Jaime Náquira.

3º año: Alfredo Foster, Hernán Larraín, Arturo Irarrázaval.

2º año: Raúl Lecaros, Juan Pablo Bulnes y Eugenio Guzmán¹⁶.

Desde sus inicios en los años sesenta, el Movimiento Gremial fue una organización con proyecciones políticas importantes, lo que se reflejó en las trayectorias de muchos de sus dirigentes. Al menos tres de los estudiantes nombrados formaron y todavía son parte del partido político hegemónico de la Derecha actual, la UDI.

En marzo de 1967 se publicó la *Declaración de Principios del Movimiento Gremial de la Universidad Católica*, documento que dio origen formal al movimiento y que expuso sus principales componentes ideológicos. Sus postulados representaron una notable continuidad y semejanza con el pensamiento de Jaime Guzmán, esbozado en un primer momento durante sus artículos de su adolescencia y en un segundo, en su rol de articulista de la Revista *Fiducia*. Esta publicación reunió a un segmento de jóvenes católicos, y fue formada con el objetivo de oponerse a las orientaciones progresistas que asumió la Iglesia durante la década¹⁷.

¹⁵ Jaime Guzmán, *El diálogo, la socialización y la paz utilizados como slogans de la Revolución*. Revista *Fiducia* N° 17, año III, mayo-junio 1965, pág. 11.

¹⁶ Movimiento Gremial, *A la escuela de Derecho*, Santiago, marzo de 1967.

¹⁷ Los artículos principales del período son: “¡Viva Franco, Arriba España!”, 10 de marzo de 1962, en Manuel Salazar, *Guzmán, quién, cómo, por qué*, op. cit.; *El Capitalismo y los Católicos de Tercera*

Uno de los aspectos fundamentales en el cual hace particular énfasis la *Declaración de Principios* es lo referente al rol o finalidad específica que cada institución tiene en la sociedad, fundamento esencial del llamado principio de subsidiariedad. Esto se dejó entrever en sus párrafos iniciales:

“El Movimiento Gremial afirma como base fundamental de su pensamiento que la naturaleza de la Universidad es ajena a cualquier concepción ideológica o política, porque tiene como causa su propia y específica finalidad, que es universal y permanente”¹⁸.

Para los gremialistas, a la vez de abogar por el carácter antipartidista y antiideológico de la universidad, sostuvieron que el rol específico que debe poseer la institución se constituye exclusivamente sobre la base de dos elementos: la docencia y la investigación. Según la *Declaración*, la finalidad de la universidad

“está constituida por el conocimiento y la difusión de la verdad, que hacen de la investigación y de la docencia los objetivos básicos del quehacer universitario... Por tanto, el Movimiento Gremial rechaza categóricamente la existencia de una idea socialista, demócratacristiana o nacional de universidad”¹⁹.

Al definirse en este último párrafo como opositores a la “idea socialista y demócratacristiana” sobre la universidad, el discurso gremialista reflejó claramente una respuesta al contexto político de la segunda mitad de los años sesenta. Es posible desprender que esta organización surgió como reacción inmediata al fortalecimiento de la Democracia Cristiana y de la Izquierda, tanto en la universidad como en la sociedad. Por ello, el contenido de sus discursos, cargados de una retórica independiente y antipartidista, adquirió mucha relevancia en sectores conservadores que vieron con peligro la creciente politización del país y el fortalecimiento de las propuestas revolucionarias²⁰.

Posición, Revista *Fiducia* N° 20, año III, octubre 1965; *El derecho de propiedad y el proyecto de reforma constitucional*, Revista *Fiducia*, N° 14, año II, diciembre-enero 1964-65; y *El diálogo, la socialización y la paz utilizados como slogans de la Revolución*. Revista *Fiducia* N° 17, año III, mayo-junio 1965. Para profundizar sobre esta etapa, véase Renato Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y Libertad*, op. cit.; y Pablo Rubio, *La Derecha política chilena y el Gremialismo: Antecedentes históricos e ideológicos (1965-1970)*, Tesis de grado para postular al Grado Académico de Licenciado en Educación en Historia y Geografía y al Título profesional de Profesor de Estado, Universidad de Santiago de Chile, 2004.

¹⁸ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, marzo de 1967.

¹⁹ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²⁰ Sobre el conflicto político en los años sesenta, véase, entre otros, Luis Corvalán M., *Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile*, Editorial Sudamericana, Santiago, 2001; Arturo Valenzuela, *El quiebre de la democracia en Chile*, FLACSO, 1988, págs. 81-141; Tomás Moulian, *La forja de ilusiones. El sistema de partidos políticos 1932-1973*, FLACSO-ARCIS, Santiago, 1993, págs. 102-221; Alfredo Jocelyn-Holt, *El Chile perplejo. Del avanzar sin transar al transar sin parar*, Editorial Planeta, Santiago, 1998, y Norbert Lechner, *La democracia en Chile*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.

Por otro lado, esta concepción antiideológica que poseen los gremialistas no sólo se concibió para la sociedad y la universidad, sino que también se trasladó a la ciencia. En la *Declaración de Principios* se dejó en claro el carácter antiideológico de la ciencia, destacándose de la siguiente forma el ámbito de acción que debiera tener la universidad:

“(el campo de acción de la universidad es el) saber científico, entendido como el conocimiento cierto de las cosas por sus causas. La plenitud y la perfección de este saber, escapa a toda posición ideológica determinada, porque toda ciencia es autónoma en sus métodos y en sus objetivos”²¹.

Una de las propuestas centrales del Movimiento Gremial es el que se refiere a la relación Iglesia Católica-Universidad. La *Declaración de Principios*, en esta dirección, abogó por mantener el carácter católico de la institución, el cual se veía amenazado por un incipiente proceso de Reforma Universitaria que avanzaba a pasos agigantados desde mediados de década. Este principio ideológico fue recogido claramente al señalarse que:

“El Movimiento Gremial defiende resueltamente el carácter católico de nuestra Universidad, y hace de la pertenencia de ésta a la Iglesia, su más profunda razón de ser (en este sentido)... La Iglesia ejerce el derecho que le asiste de complementar a la familia en la educación de sus hijos, y lo hace amparada... y exigida por el mandato de su Fundador de ‘ir y enseñar a todas sus gentes’”²².

Respecto al carácter católico de la universidad, los gremialistas no sólo se mostraron de acuerdo con una mera influencia u orientación ideológica por parte de la Iglesia. Concretamente, se planteó la necesidad de que la jerarquía eclesiástica tenga un papel rector en los destinos de la institución universitaria, postura que fue respuesta directa a las sucesivas convenciones estudiantiles, que bajo el liderazgo de las federaciones conducidas por la Democracia Cristiana pedían una menor injerencia de la jerarquía en los asuntos universitarios. Así se explicó en la *Declaración de Principios*:

“El Movimiento Gremial rechaza –en consecuencia– los acuerdos de las últimas convenciones generales de estudiantes, que pretenden sustraer a las Universidades Católicas de la dependencia de la Jerarquía Eclesiástica... Las rechaza porque es a esta jerarquía a quien está entregada la tuición de la Revelación Cristiana”²³.

Junto al anterior, uno de los ejes ideológicos esenciales que el Gremialismo se preocupó de teorizar –y principalmente Jaime Guzmán en sus escritos– es el

²¹ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²² Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²³ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

problema de la participación estudiantil. En efecto, este componente se constituyó en el *leitmotiv* del Movimiento Gremial, y es lo que explicó su aparición en la escena pública dentro del marco de la Reforma Universitaria, proceso en el que justamente el debate principal era en torno a ese problema. El Movimiento Gremial se preocupó de llevar a cabo una oposición clara y decidida respecto del cogobierno universitario, sistema que fue planteado por sectores ligados a la Democracia Cristiana y a la Izquierda.

Ya tempranamente, el Movimiento Gremial explicitó su oposición al cogobierno universitario:

“El Movimiento Gremial precisa... que a su juicio los representantes estudiantiles no deben formar parte de los organismos directivos de la Universidad, como miembros ordinarios de éstos. Su presencia en ellos sólo se justifica para facilitar el ejercicio del derecho a petición y para permitir que los alumnos, prestando su aporte en los debates y estudios que se hagan, jueguen el papel que les corresponde en la universidad... Por otra parte, el considerar a los representantes estudiantiles como miembros de la autoridad, es inadmisibles por dos razones: A) porque hace solidario a estos representantes de todas las decisiones que adopte el organismo directivo al cual pertenezcan, impidiéndoles llevar adelante una eventual oposición del estudiantado a una determinada resolución de dicha autoridad. B) Porque introduce el funesto sistema del cogobierno, o gobierno compartido entre profesores y alumnos”²⁴.

Al mismo tiempo de rechazar la participación política –vale decir, en las instancias de poder y decisión–, el Movimiento Gremial también apostó por una representación estudiantil de carácter apolítica y antiideológica. Esto asemejó su concepción a otras expresiones de la Derecha no partidista, por ejemplo la que se cobijó bajo el alero de la revista *Portada*, publicada desde enero de 1969 y cuyo contenido tuvo un cariz autoritario con claras influencias del corporativismo²⁵.

Para el caso de la representación estudiantil, la posición del Gremialismo constituyó una decidida respuesta a la llamada politización de las federaciones universitarias, cuyos dirigentes fueron miembros de organizaciones de centro e izquierda:

²⁴ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²⁵ *Portada* fue fundada por un grupo de intelectuales ligados a posiciones de Derecha, cuyo director fue el historiador Gonzalo Vial Correa. Jaime Guzmán también colaboró en esta publicación. Para un examen sobre este medio, véanse los estudios de Carlos Ruiz, *El Conservantismo como ideología. Corporativismo y neo-liberalismo en las revistas teóricas de la derecha*, en Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El Pensamiento Conservador en Chile. Seis ensayos*, Editorial Universitaria, Santiago, 1992; y *Las tendencias dominantes de la ideología política de la derecha chilena y la democracia: 1970-1980*, en *Revista Opciones*, agosto 1984.

"El Movimiento Gremial afirma –como uno de sus principios más importantes– que la representación estudiantil no puede subordinarse a ninguna ideología ni partido político"²⁶.

Sobre el punto anterior, la *Declaración de Principios* señaló que la politización de las federaciones "es una abierta traición a las rectas aspiraciones estudiantiles"²⁷. Esta actitud antipolitización fue la principal bandera de lucha del Gremialismo durante la segunda mitad de los años sesenta. Además, se constituyó en una estrategia de diferenciación frente a los actores no-gremialistas, lo que les dio una identidad propia y les permitió erigirse, en el corto plazo, como una opción de poder en la Universidad Católica.

Por otro lado, al mismo tiempo de rechazar la politización de las federaciones estudiantiles, los gremialistas poseían una concepción bastante particular sobre la universidad. Contradiciendo los esfuerzos de la Democracia Cristiana y la Izquierda por una mayor apertura de la universidad a la población, el Gremialismo tuvo una opinión absolutamente contraria a dichas consignas. Se sostuvo que:

"El Movimiento Gremial propicia la sustitución de slogan demagógico de 'Universidad para todos' por el lema serio y constructivo de 'Universidad para los más capaces' "²⁸.

En conclusión, es posible afirmar que la *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, publicada en marzo de 1967, expuso sus orientaciones ideológicas centrales, contando con la participación de Jaime Guzmán como inspirador principal. Durante los próximos años, la organización comenzará una ascendente carrera bajo estos principios.

MOVIMIENTO GREMIAL Y LA CONSOLIDACIÓN: 1967-1970

En el ámbito coyuntural, una de las preocupaciones esenciales que aquejó al naciente movimiento fue el proceso de Reforma Universitaria que se llevó a cabo resueltamente desde el mes de agosto de 1967. Dicho proceso comenzó a manifestarse, en un primer momento, a través de un plebiscito organizado por la FEUC que debatía en torno a temas como la continuidad del Rector, Monseñor Alfredo Silva Santiago, y la participación de los estudiantes en las decisiones universitarias. A estas propuestas, los dirigentes estudiantiles de la Escuela de Derecho (Gremialistas) y la de Economía se opusieron terminantemente²⁹.

²⁶ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²⁷ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²⁸ Movimiento Gremial, *Declaración de Principios del Movimiento Gremial*, op. cit.

²⁹ Los resultados finales de aquel plebiscito fueron los siguientes: por la opción sí (a las propuestas de la FEUC), 3.221 votos (85,5%), y por la opción no, 546 votos (14,47%). Datos en Alejandro San Francisco, "De la toma de la UC a la reforma universitaria", en *Finis Terrae*, Revista de la Universidad Finis Terrae, vol. 5, Nº 5, Santiago, 1997, pág. 42.

Al pasar de algunos meses, el 11 de agosto de 1967 se produjo la conocida "toma" de la Casa Central de la Universidad Católica —liderada por el DC Miguel Ángel Solar, presidente de la FEUC de aquel año—, que tuvo como consecuencia el alejamiento del Rector Silva Santiago, colocándose en su remplazo (bajo la intervención del Cardenal Raúl Silva Henríquez) a Fernando Castillo Velasco. Esto se dirimió en el marco de un Claustro Pleno, en el cual los estudiantes participaron con un 20% de la representatividad total de la comunidad universitaria.

Los gremialistas, fieles a sus principios y convicciones, llamaron a la abstención de este nuevo proceso electoral y manifestaron su decidida oposición a la "toma", argumentando que los estudiantes debían mantener las jerarquías, postura que resultaba coherente con su absoluto rechazo al cogobierno estudiantil³⁰.

En este sentido, es posible afirmar que la "toma" de la Universidad Católica fue el verdadero punto de despegue del Movimiento Gremial, y lo transformó en un actor de primer orden en la escena nacional. Esta acción los proveyó de argumentos ideológicos para impugnar lo que calificaron como una politización de la universidad. Por lo demás, aquellas situaciones le permitieron penetrar en el estudiantado más conservador, ajeno a la política contingente y al partidismo tradicional.

Según las declaraciones del mismo Jaime Guzmán, la "toma" desembocó en un doble proceso:

"De inmediato, el país comprendió que nos encontrábamos ante un hecho de dimensiones nacionales... De ese episodio brotaría una secuela de significativas proyecciones, tanto para la pendiente revolucionaria que desembocaría tres años después en el establecimiento de un gobierno marxista en Chile, como para la conformación de un movimiento gremialista de signo opuesto, cuya influencia en las universidades y en el país adquiriría considerable relieve"³¹.

De acuerdo a lo manifestado por Guzmán, la "toma" fue vista como un hecho que iba más allá de lo estrictamente universitario. Se inauguraba así una etapa de proyección para el Gremialismo como grupo de poder, que insistió

³⁰ Sobre la participación del Movimiento Gremial en la Reforma Universitaria de la Universidad Católica, consúltese la siguiente bibliografía: Cristián Cox, *La reforma en la Universidad Católica de Chile*, Biblioteca del movimiento estudiantil, Ediciones SUR, Santiago, 1986; Ricardo Krebs, et al., *Historia de la Pontificia Universidad Católica (1888-1988)*, págs. 821-833; Carlos Huneeus, *Movimiento estudiantil y generación de élites dirigentes*, Corporación de Promoción Universitaria, Santiago, 1973; Verónica Husch, *Surgimiento del movimiento gremial en la Universidad Católica: su desarrollo y posterior evolución hacia un partido político*, op. cit., págs. 9-18; Rebeca Ubilla, *Movimiento Gremial. Conquistando espacios (1967-1973)*, op. cit. págs. 29-40 y la serie de artículos aparecidos en *Finis Terrae*, Revista de la Universidad Finis Terrae, volumen 5, N° 5, Santiago, 1997, especialmente el importante trabajo de Gonzalo Rojas Sánchez, *El Movimiento Gremial de la Universidad Católica. Doctrina sobre participación política y reforma universitaria 1966-1970*.

³¹ Jaime Guzmán, *Escritos personales*, op. cit., pág. 33.

de manera tenaz en las concepciones centrales reproducidas en su *Declaración de Principios*.

Por otro lado, en el contexto de la "toma" el Gremialismo tuvo un acercamiento con la Escuela de Economía de la Universidad Católica, que también se resistió a las propuestas reformistas. Entre el Gremialismo y los economistas (llamados más tarde *Chicago Boys*) hubo coincidencias tanto personales como ideológicas. Elementos doctrinarios como el principio de subsidiariedad y el antipartidismo fueron la base para una futura alianza *Gremialismo-Chicago Boys* que sólo se concretará totalmente en la siguiente década, constituyendo una elite base del régimen militar³².

Jaime Guzmán, por esos años, comienza una ascendente carrera política plasmada en múltiples espacios de opinión, lo que dio un impensado impulso al Movimiento Gremial. Por de pronto, en el programa de televisión *A esta hora se improvisa* de canal 13, espacio en el cual el joven abogado socializó los contenidos más relevantes de su propuesta doctrinaria, donde dio cuenta además de los enfrentamientos universitarios de ese momento histórico.

Si bien el programa comenzó a emitirse alrededor de 1968, en el período de la Unidad Popular Guzmán se destacó por ser un ácido polemista a pesar de su juventud. Con una lógica impresionante, el fundador del Gremialismo enfrentaba a connotados y experimentados políticos en ese espacio televisivo, lo que le permitió darse a conocer ante la opinión pública y erigirse en uno de los líderes de la oposición al gobierno de Allende.

En la universidad, no obstante este factor de suma relevancia, el Gremialismo tuvo que hacerse cargo de las necesidades más urgentes como los profundos cambios que comenzaban a implantarse en las tradicionales estructuras universitarias.

Durante la segunda mitad de los años sesenta el Gremialismo rechazó este proceso de Reforma Universitaria liderado por la Democracia Cristiana y su fracción de izquierda, porque consideró que instauraba el cogobierno de profesores y alumnos al interior de la Universidad Católica, además de provocar la politización de la misma, quebrando las jerarquías previamente existentes. En un folleto publicado en el mes de mayo de 1968, titulado *¿Participación estudiantil o cogobierno universitario?*, el Movimiento Gremial se pronunció sobre este problema de forma sistemática³³.

³² Al respecto, véase el trabajo de Ángel Soto *La Escuela de Economía durante la toma de la UC*, en *Finis Terrae*, Revista de la Universidad Finis Terrae, vol. 5, N° 5, Santiago, 1997, y Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El Pensamiento Conservador en Chile. Seis ensayos*, op. cit.

³³ Cabe señalar que en octubre de año 1967 el Gremialismo había postulado una lista a las elecciones de la FEUC, en la cual Jaime Guzmán Errázuriz se presentaba como Presidente. En esa oportunidad, el Movimiento Gremial obtuvo un 38,4 % de la votación total, lo que demostró que sus posiciones dentro de la Universidad Católica tenían una fuerza no desdeñable. Aquella elección de la FEUC fue ganada por el demócratacristiano Rafael Echeverría, el cual consiguió un 56,9% de la votación. Véase al respecto el cuadro 1.

Si bien en los primeros párrafos de ese documento los gremialistas declararon su enérgica oposición al proceso reformista, por otro lado, para ellos impugnar el cogobierno no significaba una negación de la participación estudiantil *per se*. Lo que se buscaba era una forma especial de participación, de carácter esencialmente restringida. El documento sostuvo que el Movimiento Gremial

“...propicia decididamente una amplia participación estudiantil, fundándose en el carácter de comunidad que tiene la Universidad, pero rechaza abiertamente el cogobierno universitario en razón de la distinta naturaleza de los miembros que componen dicha comunidad”³⁴.

Debido a su particular concepción sobre la autoridad, los gremialistas consideraron su existencia como fundamental ya que ésta, en el marco de una comunidad intermedia como lo es la Universidad Católica, garantizaría el bien común y la unidad de la comunidad. Afirmaron textualmente que:

“Toda comunidad requiere de una Autoridad... En efecto, la naturaleza humana exige que ese fin común, que como hemos dicho, es la razón de ser de toda comunidad, sea efectivamente garantizado y dirigido por alguien. Ese alguien es precisamente la Autoridad, y en ese sentido se dice que es la gestora del ‘bien común’”³⁵.

En el trasfondo de estas declaraciones se denotó una concepción específica de la sociedad y las llamadas comunidades intermedias: la idea de jerarquía. En efecto, el Movimiento Gremial vio en las intenciones de los partidarios de la reforma una concepción anárquica de la universidad donde no tenía lugar la autoridad. Esto es posible desprenderlo de la siguiente declaración del mismo año 1967:

“... si la Universidad es una institución de formación, de su campo de actividad se mueve en la docencia y la investigación de la cultura científica, ¿cómo podría gobernar la Universidad quien concurre a ella para formarse? ¿Cómo podría gobernar la docencia quien aun no conoce la ciencia ‘ya hecha’?... Evidentemente, ello resultaría imposible. Por más que haya quienes se esfuercen en negarlo, los alumnos –por su propio carácter de tales– no están en condiciones de gobernar la Universidad”³⁶.

³⁴ Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial de la Universidad Católica de Chile se pronuncia ¿Participación estudiantil o cogobierno universitario?*, mayo de 1968, pág. 4. Firmado por Ernesto Illanes, Hernán Larraín y Juan M. Fuenzalida.

³⁵ Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial de la Universidad Católica de Chile se pronuncia ¿Participación estudiantil o cogobierno universitario?*, op. cit., págs. 5-6. Para profundizar sobre estos aspectos, véase la imprescindible obra de Jaime Guzmán y Jovino Novoa *Teoría sobre la Universidad*, Memoria de prueba para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales, Universidad Católica de Chile, Santiago, septiembre de 1970.

³⁶ Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial de la Universidad Católica de Chile se pronuncia ¿Participación estudiantil o cogobierno universitario?*, op. cit., pág. 8.

A decir verdad, los reformistas nunca propusieron una reforma radical y negar la autoridad; sólo plantearon la concurrencia de los estudiantes con un porcentaje minoritario de la participación total en la comunidad universitaria. En este sentido el Movimiento Gremial, al considerar al alumnado como carente de capacidad de gobernar, tampoco aceptó el cogobierno en condiciones minoritarias, afirmando al respecto que:

“Basta con pensar que ‘cogobernar’ es concurrir a gobernar en compañía de otros, para deducir que quien no está en condiciones de gobernar, jamás podrá estar en condiciones de cogobernar”³⁷.

Frente a tales argumentos, surge una pregunta fundamental: ¿Es posible calificar al Movimiento Gremial como reaccionario, carente de iniciativas? O al contrario, ¿propuso una forma especial y distinta de Reforma Universitaria, especialmente en lo referente a la participación del estudiantado?

De acuerdo al examen de los documentos, es posible concluir que los gremialistas sí postularon una concepción distinta sobre la Reforma Universitaria en curso³⁸. Esto se concretó en un folleto publicado en el mes de agosto de 1968, llamado *Por una reforma universitaria seria e independiente*, escrito apenas un año después de la “toma”. En el documento se establecieron las bases de su propuesta de Reforma Universitaria, en la cual dentro de las más importantes nuevamente se enfatizó el carácter apolítico de la universidad:

“... rechazamos enérgicamente la existencia de una idea socialista, democratacristiana o nacional de la Universidad. Lo contrario significa negar que la finalidad de la Universidad emana de su propio ser y tiene lógica consecuencia el poner a la Universidad al servicio de grupos foráneos a ella, determinándole y delimitándole, según su utilidad, su campo de acción”³⁹.

El documento se divide en dos ámbitos: el que tiene referencia a la reforma académica y el que se relaciona a la Reforma de las estructuras de poder. El primero de ellos propuso diversas alternativas, tales como el sistema de créditos, el currículum flexible, la departamentalización y la potenciación de la investigación, entre otras áreas.

³⁷ Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial de la Universidad Católica de Chile se pronuncia ¿Participación estudiantil o cogobierno universitario?*, op. cit., pág. 9.

³⁸ Esto, a pesar de que en el contexto general el Gremialismo hizo más reaccionar que proponer. Según Ernesto Illanes: “Las reuniones del gremialismo –y esto es casi una confesión– eran muy de reacción. Nosotros rara vez, sólo grupos muy chicos de cuatro o cinco, nos juntábamos para hacer una proposición positiva. En general nuestras reuniones eran para salir al paso de algo que estaban tramando los revolucionarios, nosotros estábamos a la defensiva... éramos muy pocos o creíamos que éramos muy pocos defendiéndonos de una ola que se nos venía encima. Estábamos muy preocupados de la defensa y en ese sentido aparece como un movimiento de reacción, reaccionario”. Citado en Ángel Soto, *La Escuela de Economía durante la toma de la UC*, en *Finis Terrae*, Revista de la Universidad Finis Terrae, vol. 5, N° 5, Santiago, 1997, pág. 51.

³⁹ Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial se pronuncia: Por una reforma universitaria seria e independiente*, agosto de 1968, pág. 6. Firmado por Ernesto Illanes, Marcos Lara, Juan Manuel Fuenzalida, Ignacio Swett y Gastón Pichard.

Esta propuesta de reforma gremialista netamente académica se planteó en directa relación con su concepción de universidad no comprometida y no politizada⁴⁰. Esto se verifica, por ejemplo, en su visión sobre el estudiantado y la participación. En el documento se afirmó:

“(el papel de los alumnos) consiste nada menos que en *estudiar...* este es el papel propio de los alumnos y cualquiera otra actividad que estos tengan en la Universidad será importante en tanto cuanto esté en función de ello”⁴¹.

Con respecto a las reformas de estructuras de poder, se propuso que la universidad se organice como una unidad orgánica de los distintos sectores académicos que la componen. Al definir este concepto, el folleto sostuvo lo siguiente:

“En una adecuada estructura de poder cada sector académico, partiendo de las unidades más pequeñas, deberá ir integrándose en sectores más grandes según su afinidad, hasta llegar a un último organismo (Consejo Superior, presidido por el Rector) que sería la máxima autoridad de la Universidad. Esta es la única forma de lograr una autoridad verdaderamente representativa de los órganos que forman la comunidad universitaria. El poder no estará en su totalidad en un pequeño grupo, sino que estará distribuido entre los órganos de la Universidad, con cuerpos intermedios efectivos entre la máxima autoridad y las unidades académicas básicas”⁴².

Desde el aspecto coyuntural, se sucedieron factores políticos e ideológicos que contribuyeron a aumentar la popularidad del Movimiento Gremial en la Universidad Católica. Un elemento clave a este respecto fue la radicalización hacia la izquierda de un sector de la Democracia Cristiana, lo que influyó notablemente en el posterior desenlace debido a que provocó un quiebre entre las fuerzas reformistas.

Como corolario de la radicalización que impulsaron algunos sectores ligados a la DC, se formó el *Movimiento 11 de Agosto*, organización que tuvo una postura bastante politizada del acontecer universitario y nacional, como es posible desprender de lo siguiente:

“No es revolucionario el que busca solamente la transformación de una universidad y no está dispuesto a considerar como su primera obligación la

⁴⁰ El Gremialismo planteó un plan reformista en su folleto *Dos años de centro Gremial abren camino para la reestructuración fundamental de la escuela*, 1967. Firmado por Sergio Gutiérrez, Arturo Irrazábal, Jaime Naguira y Hernán Larraín. En ese documento se explicitaron claramente las concepciones de su reforma académica.

⁴¹ Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial se pronuncia: Por una reforma universitaria seria e independiente*, op. cit., pág. 9.

⁴² Movimiento Gremial, *El Movimiento Gremial se pronuncia: Por una reforma universitaria seria e independiente*, op. cit., pág. 14.

revolución en la sociedad, el que no se compromete día a día en lo que en ésta sucede. Los problemas de la departamentalización, el sistema de créditos, la flexibilidad curricular, el promover ciertas investigaciones e impedir otras, el desarrollar ciertas escuelas y cerrar otras son problemas secundarios para la revolución. Basta de hablar de ella. Es necesario comprometerse en su lucha. Todo lo demás es demagogia o reformismo reaccionario"⁴³.

La declaración anterior contiene una crítica explícita a la reforma universitaria académica, planteada insistentemente por el Movimiento Gremial. De paso también denota el carácter confrontacional de las luchas universitarias en los años sesenta.

En ese contexto, durante octubre de 1968 se produjo una coyuntura clave para el Gremialismo, que confirmó su papel protagónico en la segunda mitad de la década de 1960 y la primera parte de la siguiente. Ese mes el Movimiento Gremial obtuvo su primer triunfo en la directiva de la FEUC. Su presidente fue Ernesto Illanes, estudiante de Economía.

Durante la campaña electoral de aquel año los gremialistas publicaron la llamada *Carta abierta al alumnado*. Este documento posee una enorme trascendencia, ya que se denunció la radicalización que impulsaron algunos sectores reformistas (DC), además de insistir en los principios fundamentales de la organización. La *Carta abierta* impugnó lo que a su juicio fue una radical politización de la universidad y, por lo demás, plantearon una opción de poder totalmente original:

"Por primera vez... la lucha electoral se plantea en los términos que, durante el año pasado, predijimos... que llegaría a ocurrir. En esa oportunidad señalamos que —más tarde o más temprano— la posición de la democracia cristiana universitaria terminaría por exigir una politización completa de nuestra vida universitaria... La posición sustentada por el comité ejecutivo de la FEUC en su carta renuncia y las expresiones de los dirigentes del 'movimiento 11 de agosto' que siguieron a ella, coinciden en afirmar que la universidad debe encaminarse hacia una radical politización... Hasta esta ocasión, el alumnado se había visto forzado a decidirse entre alternativas que, aunque opuestas entre sí, decían defender todas planteamientos universitarios. Si bien nosotros advertimos que de la adhesión a una ideología fácilmente se pasaría al deseo de utilizar la Universidad como instrumento político, nuestros adversarios lo negaban con energía. En esta oportunidad, ellos admiten abiertamente que ésta es su verdadera intención y que para ella encaminan sus pasos futuros... El alumnado no puede reaccionar pasiva e indiferentemente hacia un vuelco semejante en lo que esto significa.

⁴³ Declaraciones de Rafael Echeverría, presidente de la FEUC en 1968, miembro del *Movimiento 11 de Agosto*. Citado en Ricardo Krebs et al., *Historia de la Pontificia Universidad Católica (1888-1988)*, op. cit., pág. 823. Una cantidad importante de dirigentes de esta organización formó parte del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), fundado en julio de 1969.

Por muchas concepciones distintas que se tengan sobre la Universidad, nadie se había atrevido –hasta ahora– a pretender que ella debe constituirse en instrumento de un proceso político”⁴⁴.

A través de estas aseveraciones, el Gremialismo se hizo parte de una confrontación derechamente política. De acuerdo a su opinión, los reformistas habían terminado por apartarse de las finalidades universitarias, en definitiva, sus objetivos originales. En la *Carta abierta* denunciaron que para el *Movimiento 11 de agosto*

“Ya la reforma universitaria ha pasado a segundo término. Lo que ahora les interesa es hacer la ‘revolución’, a cualquier precio... Lo que ahora se decide, es si la universidad debe servir a la sociedad sirviendo su propio fin, o si debe convertirse en una sucursal de lucha revolucionaria”⁴⁵.

Según lo anterior, no cabe duda que el Movimiento Gremial ya se está haciendo parte –al menos en el discurso– de la aguda confrontación política que se manifestaba en el país. En la siguiente declaración, casi contradictoriamente, es posible visualizar su fundamentación del carácter apolítico de la federación estudiantil, derivada de la concepción referida al fin específico de los gremios:

“Al definirnos como gremialistas, estamos sosteniendo –en primer lugar– que la Federación de Estudiantes constituye una agrupación gremial, es decir, la reunión de un grupo de personas ligadas por el desempeño de una misma actividad. Es nuestra condición común de universitarios la que nos reúne en torno a ella. De esta afirmación que, a primera vista, puede ser demasiado obvia, surge una consecuencia de primerísima importancia: la Federación tiene su razón de ser en función de esa actividad común, define su acción por la naturaleza y el fin de la Universidad y debe ser capaz de interpretar en su proceder a todos los universitarios, sin distinciones de carácter ideológico”⁴⁶.

En ese documento, por primera vez el Gremialismo sistematizó una concepción específica para la federación estudiantil –considerada un cuerpo intermedio–, con lo cual es posible inferir que su ideología se concibió a una buena parte de las llamadas sociedades intermedias, que se ubicaban entre el individuo y el Estado. He ahí el proyecto Gremialista en su total profundidad, cuyo discurso adquirió un cariz independiente y antipartidista, reflejando una indudable renovación para la Derecha chilena⁴⁷.

⁴⁴ Movimiento Gremial, *Carta abierta al alumnado de la Universidad*, octubre 1968. Firmada por Ernesto Illanes. Algunos extractos aparecen citados en Ricardo Krebs et al., *Historia de la Pontificia Universidad Católica (1888-1988)*, op. cit., pág. 828.

⁴⁵ Movimiento Gremial, *Carta abierta al alumnado de la Universidad*, op. cit.

⁴⁶ Movimiento Gremial, *Carta abierta al alumnado de la Universidad*, op. cit.

⁴⁷ El propio Guzmán lo describió: “... espero que haya quedado suficientemente en claro que el gremialismo es una concepción válida no sólo para una universidad, sino para todos los cuerpos

Así, para el caso de la federación los razonamientos no fueron diferentes a los aplicables a la sociedad en su conjunto: Los cuerpos intermedios son entidades que reúnen a personas, que tienen en común realizar una función en particular, por lo cual no deben tener un carácter ideológico-político, sino que una finalidad propia y específica. Ello se estableció, fundamentalmente, como reacción a la intensa confrontación con los otros grupos operantes en la contienda electoral, que reclamaban un mayor compromiso de la universidad en los procesos político-sociales del país.

La *Carta abierta al estudiantado* afirmó otros temas, pero casi todos relacionados con la fundamentación del carácter antipartidista del Gremialismo, denunciando a la vez las tentaciones del *Movimiento 11 de Agosto* por provocar la abierta politización de la Universidad y del país. Lo que más se destacó en la *Carta abierta* eran las profundas contradicciones en las cuales cayó este grupo radicalizado. Este elemento le fue sumamente útil al Gremialismo como herramienta electoral entre el estudiantado más conservador. De paso, denotaba en su discurso una importante preocupación sobre la coyuntura política de la década de 1960.

A fines de 1968 la organización obtenía su primer triunfo electoral en la FEUC, convirtiéndose en su principal espacio de influencia gremial y político-ideológico. Claramente fue un hecho relevante para el desarrollo del Movimiento Gremial, que rebasaba la limitada influencia de los Centros de Alumnos y lo instalaba, a la vez, como un actor de importancia a nivel nacional.

Durante todo este período de los años sesenta los gremialistas mantuvieron la presidencia de la FEUC con un apoyo electoral importante. Lo anterior es posible desprenderlo del siguiente cuadro.

A pesar de que los resultados obtenidos en las elecciones de la FEUC fueron muy estrechos, esto no implica dejar de concluir que los gremialistas ejercieron la hegemonía, aun en un contexto político y social adverso. El propio Jaime Guzmán Errázuriz en sus *Escritos Personales* sostuvo que en la segunda mitad de los sesenta el Gremialismo iba "contra la corriente"⁴⁸.

La FEUC, aun así, se convirtió en el espacio de poder exclusivo del Movimiento Gremial, resultando elegido Hernán Larraín presidente en 1969, por un estrecho margen frente a Miguel Ángel Solar, líder del proceso reformista. Desde el ámbito propiamente universitario, el conflicto principal que debieron enfrentar fueron los constantes desencuentros con el Rector Castillo Velasco, en el marco

intermedios de la sociedad... Aunque por el origen universitario de su formulación global en Chile y por mi propia experiencia personal he enfatizado el tema desde la perspectiva de las universidades, también he procurado plantearlo de un modo que facilite su aplicabilidad a todas las demás agrupaciones sociales situadas entre la familia y el Estado", en Jaime Guzmán, *Escritos Personales...* op. cit., pág. 63. También véase su importante trabajo *El miedo: síntoma de la realidad político-social chilena*, Revista *Portada* N° 2, febrero 1969.

⁴⁸ Jaime Guzmán, *Escritos Personales*, op. cit., pág. 22. No debe extrañarse que uno de los principales factores que explicaron los sucesivos triunfos del Gremialismo fue la división de las fuerzas opositoras en las contiendas electorales.

CUADRO 1:
ELECCIONES FEDERACIÓN DE ESTUDIANTES
UNIVERSIDAD CATÓLICA (1967-1970)

GRUPO POLÍTICO-ESTUDIANTIL	AÑO 1967	AÑO 1968	AÑO 1969	AÑO 1970
Democracia Cristiana	2.963 votos (56,9%)	2.197 votos (43,5%)	731 votos (12,5%)	1.308 votos (23,3%)
Movimiento Gremial	1.970 votos (38,4%)	2.311 votos (45,8%)	2.499 votos (44%)	2.546 votos (45,4%)
Izquierda	—	—	2.446 votos (43,1%)	1.757 votos (31,3%)
Nulos	60 votos (1,2%)	331 votos (6%)	—	—
Total Votos	5.133 votos	5.045 votos	5.676 votos	5.611 votos

Fuente: Carlos Huneeus, *La derecha en Chile después de Pinochet: El caso de la Unión Demócrata Independiente* Working Paper #285, July 2001, pág. 16.

del proceso de Reforma Universitaria que se estaba llevando a cabo bajo su dirección. Casos puntuales como la elección del Vicerrector Académico Fernando Molina y la creación del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) fueron los que causaron mayor revuelo en aquellos años.

En definitiva, lo que cuestionaron los gremialistas fue la permanente centralización de las decisiones de la Rectoría, que introducía la politización, considerada un impedimento para el pluralismo ideológico. Además, denunciaron constantemente que Rectoría seleccionaba personal cercano a las posiciones del *Movimiento 11 de Agosto*. En este sentido, en un documento se afirmó:

“A este respecto queremos ser absolutamente claros. Somos contrarios a la politización de la Universidad, cualquiera que sea la dirección en que se haga. Creemos que su naturaleza y finalidad la colocan por encima de todas ideologías o partidos políticos. Por ello, somos contrarios a toda discriminación en los criterios selectivos de las personas, que no sea la que emana de la propia finalidad y naturaleza de nuestra universidad”⁴⁹.

Con todo, cabe señalar que el Movimiento Gremial nunca dejó de preocuparse del contexto político y social de finales de la década de 1960. Es más, durante este período –según su discurso– se quebraba una tradición encarnada

⁴⁹ Movimiento Gremial. Citado en Ricardo Krebs *et al.*, *Historia de la Pontificia Universidad Católica (1888-1988)*, op. cit., pág. 833.

en la propia Universidad Católica, consecuencia directa de la mayor acogida que tuvieron las alternativas reformistas y revolucionarias. Esta preocupación se manifestó en su grado máximo durante la campaña presidencial de 1970.

EL GREMIALISMO Y LA UNIDAD POPULAR: EL MIEDO AL TOTALITARISMO

Desde el mes de septiembre de 1970, posterior a las elecciones presidenciales que le otorgaron la primera mayoría relativa al candidato de la Unidad Popular, Salvador Allende, el discurso del Movimiento Gremial acusó una radicalización progresiva, lo que se explicó por su férrea postura antimarxista. En sus declaraciones primaron componentes de suma urgencia y gravedad, en tanto se percibía la llamada amenaza totalitaria⁵⁰.

Uno de los documentos que manifestó opiniones fuertemente influenciadas por el reciente triunfo de Allende, fue la *Carta abierta a cada estudiante de la U.C.* Fue conocida durante el mes de octubre de 1970 y su motivo de publicación eran las nuevas postulaciones gremialistas a la FEUC, a cuya presidencia se presentó el estudiante de Construcción Civil Tomás Irrarrázabal.

En su *Carta abierta*, el Movimiento Gremial denotó una visión muy atenta a los sucesos políticos de 1970. Esto se desprende de las siguientes declaraciones:

“Se trata de saber si el estudiantado de nuestra Universidad prefiere una sociedad libre, o una simple sucursal política, en este caso de la Unidad Popular”⁵¹.

En este sentido, el Movimiento Gremial no vaciló en referirse a los hechos políticos contingentes, los cuales obedecieron a un posicionamiento concreto respecto de la llegada de Allende a la primera magistratura. En realidad, esta referencia directa a la coyuntura (y la toma de una posición) no fue una excepción en su discurso, ya que el surgimiento del Gremialismo sólo es posible comprenderlo bajo un contexto político y social específico, que incluyó el fortalecimiento de los paradigmas ideológicos y opciones políticas de orientación marxista, simultáneamente con la crisis de la Derecha tradicional.

Los acontecimientos de 1970 fueron presentados de la siguiente manera:

“Dentro de pocos días, asumirá el Gobierno de la República una combinación política de orientación marxista. Frente a su gestión... nadie sabe en verdad cuál será exactamente el rumbo que tomarán nuestros

⁵⁰ Los resultados finales de la elección presidencial de 1970 fueron los siguientes: Salvador Allende (Unidad Popular), 1.075.016 votos (36,3%); Jorge Alessandri (Derecha) 1.036.278 votos (34,9%) y Radomiro Tomic (Democracia Cristiana) 824.849 votos (27,8%). Datos en Germán Urzúa, *Historia política de Chile y su evolución electoral*, Editorial Jurídica, Santiago, 1992, págs. 635, 639.

⁵¹ Movimiento Gremial, *Carta abierta a cada estudiante de la U.C.*, octubre 1970. Firmada por Tomás Irrarrázabal y otros.

acontecimientos político-sociales. Mientras persisten las declaraciones de altos personeros de la Unidad Popular garantizando la mantención de nuestro sistema democrático..., coexisten con ella las expresiones amenazantes de variados grupos de la Unidad Popular, que ya empiezan a advertir que no aceptarán 'vacilaciones' y exigirán una 'radicalización drástica de la Revolución'⁵².

El Movimiento Gremial también extendió esta crítica a los integrantes del llamado *Frente de Izquierda*, organización que postulaba a la FEUC. Nuevamente se aludió su supuesto triunfo a una inevitable instrumentalización política:

"Su victoria en las elecciones de la FEUC, transformaría a ésta en un campo experimental y en simple instrumento de esos sectores más intransigentes de la Unidad Popular. Bajo el pretexto de 'destruir a la burguesía', empezaría una persecución ideológica sin cuartel, en contra de todos los docentes, investigadores y hasta estudiantes que no piensen como ellos"⁵³.

Como se infiere de lo anterior, uno de los principios ideológicos constantemente utilizados por el Gremialismo durante los años 60 –y con mayor énfasis en 1970– fue el antimarxismo, que estuvo representado por la dicotomía libertad v/s marxismo. Para el Movimiento Gremial, el marxismo encarnaba el totalitarismo en su mayor expresión, vale decir, la anulación de las libertades humanas en todo orden. Jaime Guzmán lo definió:

"Los totalitarismos miran al hombre como un ser cuya existencia debe subordinarse –integral y unilateralmente– al bien del Estado, ...Al no reconocerle al hombre ninguna trascendencia sobre la sociedad temporal, los totalitarismos lo consideran como un simple engranaje de la máquina estatal. La función de la persona se parece mucho a las tuercas de un motor. De lo expuesto se sigue también que los totalitarismos no reconocen autonomía alguna a las sociedades intermedias, ... No existen universidades, sindicatos, juntas de vecinos, ni asociaciones culturales o deportes realmente libres. Un Estado que todo lo absorbe las deforma en simples instrumentos de sus designios omnipotentes"⁵⁴.

Por todo esto, no es extraña la autoimagen libertaria que se demostraba en su discurso, particularmente el crucial año 1970:

"El Movimiento Gremial es, hoy más que nunca, la única alternativa frente al marxismo, y la única vía para tener una universidad libre, que pueda

⁵² Movimiento Gremial, *Carta abierta a cada estudiante de la U.C.*, octubre 1970. Firmada por Tomás Irarrázabal y otros.

⁵³ Movimiento Gremial, *Carta abierta a cada estudiante de la U.C.*, octubre 1970. Firmada por Tomás Irarrázabal y otros.

⁵⁴ Jaime Guzmán, *Escritos Personales*, op. cit., págs. 50-51.

perfeccionarse internamente, día a día, con una Reforma que cada vez la coloque en una perspectiva de mayor servicio a la sociedad"⁵⁵.

Efectivamente, sobre la base de esta campaña resultó elegido Tomás Irarrázabal presidente de la FEUC para el período correspondiente a 1971, confirmando una vez más el arraigo de la opción gremialista en la Universidad Católica. Desde entonces, comenzaba una larga lucha del Movimiento Gremial frente al gobierno de la Unidad Popular, convirtiéndose en un actor central durante el período previo al golpe de Estado.

MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA

De acuerdo al examen realizado, es posible sostener que la representación estudiantil fue el espacio político pionero y exclusivo que tuvo el Movimiento Gremial para manifestarse en el contexto de la segunda mitad de los años sesenta. Tiempo durante el cual detentó la hegemonía electoral entre el estudiantado de la Universidad Católica, aunque en el marco de crecientes disputas con otros actores políticos.

Así, después del año 1970 y posterior a esta primera experiencia, el Gremialismo se extendió más allá de la mera dimensión universitaria, alcanzando a irradiar otras expresiones sociales tales como gremios empresariales, sindicatos de trabajadores y de comerciantes, entre otros. Los dirigentes del Gremialismo adquirieron cierta experiencia política, que les fue útil durante la oposición a la Unidad Popular, llegando a formar la elite civil que posteriormente proporcionó una base social de apoyo al régimen militar. A su vez, esta elite fue un componente esencial en la formación en 1983 de la UDI, el partido político principal de la Derecha chilena⁵⁶. De ahí su relevancia central, que tuvo orígenes netamente estudiantiles.

Durante los años sesenta, conceptos como el *apoliticismo gremial*, la *autonomía ideológica*, el *antipartidismo*, el *principio de subsidiariedad*, la *orientación católica* y la *no politización* fueron constantemente invocados por el discurso del Movimiento Gremial, en el marco de un contexto marcado por la Reforma Universitaria –que socavaba las estructuras de la propia Universidad Católica– y de

⁵⁵ Movimiento Gremial, *Carta abierta a cada estudiante de la U.C.*, octubre 1970. Firmada por Tomás Irarrázabal y otros.

⁵⁶ Para un examen preliminar de la UDI, véase Carlos Huneeus, *El régimen de Pinochet*, Editorial Sudamericana, Santiago, 2001, especialmente su capítulo VII, y su artículo, *La derecha en Chile después de Pinochet: el caso de la Unión Demócrata Independiente*, op. cit.; Ángel Soto, *La irrupción de la UDI en las poblaciones 1983-1987*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago, 2001; Mauricio Morales y Rodrigo Bugueño, *La UDI como expresión de la nueva derecha en Chile*, artículo sin fecha de edición; Alfredo Joignant y Patricio Navia, *De la política de individuos a los hombres de partidos. Socialización, competencia política y penetración electoral de la UDI (1989-2001)*, en *Estudios Públicos* N° 89, 2003; y el artículo de Alfredo Joignant en *Revista de Crítica Cultural* N° 27, noviembre 2003. Para un perfil periodístico, véase el reportaje de Rodrigo Moulian *La íntima historia de la UDI*, *Revista APSI* N° 248, Santiago, abril 1988.

profundas transformaciones a todo nivel. A su vez, esta racionalización también formó parte de una corriente ideológica y política alternativa a la Derecha partidista, lo que se demostró en la crítica que elaboró Guzmán a ésta, y al propio régimen político chileno.

El discurso y accionar del Movimiento Gremial de la Universidad Católica constituyó un nuevo elemento en el complejo mosaico de la Derecha política del período, configurándose en una manifestación estrictamente gremial –que buscó conseguir el poder social– y no político-partidista, hecho que dejó al descubierto la primacía de espacios de poder alternativos al institucional. Jaime Guzmán lo sostuvo alguna vez: “...ocurre que nosotros nunca nos interesamos por la lucha política, porque entonces y ahora nos hemos planteado un ideal mucho más allá del problema del poder político”⁵⁷.

Ese ideal perseguido por Guzmán, en gran parte contradictorio con la institucionalidad liberal vigente, se encontraba alejado política e ideológicamente de la Derecha tradicional dominante hasta 1965. El proyecto del Movimiento Gremial, en su primera etapa, renovó las ideas y el liderazgo de la Derecha, contribuyendo así a moldear el proyecto político que se pretendió instalar desde septiembre de 1973.

⁵⁷ Jaime Guzmán, citado en Andrés Benavente y Eduardo Araya, *La derecha política chilena y el régimen militar 1973-1981*, op. cit., pág. 55.

EL IDEOLOGISMO CONSERVADOR ANTILIBERAL DEL GENERAL AUGUSTO PINOCHET

Luis Corvalán M.

Uno de los mitos que en Chile más radicalmente fuera cuestionado durante la segunda mitad del siglo XX, en particular desde 1973 en adelante, fue aquel que postulara la existencia de unas FF.AA. apolíticas, desideologizadas y no deliberantes. De más está decir que fue la instauración de la dictadura militar durante ese año lo que terminó refutando del todo tal aserto. Hasta entonces, por casi cuatro décadas, el ideologismo de los uniformados chilenos permaneció velado. Ello debido a la adhesión de los mismos a lo que Augusto Varas denominara como "constitucionalismo formal"¹. Esto es, una adhesión a la letra de la Constitución, cuestión que, no obstante, carecía de un verdadero sustento doctrinario. Según Carlos Maldonado, tal cosa permitía que "en las unidades militares siguieran incubándose supuestos decididamente antidemocráticos"². Se podría decir que, en último término, en el caso del ejército tales supuestos provenían de la formación prusiana a través de la cual se profesionalizara³.

El propio general Carlos Prats en sus memorias relata sobre el subyacente acentuado ideologismo que era propio de su institución. Al respecto, sostiene que las generaciones egresadas de la Escuela Militar entre 1939 y 1948 "se caracterizaron por su simpatía inocultable hacia la causa nazi"⁴, mientras que en los sesenta predominó en ella la adhesión a las concepciones norteamericanas, y sobre todo a la Doctrina de la Seguridad Nacional. De este modo, el ideologismo de los uniformados, salvo casos puntuales, se distinguió más bien por un claro sesgo conservador y antiliberal.

En este contexto, hay que señalar que el arquetipo por excelencia del militar politizado e ideologizado lo constituye la figura emblemática del general Augusto Ramón Pinochet Ugarte. Este artículo versa precisamente sobre sus concepciones ideológicas.

1. UN MILITAR CONSERVADOR ANTILIBERAL

La tesis fundamental que sobre el tema quisiera argumentar sostiene que, más allá de sus definiciones políticas explícitas, y más allá de las concepciones de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) a las que por formación militar adhirió, el general Pinochet profesaba aquel ideologismo conservador antiliberal que fuera propio de la extrema derecha, y cuyas tesis fueran

¹ Augusto Varas, *Chile, Democracia, Fuerzas Armadas*, FLACSO, Santiago, 1980.

² Carlos Maldonado, *Entre la reacción civilista y el constitucionalismo formal: las FF.AA. chilenas en el periodo 1931-1938*, FLACSO, 1988, pág. 83.

³ Véase Luis Corvalán M., "Profesionalización e ideologización en el ejército chileno. Los orígenes de su asunción del concepto de enemigo interno", *Revista Mapocho*, N° 58, pág. 159.

⁴ Carlos Prats, *Memorias. Testimonios de un soldado*, Ed. Pehuén, Santiago, 1985, pág. 569.

originariamente elaboradas en Europa. A partir de este supuesto en las líneas que siguen sostendré:

- 1) que el general Pinochet, apegándose rigurosamente a ciertos autores locales conservadores antiliberales, decodificó los procesos políticos verificados en el país a lo largo del siglo XX en términos de la matriz conceptual propia de ese pensamiento, adecuando los hechos nacionales a su molde apriorístico;
- 2) que sustentándose en dicha matriz conceptual el general Pinochet procedió a deslegitimar a los regímenes demoliberales, con el argumento típico según el cual aquellos serían disolventes de la nacionalidad, premisa ideológica desde la cual argumentó la necesidad de instaurar regímenes autoritarios excluyentes, funcionales a la destrucción, incluso física, de ciertos actores; y
- 3) que el general Pinochet, basándose en el ideologismo referido, desarrolló un discurso mesiánico frecuentemente articulado en torno a elementos de clara connotación teológica.

Antes de abordar estas cuestiones cabe reconocer que la sola insinuación de que el general Pinochet razone según una estricta lógica doctrinaria suscita cierta resistencia, en particular entre el grueso de los civiles. Al respecto, tiende, en efecto, a predominar el estereotipo según el cual el general sería un militar más bien rústico que como tal no se hallaría en condiciones de elevarse al plano del pensamiento abstracto. Pero nada más erróneo. Un somero análisis de sus discursos y textos evidencia lo contrario. Lo mismo puede decirse de los uniformados en general. En efecto, existen pocas instituciones nacionales cuyo quehacer esté tan lleno no sólo de símbolos, sino también de un doctrinarismo y de un ideologismo más acentuado que las castrenses. Otra cosa, por cierto, es que los civiles, frecuentemente en razón de sus prejuicios –y a veces como producto de un inconfesado temor–, no se muestren deseosos de enterarse de ello.

2. LA MATRIZ CONCEPTUAL TRADICIONALISTA Y NACIONALISTA

Ahora bien, con el objeto de argumentar las afirmaciones arriba expuestas referentes al ideologismo del general Pinochet, procederé a esquematizar la matriz conceptual tanto del tradicionalismo como del nacionalismo. Tal proceder se hace necesario a los efectos de poner en evidencia en qué medida el pensamiento del general se ajusta a ella.

La matriz conceptual del tradicionalismo, que fuera elaborada durante la última parte del siglo XVIII, podría resumirse como sigue. Existe un bien absoluto, que es el orden querido por Dios, expresado en el orden tradicional, el cual, por lo demás, constituiría el orden natural. Dicho orden se articularía en torno a una estructura espiritual conformada por el cristianismo, el que le

daría su identidad y consistencia. La filosofía ilustrada y racionalista, de la cual serían portadores los intelectuales, constituiría una rebelión en contra de Dios y en contra de ese orden. Por tanto, representaría el mal. Las ideas racionalistas –es decir, el mal– se infiltrarían en la sociedad y gradualmente destruirían su argamasa espiritual, sembrando la incredulidad, generando un efecto disolvente que prefiguraría el caos y la disolución final. Esta última operaría mediante la conspiración de sectas que desembocarían en la revolución, primero materializada en Francia en 1789. Frente a ello se requeriría una decisión salvadora –que muchos tradicionalistas visualizan mediante la acción de las FF.AA.⁵–, decisión que factualmente debería resolver el conflicto entre el bien y el mal, eliminando a este último y restaurando el orden querido por Dios.

Históricamente este esquema en el plano de la ideología representó, por cierto, la reacción del Antiguo Régimen a la modernidad racionalista y burguesa que rematara en el capitalismo. Uno de los rasgos principales que lo caracteriza reside en el hecho de que concibe el conflicto histórico entre tradición y modernidad desde una óptica teológica. Es decir, como la expresión del conflicto cósmico entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio, de quien la modernidad y, en fin, las revoluciones burguesas y la filosofía ilustrada, no serían sino un mero instrumento⁶.

Ahora bien, el descrito esquema tradicionalista, con sus modalidades propias, a fines del siglo XIX fue, a mi juicio, asumido por el llamado nacionalismo étnico o cultural. Este, en todo caso, dejó de lado los elementos teológicos que caracterizaran a aquél, reemplazándolos por conceptos cientificistas, de corte organicista, los que en realidad formaban parte del giro intelectual finisecular. Lo que equivale a decir que el nacionalismo procedió a secularizar y renovar la matriz conceptual tradicionalista. En tal sentido sustituyó el orden tradicional como orden bueno, por la nación, a la cual conceptuó como una indivisa comunidad intergeneracional estructurada en torno a un alma, materializada en una cultura y unas tradiciones determinadas. Precisamente sería esta argamasa espiritual la que le daría consistencia e identidad a la nación. Sin embargo, existirían ideas ajenas al alma nacional, las que se infiltrarían en la nacionalidad socavando su espíritu y tradiciones, cuestión que, en buena parte, operaría a través de los intelectuales. Esas ideas estarían conformadas por el judaísmo, el liberalismo, el marxismo, etc., las que serían partes de una verdadera conspiración universal (la conspiración universal judía o comunista, etc.).

Tales ideas, al infiltrarse en la nación, disolverían su alma y, lo que es más importante, darían lugar a la decadencia, apuntando hacia el caos y la disolución final. El régimen demoliberal sería parte integrante de tales procesos, así como un potenciador de los mismos. El remate de todo sería la revolución comunista o socialista, primeramente, realizadas en Rusia en 1917. Frente a ello

⁵ Al respecto, entre otros, véase Juan Donoso Cortés, "Discurso sobre la dictadura", en *Escritos políticos* Ed. RIALP, Madrid, 1954.

⁶ Al respecto, véase Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*.

cabría responder mediante la instauración de regímenes autoritarios capaces de cohesionar social, política y espiritualmente a la nación y, a la par, de llevar a la práctica la exclusión de las concepciones y organizaciones disolventes de la nacionalidad y de su alma (liberalismo y socialismo).

Desde esta matriz conceptual tanto el tradicionalismo como el nacionalismo –a diferencia de lo que sucede con las concepciones liberales y democráticas– concibieron la política como un enfrentamiento entre el bien y el mal, amigos y enemigos, patriotas y antipatriotas, en donde, de una u otra forma, se deducía la necesidad de excluir e incluso destruir a estos últimos a través de una decisión salvífica, la que, instaurando regímenes autoritarios, habitualmente debía operar a través de la acción de los militares. Todo con el fin de reponer el amenazado orden bueno, sea este el orden tradicional o la nacionalidad.

En este esquema, por otro lado, el liberalismo y el comunismo son vistos como parte de un proceso único, como lo postularan sobre todo Donoso Cortés y Oswald Spengler. El liberalismo, en efecto, iniciaría la decadencia de la cultura y el comunismo la culminaría dando paso a la disolución final. Frente a ello no cabría sino responder mediante la dictadura, según la formulación de Donoso, o a través del cesarismo, según Spengler⁷.

Pues bien, fue precisamente esta la matriz conceptual que el general Pinochet asumió a plenitud procediendo a aplicarla a las condiciones chilenas. Evidentemente, no fue él el primero en hacerlo. La línea conservadora antiliberal local, en la que sobresale Alberto Edwards –y en la que también figuran Nicolás Palacios, Francisco Encina, Jaime Eyzaguirre, Jorge Prat, entre otros–, lo había hecho con mucha antelación, procediendo a aclimatarla a las condiciones locales.

La recepción de la matriz ideológica arriba descrita ciertamente se materializó en Chile más que en el plano del pensamiento político y filosófico, en el historiográfico. En este plano, en efecto, a comienzos del siglo XX se generó una visión del país que se caracterizó por postular la existencia de una sucesión de fases de apogeo y decadencia, en donde el primero –el apogeo– siempre aparece vinculado a regímenes autoritarios y a personalidades salvíficas –cuyo prototipo es, obviamente, Portales–, mientras la decadencia y la disolución figuran casi causalmente asociadas al liberalismo y a la democracia, reputados como foráneos⁸.

Fue a partir de esa matriz que, a través de sus obras, los autores mencionados procedieron a descalificar a los regímenes demoliberales, fundamentando la necesidad de instaurar regímenes autoritarios. El general Pinochet, sobre todo durante su dictadura, se convirtió, con sus propias particularidades, en un verdadero epígono de tal visión del país.

⁷ Véase al respecto Juan Donoso Cortés, "Discurso sobre la dictadura", en *Escritos Políticos*, Ed. RIALP, Madrid, 1954; y Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*.

⁸ El caso paradigmático es Alberto Edwards. Véase al respecto sus obras *Bosquejo Histórico de los partidos políticos chilenos* y *La fronda aristocrática*.

3. LA "VISIÓN FUTURA DE CHILE" DEL GENERAL PINOCHET

Con el fin de argumentar la tesis según la cual el pensamiento del general Pinochet se ubica al interior de la descrita matriz ideológica, nos basaremos en un somero análisis de su texto, *Visión futura de Chile*, el que corresponde a una clase magistral que el general dio con motivo de la inauguración del año académico de 1979 de la Universidad de Chile.

El mencionado texto se estructura en torno a tres grandes cuestiones de fondo. En primer término, figura en él una visión global de la historia de Chile republicano articulada en torno al ciclo apogeo, decadencia y salvación. En segundo término, la exposición repite las tesis clásicas del conservadurismo antiliberal, que consideran que el liberalismo y el comunismo son partes de un proceso único de infiltración, decadencia y disolución de la nacionalidad, supuestos ideológicos a partir de los cuales el general Pinochet intenta legitimar la solución salvífica del 11 de septiembre. En tercer lugar, la clase magistral, en base a todo lo anterior, expone los fundamentos de una institucionalidad antiliberal con tuición militar, única que considera apta para evitar que se repita el ciclo de infiltración, decadencia y disolución de la nacionalidad –que postula la ideología que profesa–, el que ahora sí sería irreversible.

3.1 *La correlación entre autoritarismo y apogeo y liberalismo y decadencia*

Respecto de la primera cuestión, en su *Visión futura de Chile* –repitiendo a Edwards y Eyzaguirre, quizás por mediación de Osvaldo Lira, Jaime Guzmán u otros ideólogos de extrema derecha que apoyaran a su dictadura– el general Pinochet asume desde la entrada, y de manera explícita, la correlación que existiría entre el autoritarismo y el auge nacional. “La coincidencia entre la época de los presidentes portaleanos y el auge de Chile no es casual”⁹, señala al respecto.

Claro está, tal afirmación pinocheteana no hace sino anticipar el planteamiento ideológico –apriorístico–, según el cual, el liberalismo y la democracia, al dar por superado el autoritarismo portaleano, traerían consigo la decadencia y la anarquía. Tal decadencia, en efecto, sostiene luego Pinochet, se habría verificado desde 1870 en adelante como consecuencia de las reformas constitucionales verificadas bajo el gobierno de Federico Errázuriz, reformas que, como es sabido, debilitaron al Ejecutivo y democratizaron la vida política, instaurando un esquema de tipo liberal. Este decurso –repite Pinochet– habría rematado en el Parlamentarismo, bajo el cual ya no se gobernaría en beneficio del país sino de intereses particulares y de círculo, representados en los partidos políticos

⁹ Augusto Pinochet, *Visión Futura de Chile*, División Nacional de Comunicación Social, s/f, pág. 6.

atrincherados en un Congreso omnipotente e irresponsable. El predominio de los partidos y los intereses parciales habría, a su vez, dado lugar a la pérdida de la unidad nacional propia del periodo autoritario, acentuando la decadencia iniciada en los setenta del siglo XIX.

3.2 *La tesis sobre la infiltración de las ideas foráneas*

A partir de la correlación que procede a hacer entre el autoritarismo y el apogeo nacional, por un lado, y el liberalismo con la decadencia y la pérdida de la unidad nacional, por el otro, es que el general Pinochet asume en su discurso la tesis tradicionalista y nacionalista sobre la infiltración de las ideas foráneas en la nacionalidad. Vincula tal infiltración a la emergencia de “los partidos populares” y a su accionar en torno a la cuestión social de comienzos de siglo. Uno de esos partidos, sostiene Pinochet –en referencia al PC–, “se entregó en manos de Moscú en 1921”, acentuando la división del país mediante su incentivo artificial de la lucha de clases. Mientras que, en ese cuadro de decadencia, agrega, las FF.AA. emergían como las “depositarias últimas de la resquebrajada unidad nacional y de las tradiciones patrias”¹⁰. Es decir, las instituciones castrenses emergerían como las depositarias últimas de la argamasa espiritual que tanto el tradicionalismo como el nacionalismo definen como constitutiva de la nacionalidad, estructura socavada por la infiltración de las ideas extranjeras.

En ese cuadro, según la hermenéutica pinocheteana, los golpes militares de 1924 y 1925 habrían intentado restaurar el auge de la nacionalidad por la vía de establecer un régimen político de presidencialismo fuerte, expresado en la Constitución de 1925. Sin embargo, tal cosa no se habría conseguido en razón de que no se logró eliminar la influencia de los partidos –o sea, del liberalismo, el que pronto reemergería. “El país había sido esclavo y víctima del Congreso hasta 1925, afirma Pinochet sobre el punto. Ahora era esclavo y víctima de los partidos políticos”¹¹.

De este modo, en la visión pinocheteana, una vez más se configuraba el antagonismo entre el liberalismo y la nacionalidad. En donde la permanencia de aquél –del liberalismo, con su consiguiente sistema de partidos– mantendría al país en la decadencia, tal como lo postulara el ideologismo tradicionalista y nacionalista. De tal modo, pues, Pinochet decodifica los procesos políticos verificados en el país a lo largo del siglo XX en términos de ese ideologismo, adecuando los hechos nacionales al molde apriorístico que le es propio.

Ahora bien, agreguemos que en la hermenéutica pinocheteana las tesis tradicionalistas y nacionalistas sobre la infiltración de las ideas foráneas en la nacionalidad adquieren un rol más relevante en la medida que en su análisis del siglo XX avanza en el tiempo. Así, para la segunda mitad de la centuria, al modo de un de Maistre o un Barruel, Pinochet describe un enfrentamiento

¹⁰ Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 13.

¹¹ Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 12.

mundial entre el bien y el mal. Este último se hallaría personificado en el imperio soviético y aquél en la civilización cristiana occidental. El primero sería el representante del materialismo ateo, mientras que el segundo lo sería de la espiritualidad y de la comunión con Dios. En resumen, el bien y el mal enfrentados. El conflicto político en Chile reflejaría esa pugna. Aún más, sus contenidos serían los mismos.

Desde el supuesto de la existencia de tal enfrentamiento, casi cósmico, Pinochet es muy enfático en sostener que el imperialismo soviético –materialización del mal– actuaría sobre sus enemigos mediante la infiltración. Ello con el fin de apoderarse desde dentro de los países que no controlaba. Tal sería el caso de Chile. Los medios de comunicación, las universidades, las Iglesias y los sindicatos, entre otros, serían los blancos principales de dicha infiltración. La que vendría unida al incentivo del desorden y al caos expresados en huelgas, agitación callejera y, en fin, la difusión de la droga, la pornografía y la destrucción del concepto de familia¹². Todos elementos claramente disolventes del alma nacional expresamente desplegados por agentes infiltrados al servicio del imperio soviético.

A partir de tales supuestos Pinochet conceptúa a la izquierda chilena como el instrumento principal del que se valdría la mencionada infiltración soviética. De este aserto, por cierto, resulta una consecuencia de la mayor importancia. A saber, la exclusión de aquella del campo de lo nacional y, al mismo tiempo, su radical deslegitimación. Lo que, con toda coherencia, terminará traducéndose en su conceptualización como enemigo interno –según las formulaciones de la DSN–, agente de un poder extranjero e, ideológicamente, portador de las ideas foráneas que infiltrarían y disolverían el alma nacional. Como puede verse, estamos en presencia de la matriz ideológica tradicionalista y nacionalista recepcionada a plenitud.

Dadas estas premisas, no es casualidad que en su texto Pinochet identifique el triunfo de la Unidad Popular en 1970 con la “asunción al poder del marxismo soviético”. Es decir, con una fuerza que califica como extranjera y contraria a la nacionalidad.

3.3 *La decisión salvífica mediante la acción fáctica de las FF.AA. y su corolario: la instauración de un régimen autoritario orientado a erradicar los enemigos de la nacionalidad*

De la descrita conceptualización no podía ciertamente sino resultar, con toda coherencia, lo que Carl Schmitt denomina como decisionismo. Es decir, la convicción de que la época reclama una decisión. En este caso, una decisión salvífica destinada a revertir los avanzados procesos de decadencia y disolución de la nacionalidad. Cuestión que Pinochet, como gran parte del pensamiento conservador antiliberal, visualiza a través de la acción fáctica de las FF.AA. Estas, a

¹² Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 40.

su juicio, como la reserva última de la nación, habrían sido las únicas instituciones que resultaron inmunes a la infiltración marxista, "que tan exitosos resultados tuvo en los demás sectores de la comunidad"¹³, afirma. Situación que les habría permitido responder con el acto decisionista del 11 de septiembre, que habría cortado en su raíz misma el avanzado proceso de disolución nacional y creado las premisas para iniciar una fase de apogeo del país.

Tal fase, por otra parte, supondría la instauración de regímenes autoritarios, a los que en su texto Pinochet denomina con el término de "democracia protegida". Esta, ciertamente, se evidencia del todo ajena a los regímenes demoliberales. Desde ya estaría diseñada a los efectos de "preservar a la nación de una nueva infiltración soviética", cuestión que se lograría "mediante restricciones jurídicas que señalen virtuales límites a la discrepancia cívica"¹⁴. Tales límites deberían traducirse en la exclusión de un sector del país. Precisamente de aquel que, a juicio del general, constituiría un instrumento del marxismo extranjero (la izquierda). Pero no sólo de él, por cuanto, sostiene Pinochet, tales limitaciones deberían prevenir "igualmente la acción de aquellos sectores democráticos que, vanamente, pretenden competir con los totalitarismos en una carrera demagógica que está perdida por anticipado"¹⁵. Lo que significa que el régimen autoritario a instaurar debería ser capaz también de posibilitar el control del centro político.

Para el general Pinochet la instauración de tales regímenes excluyentes resulta indispensable, por cuanto la democracia liberal se mostraría inepta a los fines de impedir la infiltración soviética y, por el contrario, constituiría el terreno más apto para su éxito. Precisamente, por cuanto a través de ella el marxismo foráneo es "capaz de llegar al poder por la vía democrática, como nos sucedió en 1970", sostiene¹⁶. En este sentido se podría afirmar que el general Pinochet, una vez más, se muestra tributario de las tesis conservadoras antiliberales; en particular, de la concepción donosiana y espengleriana sobre la continuidad entre liberalismo y comunismo y la consideración de uno y otro como partes de un mismo y único movimiento histórico orientado a la disolución de la nacionalidad, proceso al cual cabría oponerse precisamente mediante el establecimiento de regímenes autoritarios, planteamiento que es tan propio de los nacionalismos de derecha.

De tal modo, en conclusión, el general Pinochet asume al pie de la letra la matriz ideológica tradicionalista/nacionalista. Es decir, hace suyo el esquema que opone un bien absoluto (la patria) a un mal absoluto (el comunismo), con sus correspondientes tesis sobre la infiltración del segundo en el primero. Lo que incluye la correlativa decadencia y disolución nacional a la que así se daría paso. Sin que, frente a ello, falte la solución salvífica que operaría mediante la instauración de un régimen de autoridad contrario a la democracia liberal.

¹³ Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 20.

¹⁴ Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 31.

¹⁵ Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 31.

¹⁶ Augusto Pinochet, *op. cit.*, pág. 32.

Cuestión que, a su vez, es ilustrativa de una concepción de la política entendida como un enfrentamiento excluyente entre amigo/enemigo, patriotas y antipatriotas orientado a erradicar a estos últimos.

Lo señalado equivale a decir que el ideologismo del general Pinochet se sitúa en las antípodas de la concepción inherente a la democracia que hace a todos los actores legítimos y en donde ninguno es demonizado y excluido.

El general —seguramente con el apoyo de sus asesores ideológicos— hace suya también la interpretación de la historia de Chile elaborada por los historiadores de extrema derecha (Edwards, Eyzaguirre, etc.), la que en medida importante resulta siendo una adecuación de la ya descrita matriz conservadora antiliberal a las condiciones locales. Para tal interpretación, en efecto, los distintos procesos económicos, sociales y políticos que animaron la vida republicana del país, la interacción de los diversos sujetos, las disyuntivas y conflictos a que los mismos se vieran enfrentados, las correlativas crisis y, en fin, la complejidad de la historia, resultan reemplazados por un esquema de hecho apriorístico proveniente de Europa. Según tal esquema todo se resumiría en la dialéctica de apogeo y decadencia, procesos supuestamente vinculados a la infiltración de la nacionalidad por las ideas foráneas, con su correlativo enfrentamiento entre los patriotas y antipatriotas, el bien y el mal, de lo cual finalmente resulta la apología de un autoritarismo salvífico.

3.4 La relación entre el ideologismo conservador antiliberal del general Pinochet y las violencias extremas desde el Estado verificadas bajo su régimen

Ciertamente la concepción nacionalista, a la que de hecho se adscribe el general Pinochet —con su lógica de amigo/enemigo, patriotas y antipatriotas—, constituye la premisa ideológica de su práctica política. Dicha concepción es, sin dudas, fundante de una práctica necesariamente orientada a excluir, incluso físicamente, a quienes, en su intento de “infiltración en la nacionalidad”, se supone portadores del sumo mal (el “marxismo soviético”). Exclusión de la cual ciertamente no escapan aquellos que, aun no siendo marxistas, se convertirían en instrumentos de aquél. Dentro de esa lógica, de no procederse así, los enemigos de la nacionalidad terminarían por disolver a esta, luego de infiltrarla y dar lugar al caos, la decadencia y la anarquía. Desde tales premisas ideológicas, por tanto, dos opciones quedarían abiertas: o bien se procede a eliminar a los enemigos de la nación (y en algunos casos a sus aliados), o bien esta perece.

Tal lógica bajo el régimen pinocheteano se plasmó en aquella práctica política caracterizada por la implementación de extremas violencias estatales. Estas encontraron su expresión más relevante, aunque no únicas, en la desaparición forzada de personas, la eliminación de opositores mediante la simulación de enfrentamientos, y también a través de recurrentes atentados selectivos (como lo ilustran los casos del general Carlos Prats, Orlando Letelier, Bernardo Leighton, Tucapel Jiménez y seguramente Eduardo Frei Montalva, entre muchos otros. A este último respecto, no deja de ser sugerente el hecho de que, a excepción de

Letelier, ninguno de los mencionados fuera marxista). Acorde con lo explicado, las mencionadas prácticas de violencia estatal distan mucho de constituir hechos casuales. Muy por el contrario, como se dijo, representan una clara consecuencia de ciertas premisas ideológicas, que no son otras que las descritas arriba.

Dichas premisas, por otra parte, cuestionan en su base misma, no sólo a la democracia demoliberal, según se ha visto, sino también las tesis sobre los Derechos Humanos y su inviolabilidad. Es evidente que el general Pinochet no dejó de percatarse de esto último. Así, en su discurso de Chacarillas, tomando pie en lo que a su parecer era la experiencia nacional, dijo “comprender que los derechos humanos no pueden sobrevivir en un régimen político y jurídico que abre campo a la agresión de la ideología del marxismo leninismo, hoy al servicio del imperialismo soviético”¹⁷. Lo que equivale a decir que no cabría anteponer los Derechos Humanos al imperativo de erradicar al enemigo interno. No es casualidad, entonces, que, en plena transición, ante ciertas preguntas periodísticas sobre la materia el general respondiera: “yo no conozco eso de los derechos humanos. ¿Qué es eso?”¹⁸. O que, ante el tema de los detenidos desaparecidos, sostuviera que al momento en que ellos fueran hechos desaparecer en Chile “había doce millones de habitantes y de esos, dos mil no son nada”¹⁹.

4. IDEOLOGISMO Y MESIANISMO

Digamos, por otra parte, que la descrita concepción claramente dicotómica, que enfrenta un verdadero bien absoluto a un mal absoluto, dio lugar en el general Pinochet a una práctica política, además de extremadamente violenta, claramente mesiánica.

Como lo señala Humberto Lagos, los liderazgos mesiánicos parten del supuesto de la existencia de una “situación catastrófica del acontecer social cotidiano”²⁰, imagen que, en realidad –agreguemos entre paréntesis–, es construida por la ideología. A partir del supuesto de la existencia de situaciones tales, dichos liderazgos se caracterizan por presentar su práctica como una mediación salvífica dirigida a superarlas.

En este contexto, una de las particularidades más notorias del mesianismo pinocheteano –que como hemos visto se autopresenta como una reacción al proceso de disolución nacional impulsado por el “marxismo soviético”– viene constituida por la apelación a elementos de tipo religioso. En este sentido, desde cierto punto de vista, la concepción pinochetista de la política se emparenta con aquella visión tradicionalista que concibe a la misma como un enfrentamiento entre Dios y la impiedad humana, esta última, según se viera, vehiculizada

¹⁷ Augusto Pinochet, “Discurso de Chacarillas”, transcrito en *Documentos del siglo XX chileno*, Sofía Correa y otros, Ed. Sudamericana, Santiago, 2001, pág. 446.

¹⁸ Augusto Pinochet, *La Nación*, 4 de agosto de 1995.

¹⁹ Augusto Pinochet, declaraciones a la CNN, 11 de julio de 1994, citadas por *La Nación*, 2 de agosto de 2000, pág. 4.

²⁰ Humberto Lagos H., *El general Pinochet y el mesianismo político*, LOM, pág. 19.

por el racionalismo y la Ilustración. De forma análoga a ello, Pinochet concibe un enfrentamiento universal entre el imperialismo soviético –encarnación del materialismo ateo– y el espiritualizado mundo cristiano occidental.

Lo particular del caso radica en que en ese enfrentamiento entre el bien y el mal, que también tendría a Chile como su escenario, Pinochet se concibe a sí mismo como una especie de mediador entre Dios y la nación chilena. En ese rol, sobre todo en lo relativo al golpe del 11 de septiembre, el general se autopercibe extrayendo su fuerza de Dios mismo, cumpliendo una misión salvífica entregada por este. Es cierto que no sin que antes el general insistentemente recabara su ayuda, y Dios aceptara concedérsela, convirtiéndolo en su instrumento. Este patrón conceptual queda de manifiesto con bastante exactitud en la Oración del Soldado, compuesta por el mismo Pinochet, la cual dice así:

¡Oh, Dios, ayuda a Chile a encontrar su destino!

A ti, ¡Oh Dios Todopoderoso!

Que ayudaste con tu sabiduría infinita a desenvainar la espada y empuñarla

Para recuperar la libertad de esta Patria que tanto amamos,

Te pido ante mis ciudadanos, lo que tantas veces te imploré en el silencio

*de la noche antes de ese 11 de septiembre: Ayuda hoy a este pueblo que con fe en ti busca su mejor destino*²¹.

Como puede verse, el golpe emerge aquí como el producto de las rogativas nocturnas que Pinochet hiciera a Dios y del hecho de que este aceptara convertir al general en su instrumento, ayudándole a desenvainar la espada el 11 de septiembre.

Este patrón conceptual se repite recurrentemente en los planteamientos pinocheteanos. Así, en una entrevista que otorgara a la revista *Newsweek* en 1984 Pinochet una vez más se refirió a su directa vinculación con Dios. “En cuanto al secreto de mi supervivencia no es un secreto, sostuvo. Soy un hombre que lucha por una causa justa: la lucha entre el cristianismo y el espiritualismo por una parte, y el marxismo y el materialismo por la otra. *Yo obtengo mi fuerza de Dios*”²².

Y en un discurso ante el cuerpo de generales afirmó:

“La Divina Providencia, *junto con entregarme la misión* de comandar la más antigua de las instituciones armadas de la República, me permitía asumir la responsabilidad de luchar por la libertad de Chile”²³.

Como puede verse, es la Divina Providencia la que le entregaba sus misiones a Pinochet. En el discurso de Chacarillas el general insistió en la misma idea cuando planteaba el imperativo de “proseguir... la difícil e

²¹ Citado por Humberto Lagos, *op. cit.*, pág. 26.

²² Citado por Humberto Lagos, *op. cit.*, pág. 27.

²³ Citado por Humberto Lagos, *op. cit.*, pág. 33.

irrenunciable *misión que Dios y la historia han colocado sobre nuestros hombros*"²⁴. Y así sucesivamente.

En resumen, Pinochet figura en estas concepciones como un instrumento de Dios. Sería este quien le habría entregado la misión de combatir el mal. Y tal sería el contenido fundamental de su quehacer político, tanto al dar el golpe del 11 de septiembre como al implementar la dictadura militar y su violencia salvífica. Estamos en presencia, pues, de un típico mesianismo construido mediante elementos religiosos en el cual los objetivos políticos aparecen asociados a la voluntad de Dios, y el liderazgo político como un instrumento de la misma.

Cabe finalmente hacer notar que, en todo caso, esta visión mesiánica presenta claras innovaciones teológicas respecto al catolicismo tradicional. Como es sabido, para éste la relación entre Dios y los hombres siempre aparece mediada por Cristo y la Iglesia. Por eso es que en la filosofía política tradicionalista los teóricos conservadores suelen reivindicar la autoridad eclesiástica, a cuyo magisterio dicen deberían someterse los políticos cristianos. En la concepción teológico/política pinocheteana tal cosa no se da. Seguramente en razón de que la Iglesia Católica chilena no aceptó legitimar la dictadura del general. En efecto, en la amalgama teológica/política de Pinochet la mediación entre Dios y los hombres —entre Dios y la nación chilena, en realidad— no opera a través de Cristo y la Iglesia, sino mediante la figura del general. Es él, como se ha visto, el que directamente, sin mediación alguna, asume las misiones de parte de la Divina Providencia y, por cierto, las cumple invocando constantemente su ayuda.

CONCLUSIÓN

En conclusión, a partir de todo lo dicho se podría afirmar que en la historia política de Chile de la segunda mitad del siglo XX el general Pinochet emerge como el exponente paradigmático del militar de extrema derecha, radicalmente ideologizado y politizado, que asume corpus teóricos excluyentes y contrarios a la democracia, elaborados en otras latitudes, a los que profesa en su integridad. Desde esta óptica, la teoría y la práctica del mencionado general constituye, entre muchos otros, un indicador más de la falta de fundamento empírico de las tesis que, al menos en el pasado, han sostenido la existencia de un ejército desideologizado y despolitizado en nuestro país.

Lo dicho, por cierto, no implica desconocer los esfuerzos desplegados por los generales Cheyre e Izurieta en orden a reposicionar al ejército como una institución de todos los chilenos, y no sólo de la extrema derecha. Estos esfuerzos, sin embargo, tropiezan, en un plano coyuntural, con el hecho de que, a propósito de los funerales del general Pinochet, el acto político más grande (y frenético) que la extrema derecha llevara a cabo desde el fin de la dictadura se

²⁴ Augusto Pinochet, "Discurso en Chacarillas", en Sofía Correa y otros, *Documentos del siglo XX chileno*, Ed. Sudamericana, Santiago, 2001, pág. 445.

realizara precisamente en las dependencias de la Escuela Militar, situación que, ciertamente, no puede ser interpretada como una mera casualidad. Mientras que en un plano más estructural tales esfuerzos quedan bajo un manto de duda ante la eventualidad de que pudieran representar un nuevo retorno al "constitucionalismo formal", el que, como ahora sabemos, constituyera el marco dentro del cual por decenios se formaron aquellas FF.AA., supuestamente apolíticas y desideologizadas, que dieran el golpe del 11 de septiembre y que seguidamente, por 17 años, implementaran las consabidas prácticas de violencias extremas en contra de un muy amplio sector del país. Sector que por imperativos ideológicos importados desde Europa o los EE.UU. (o sea, por "ideologías foráneas") fuera conceptualizado por los uniformados como enemigo de la nacionalidad.

MISIONEROS DEL MILAGRO.
EVANGÉLICOS EN BARRIO ALTO DE SANTIAGO:
NUEVAS PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS*

*Eugenia Fediakova***

NUEVAS GENERACIONES EVANGÉLICAS

Los cambios económicos, políticos, sociales ocurridos en Chile durante las últimas tres décadas han transformado considerablemente tanto la sociedad en conjunto como la conducta y valores individuales. Uno de los sectores sociales, en el cual estas transformaciones pueden ser observadas con mayor dinamismo y claridad, es el mundo evangélico chileno. La creciente heterogeneidad y complejización evangélicas crecidas desde los años 70 se complementan con su apertura hacia los sectores sociales históricamente considerados como "no tradicionales" para esta subcultura religiosa. Aparte de las iglesias protestantes "históricas" (luteranas, bautistas, metodistas, presbiterianas) y las iglesias pentecostales cada vez más notorias se hacen evangélicos de "tercera ola" que comparten varios rasgos sociales y doctrinales con dos primeros paradigmas, pero al mismo tiempo son diferentes a cada uno de estos. Sus creyentes, al igual que en el protestantismo histórico, provienen mayoritariamente de sectores medios educados. Al igual como los pentecostales, teológicamente son conservadores y se caracterizan por la primacía de la experiencia personal de cada creyente con el Espíritu Santo sobre la doctrina. Sin embargo, a diferencia de las iglesias pentecostales, no atribuyen importancia primordial a las prácticas proselitistas y trabajan preferentemente a través de núcleos y redes familiares (Berryman, 1999). De esta manera, a las iglesias de nueva generación se puede referir como a las del "nuevo paradigma" (Miller, 1999), o a las iglesias neopentecostales (Berryman, *op. cit.*; Hallum Monley, 1996).

Estas tendencias hacen necesaria una reconsideración de múltiples estereotipos que obstaculizan la comprensión del fenómeno, y requieren analizar las nuevas estrategias de expansión y el actuar social que desarrollan distintos grupos evangélicos. El objetivo de este artículo es presentar una de las manifestaciones más recientes y dinámicas dentro del espectro evangélico del país, interesante por sus novedosas prácticas de liturgia y evangelización en el "Barrio alto" de Santiago: la Asociación de las iglesias La Viña.^{***}

Al igual como otras iglesias evangélicas surgidas después de 1980, éste es un grupo minoritario, con el ritmo de crecimiento inestable e influencia por

* Este artículo está preparado en el marco del Proyecto FONDECYT N° 1030266, con el uso de materiales de la investigación anterior financiada por CONICYT (Proyecto FONDECYT N° 1000215).

** Ph. D. en Ciencias Políticas, investigadora del Instituto de Estudios Avanzados, USACH.

*** El análisis fue realizado a partir de las observaciones y entrevistas que la autora hizo en una de "Las Viñas" que existen en Santiago, la Viña en Av. Manquehue. Hay que considerar que las iglesias de este tipo se encuentran también en La Florida, San Bernardo y Nuñoa.

consolidarse. Sin embargo, creemos que su concepto del cristianismo, su manera de establecer los vínculos entre lo divino y lo terrenal, así como sus formas de relacionarse con la sociedad, podrían ser indicios de que dentro del movimiento evangélico en general comienzan a surgir nuevos paradigmas culturales, teológicos y organizacionales. ¿Cuáles son las características principales de las nuevas generaciones evangélicas? ¿Cuáles son sus tácticas y métodos de abrirse hacia nuevos sectores sociales e insertarse en la sociedad? ¿Qué implicancias políticas, sociales y culturales podría tener el "nuevo avivamiento" para Chile?

ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE LAS IGLESIAS LA VIÑA

El surgimiento de La Viña en Chile no es un hecho aislado, sino que forma parte de un fenómeno más amplio, con la presencia en diversos países del mundo y la coordinación misionera internacional. Por una parte, sigue la tradición individualizadora del protestantismo a crecer y dividirse "desde abajo"; por otra, corresponde a una tendencia mundial más general, que consiste en una diversificación y personalización cada vez mayor del campo religioso que se había formado en cierto país inicialmente. El movimiento nace en el suroeste de Estados Unidos (en primer lugar, en California) a mediados de los 70, entre los jóvenes creyentes de clase media, cuyo nivel de religiosidad era más alto que su educación. Las nuevas experiencias espirituales se debían, principalmente, a la migración de creyentes de las denominaciones protestantes históricas consideradas demasiado jerárquicas y disciplinadas, y abandonadas por ello en busca de una espiritualidad más viva, renovadora y personalizada.

Sin embargo, los fundadores del movimiento estaban estrechamente vinculados con los procesos socioculturales de la década anterior: un ambiente del romanticismo revolucionario de los 60, un ansia por la renovación ética y social, nuevas formas de autorrealizarse, componer música, formar familia... En estos años, el movimiento hippie, el rechazo juvenil a la "obsoleta e hipócrita cultura de los viejos", coincidieron con las crecientes protestas en contra de la guerra en Vietnam y una fuerte percepción de incertidumbre y la crisis sociocultural que marcaron la sociedad norteamericana tras el escándalo de Watergate o los asesinatos de J. F. Kennedy y M. Luther King. Participando activamente en los movimientos juveniles de la época, los fundadores de La Viña trasladaron al ambiente de su iglesia la informalidad y tolerancia, la esperanza al amor todopoderoso y la promesa de soluciones convincentes a los problemas vitales. A partir del 1982, el movimiento se constituyó como una organización religiosa independiente, bajo el liderazgo de John Wimber, ex cuáquero, un exitoso cantante rock, que le otorgó una direccionalidad denominacional propia¹.

¹ Los datos biográficos de J. Wimber y aspectos históricos de La Viña en EE.UU. los hemos tomado de D. Miller, *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, Berkeley, University of California Press, 1999, y J. Maxwell & al., "Vineyard Founder Wimber Dies", *Christianity Today*, January 12, 1998, vol. 42, N° 1, pág. 58.

Siendo una persona emotiva y muy espiritual, John Wimber (1934-1997) dio a la iglesia La Viña un destino que iba más allá de una división evangélica más. Gravemente enfermo, Wimber llegó a la conclusión de que la fe y la compasión pueden superar la enfermedad, y basó sus campañas evangelizadoras en el “milagro de sanación”². No obstante, siempre hacía énfasis en que sus intenciones estaban lejos de engañar a la gente, pues nunca ocultaba el hecho de que era incapaz de sanar a sí mismo. Paralelamente, Wimber insistía en que las iglesias “neoparadigmáticas”, a las cuales pretendía pertenecer La Viña, tenían que compatibilizar un “delicado balance” entre el mensaje, el modelo eclesiástico y el mercado. El propio Wimber se identificaba como un evangélico conservador que tenía fuertes anclajes en la Reforma. Sin embargo, él sostenía que el modelo de la iglesia tiene que ser muy sensible al mercado. Wimber presentía que para la juventud de los 80-90 los valores y el ambiente de los 60, recalcados en La Viña, podrían resultar incomprensibles y ajenos, tal como sucedió con varias iglesias protestantes históricas que hasta ahora conservan tradiciones y prácticas de adoración propias para los siglos XVI-XVII. Por lo tanto, uno de los desafíos permanentes que deberían enfrentar los pastores de La Viña era su flexibilidad y permanente adaptación a la época y exigencias de las nuevas generaciones.

Uno de los aspectos más impactantes que favoreció la rápida expansión del nuevo movimiento no solamente en Estados Unidos, sino que en otros países del mundo, fue el musical³. Los temas que se tocaban durante los cultos de La Viña pronto trascendieron los muros de su propia iglesia y comenzaron a interpretarse en distintas denominaciones evangélicas que no necesariamente compartían las innovaciones religiosas de los seguidores de John Wimber. Al mismo tiempo, dieron inicio a la formación de un nuevo estilo del “rock evangélico” que combinaba el romanticismo y la suavidad musical de la “revolución de las flores” de los 60 con las nuevas expresiones espirituales de las generaciones de los individualizados 90. La combinación de una espiritualidad particularmente expresiva con un entorno musical adecuado y las prácticas de sanaciones milagrosas determinaron el rápido crecimiento de las iglesias La Viña. A fines de los 70 La Viña californiana era no solamente una denominación autónoma

² J. Wimber sostenía que la palabra clave de su mensaje es la “compasión” y recalca que no se trataba de erradicar una enfermedad mortal, sino que aprender de disfrutar la vida a pesar de ésta.

³ No olvidemos el rol fundamental que ha tenido y sigue teniendo la música en el desarrollo de la religión y de la cultura en general, así como su importantísimo efecto psicológico y emocional. Como se sabe, “diferentes movimientos sociales, tanto laicos como religiosos, a menudo están acompañados por los cambios radicales en las expresiones musicales. La música refleja las estructuras más profundas subconscientes de la cultura popular y, debido a esto, la música de los nuevos movimientos sociales significa los desacuerdos con las estructuras rutinizadas de la sociedad. La música del movimiento simbolizaba la ruptura con los antiguos patrones y al mismo tiempo tenía una fuerza integradora para este nuevo camino de cambio colectivo e individual” (Citado por D. Miller D., *op. cit.*, pág. 81).

norteamericana, sino que se constituía como un movimiento de alcance internacional (*Association of Vineyard Churches*).

Wimber desarrolló una enorme energía para practicar y ejercer sus conferencias de "santidad y renovación" en Gran Bretaña, Irlanda, Sudáfrica, Escandinavia, Australia, Alemania y Canadá. Sus libros sobre las experiencias, métodos y prácticas de sanación espiritual de enfermedades (*Power Healing, Power Evangelism, Power Points, The Way of Maturity*) tenían un enorme éxito en EE.UU. y en otros países del mundo. Después de fallecimiento de John Wimber en 1997, Vinson Synan, uno de los especialistas más destacados en la historia del movimiento evangélico en EE.UU., comentó que "el mayor patrimonio que tenía La Viña era Wimber, al igual como Wesley era el patrimonio más grande para los metodistas"⁴.

Al contrario a algunas opiniones pesimistas, la muerte del líder carismático no afectó demasiado la vitalidad, la eficiencia y la capacidad del movimiento a crecer. Actualmente existen alrededor de 1.500 iglesias de la Asociación de Iglesias La Viña, 600 de las cuales están en Estados Unidos, 49 en Canadá, 24 en Gran Bretaña, 18 en Sudáfrica, 13 en Australia y Nueva Zelanda. Hay iglesias en Escandinavia, Rusia, Filipinas, Corea del Sur, Nepal. Aparte de Chile, las iglesias de la Asociación están en México (7), Costa Rica (2) y Colombia (1)⁵. Últimamente la iglesia La Viña de Las Condes en Santiago de Chile trabaja para consolidar las comunidades "plantadas" por sus grupos misioneros en España y Paraguay.

LA ASOCIACIÓN DE LAS IGLESIAS LA VIÑA EN CHILE

Chile es el primer país latinoamericano donde la iglesia La Viña surge y se consolida. Además de formar la Asociación nacional de este grupo, La Viña chilena también forma parte de su organización internacional. La primera etapa de la actividad de La Viña en Chile comienza en 1983⁶, cuando un grupo de predicadores chilenos que se encontraba en busca de una iglesia más viva y menos jerarquizada establece vínculos con la denominación "La Biblia Habla", de origen estadounidense.

Para Chile éste era un momento histórico doloroso, cuando tres factores fundamentales: el autoritarismo político, crisis económica y el "apagón cultural", tras romper los vínculos político-sociales que componían el tejido social antes del golpe, prácticamente no dejaban espacios alternativos para la discusión, expresión y participación. Para los jóvenes de los 80, las iglesias (tanto la católica como las manifestaciones religiosas nuevas) se convertían en pocos canales, a través de los cuales se articulaban sus ansias de sentirse integrados, acogidos y escuchados.

⁴ J. Maxwell & al., *ibídem*.

⁵ Véase D. Miller, *op. cit.*, Apéndice 2.

⁶ Véase: www.iglesialavina.cl

En 1983, llegan a Chile John Hadly y Felipe Strout, pastores de la iglesia llamada La Biblia Habla. Era una agrupación religiosa de tradición pentecostal fundamentalista que se caracterizaba por un gran formalismo litúrgico, conservadurismo teológico y un código ético bastante estricto. En Santiago dos norteamericanos se encontraron con predicadores evangélicos chilenos, dirigidos por otro norteamericano, Roger Cunningham, y no es causal que la similitud de origen y la cercanía espiritual provocaran rápidamente entre dos grupos la simpatía y la voluntad de trabajar en conjunto.

El pastor Cunningham llegó a Chile en 1976 durante una campaña evangelizadora, organizada por la Iglesia Metodista Episcopal de EE.UU., y se quedó en el país. Durante los primeros años Cunningham participó activamente en todas las actividades y campañas evangelizadoras que llevaba a cabo la misión metodista. Más tarde, sin embargo, comenzó a sentir discrepancias con su iglesia que aumentaban día a día. Por una parte, buscaba una renovación espiritual, más emocional y expresiva. Por otra, no estaba conforme con la "creciente politización" de la iglesia metodista que, "en vez de dedicarse exclusivamente a los problemas espirituales, comenzó a expresar abiertamente sus simpatías y antipatías políticas"⁷.

De ahí que Roger Cunningham comenzó la nueva etapa de búsquedas espirituales, de renovación, de conflictos internos y divisiones organizacionales. El encuentro repentino con los pastores norteamericanos le podría descubrir algo desconocido por él y por los chilenos y, por lo tanto, permitiría comenzar a construir un espacio absolutamente propio e innovador. El año siguiente el matrimonio Cunningham viaja a Estados Unidos para concretar la venida a Chile del equipo de la Biblia Habla y establecimiento de un Instituto Bíblico en el país. Aparentemente, en este momento, estando aun en Estados Unidos, el pastor Cunningham tuvo la oportunidad de conocer a John Wimber, escuchar su prédica y observar el efecto que provocaba su manera de actuar en las multitudes. Según el pastor Roger, este encuentro "le cambió radicalmente la vida"⁸, su concepto de ser cristiano y la conciencia de ser pastor. El impacto de la personalidad y del mensaje del predicador carismático era tan fuerte que al fin y al cabo Cunningham y Strout dejan la iglesia La Biblia Habla e ingresan a la iglesia creada por Wimber. En 1990 Felipe Strout propuso a un grupo de hermanos incorporarse al movimiento de La Viña de Estados Unidos⁹. El año siguiente un grupo de los líderes chilenos viaja a EE.UU. para participar

⁷ Entrevista a Roger Cunningham, 4 de septiembre de 2002. Cabe mencionar que la Iglesia Metodista fue uno de los opositores más firmes del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, y durante todo el período autoritario, junto con la Iglesia Católica, trabajó para ayudar a los perseguidos y llamar la atención al problema de derechos humanos en Chile.

⁸ Entrevista a Roger Cunningham, 4 de septiembre de 2002.

⁹ La denominación La Biblia Habla continuó su presencia en Chile, y en 1999 recibió de vuelta a un grupo de creyentes que, aparentemente choques por la informalidad y la expresividad emocional de los seguidores de Wimber, a su vez salieron de La Viña para reintegrarse con la más formal y ceremoniosa La Biblia Habla.

en la Conferencia Internacional de la denominación, durante la cual la iglesia de Santiago fue integrada oficialmente a esta Asociación internacional de las iglesias de La Viña.

Uno de los conceptos fundamentales de La Viña siempre fue “plantar las iglesias” “para alcanzar con el Reino de Dios a los más necesitados espiritual y económicamente”. Es uno de los métodos principales de evangelización que aplica este movimiento. Así la iglesia La Biblia Habla (futura La Viña) comenzó a trabajar desde una “iglesia madre” ubicada en San Miguel, de la cual cada cierto tiempo salían equipos de “plantadores de iglesias”. Así se estableció La Viña en Concepción (1990), La Florida (1999), Ñuñoa (2000), Puerto Montt (2000), etc. La iglesia La Viña de Las Condes fue plantada de la misma manera en 1998, a partir de un intenso trabajo de “plantadores” que hace varios años comenzó a tener un “tremendo despertar” entre los vecinos de la comuna. Si hace ocho años en La Condes había solo el grupo de oración casero de unos 20 jóvenes entusiastas, ahora a los cultos dominicales de La Viña asisten entre 300 y 500 personas. Actualmente, según estimaciones del pastor R. Cunningham, en Chile hay ocho iglesias que forman la Asociación nacional de las iglesias de La Viña, en las cuales participan alrededor de 1.000 personas¹⁰.

La Asociación de Iglesias de La Viña sostiene que su principal diferencia de otras iglesias evangélicas consiste no en la doctrina, sino que en una serie de postulados éticos que componen “valores de La Viña”. La Asociación se define como “grupo de iglesias cristianas evangélicas que participan activamente en el avance del Reino de Dios, comunicando el evangelio de Jesucristo en palabras y en hechos”¹¹. El eje, alrededor del cual se construye la identidad denominacional de La Viña, es el estatuto interno de valores titulado “Declaraciones teológicas y filosóficas de La Viña” (1994, traducción del inglés).

El documento destaca los siguientes valores fundamentales de La Viña, iguales para todas las iglesias con este nombre que existen en el mundo:

- creación de un espacio religioso que busca establecer una relación más cercana posible entre el creyente y el Señor;
- seguir el ejemplo moral y espiritual de Jesucristo (“ser como Cristo”) en todos los aspectos de la vida¹²;
- presenciar las señales de la obra del Espíritu Santo a través de sus dones como “poder de sanar y hacer maravillas”¹³, lo que simboliza el establecimiento de Reino de Dios;
- mantener integridad cristiana, esto es, “hablar la verdad, obrar honestamente y vivir en rectitud”¹⁴.

¹⁰ Entrevista a Roger Cunningham, 4 de septiembre de 2002.

¹¹ www.iglesialavina.cl

¹² “Declaraciones teológicas y filosóficas de La Viña”, 1994, IV, B.

¹³ *Ibid.*, IV, F.

¹⁴ *Ibid.*, IV, H.

Siempre enfatizando el componente ético de su doctrina, “Declaraciones” de La Viña prestan mucha atención al ambiente humano al interior de la iglesia, al estilo de liderazgo, así como a las relaciones entre la comunidad religiosa y su entorno sociocultural. Mencionemos algunos “valores de La Viña” que nos parecen más importantes:

- el “ejercicio de la autoridad con humildad, sin egoísmo, con gracia, cuidando del rebaño..”,¹⁵;
- la valoración al individuo¹⁶ sin menospreciar la unidad de la iglesia;
- “mantenimiento del respeto mutuo, una comunicación abierta, la cooperación determinada y creyendo y hablando lo mejor uno del otro”¹⁷;
- importancia de la realidad y sencillez, pues en la Iglesia “nada se hace por el efecto religioso, sino se desea operar dentro de patrones naturales, discretos y sin exageración”¹⁸;
- respeto y deseo de cuidar a la cultura, dentro de la cual se está desarrollando la Iglesia de La Viña, sin imponer nada ni provocar choques culturales innecesarios: “Valoramos el estar actualizados culturalmente, procuramos desarrollar un ambiente cómodo, y hablar, actuar y vestir en formas a las que nuestra cultura pueda responder”¹⁹.

A raíz de las “Declaraciones” de La Viña deriva un concepto de Iglesia que es sustantivamente diferente al existente en otras tradiciones cristianas. Por el contraste con la tradición católica o la ortodoxa que en la definición de la Iglesia atribuyen una gran importancia a las nociones de “jerarquía” y/o de “edificio”(Turunen M., 2005), las iglesias como La Viña no priorizan la institucionalidad ni la estructura material para simbolizar su fe. En el neopentecostalismo la noción “ecclesia” se refiere al cuerpo espiritual de los fieles que procura la fraternidad y la unidad de las personas que comparten la misma fe en Jesucristo. De esta manera, se rescata el significado original del concepto, de acuerdo al cual la “Iglesia única universal es una sociedad establecida por el Señor que abarca a los cristianos de todos los tiempos y pueblos y que está integrada en cada tiempo dado por las personas unidas entre sí por la fe”²⁰.

Como la estructura material no forma parte de su identidad religiosa, los neopentecostales raramente tienen templos como edificios establecidos, prefiriendo arrendar salas o casas con suficiente espacio. Casi nunca estos lugares de reuniones están ubicados en partes más visibles del barrio, escondiéndose entre empresas automotoras, edificios de vivienda o pertenencias

¹⁵ *Ibid.*, IV, I.

¹⁶ *Ibid.*, IV, J.

¹⁷ *Ibid.*, IV, L.

¹⁸ *Ibid.*, IV, N.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Cristianismo*. Diccionario enciclopédico, Moscú, 1995, vol. 3, pág. 218.

de una municipalidad. Todo pretende indicar que lo principal en esta iglesia no es la apariencia, sino la comunicación interpersonal y las relaciones entre el individuo y Dios.

Desde el punto de vista económico y organizacional, la iglesia La Viña, según sus líderes y pastores, es autónoma de cualquier organismo extranjero o agencia misionera. Todo el presupuesto de la iglesia se compone a través de colaboración de hermanos. Los principales gastos que tiene el grupo es el arriendo del edificio, las cuentas de mantenimiento y el pago de sueldo al pastor y la secretaria que son las únicas personas remuneradas dentro de la congregación. Los viajes, la actividad misionera, la organización de congresos internacionales se financian a través de colectas especiales.

Como hemos señalado, en los grupos como La Viña el proselitismo no constituye una prioridad. Esta iglesia pretende cumplir su misión de "avanzar el Reino de Dios a través de trabajo de las iglesias locales"²¹. Aparte de cultos generales dominicales, en La Viña se practica mucho el trabajo entre grupos caseros, reuniones según los tramos etarios o tipo de problemas (familiares, profesionales, de salud). Usualmente, a estas reuniones se suele invitar a los amigos o parientes aún no convertidos, lo que constituye la principal forma de "reclutamiento" de nuevos miembros. Las autoridades de La Viña no buscan el crecimiento vertiginoso de su iglesia, ni quieren obtener la mayor cantidad de fieles posible. Más que desarrollo numérico, aquí se valora la calidad de relaciones entre los fieles: la iglesia tiene que ser pequeña para evitar el anonimato (o desatención) y no perder a ninguno de sus miembros.

NEOPENTECOSTALISMO CHILENO: TRADICIONES E INNOVACIONES

¿Quiénes son los integrantes de La Viña de Las Condes? ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias con los fieles de otras iglesias evangélicas chilenas?

El origen denominacional de los integrantes de La Viña es heterogéneo. Hay personas que "emigraron" de otras denominaciones (metodista, bautista, Asambleas de Dios) en busca de algo más adecuado a sus inquietudes personales. Varios feligreses de La Viña provienen también de familias católicas o agnósticas y fueron convertidos tras tener una experiencia religiosa especial (sanación, glosolalia, llanto). Los más jóvenes llegan a La Viña tras haber tenido conflictos con sus padres, otros, cansados por la presión que sienten por vestirse de una manera "rebelde" o desconformes con las exigencias de su grupo social, terceros, invitados por amigos, atraídos por la música o la figura del pastor. Como es bastante frecuente en el mundo evangélico, el estado emocional es muy importante para los momentos de conversión: varias personas llegan a ser nuevos miembros tras haber experimentado una fuerte crisis personal: grave enfermedad, conflicto familiar, muerte de un ser cercano, pérdida de trabajo.

²¹ "Declaraciones...", *op. cit.*, 1.

Una gran particularidad de esta iglesia radica en el perfil sociocultural de creyentes. La audiencia de La Viña es sumamente joven: un 80% de las personas que asisten a las reuniones dominicales tiene la edad entre 18 y 40 años. El nivel socioeconómico de sus miembros es significativamente más alto del promedio del mundo evangélico chileno. La iglesia misma está ubicada en Las Condes, y no es casual que la mayoría de sus integrantes provienen de los barrios acomodados. En gran parte, son personas de clase media y media alta urbana, profesionales con cinco años de estudios superiores o postgrados (médicos, biólogos, ingenieros comerciales, ingenieros civiles, abogados), o bien estudiantes universitarios²². Curiosamente, el nivel educacional en La Viña en Av. Manquehue es inclusive más alto que en el de Estados Unidos, donde entre los creyentes casi no hay personas con educación superior²³. En Chile, los viajes de feligreses al extranjero son relativamente frecuentes, siendo parte de su negocio o tiempo libre, educación o lazos familiares. El dominio del inglés bastante amplio les permite leer libros de J. Wimber en original y establecer una especial afinidad con la cultura espiritual anglosajona.

La Viña de Las Condes no es la única iglesia evangélica que trabaja en el sector Santiago Oriente (aquí se encuentran también las iglesias anglicanas, presbiterianas, Alianza Cristiana y Misionera, entre otras). Tampoco es la única de características pentecostales que trata de abrirse hacia la clase media/media alta: los mismos intentos hicieron las iglesias Metodista Pentecostal, Restauración 2000, Asambleas de Dios. Pero sí es una de las pocas iglesias evangélicas pentecostales cuyos primeros años de trabajo en el sector pueden ser calificados como exitosos y cuya experiencia la convierte en modelo de atracción para otras comunidades evangélicas. Aparentemente, el "equipo plantador" de La Viña supo encontrar un medio social especialmente perceptivo al mensaje de la iglesia y a sus métodos de evangelización, sobre lo cual volveremos más adelante. Por ahora nos interesa destacar las características de La Viña que la distinguen tanto del protestantismo histórico como del pentecostalismo, sin perder la continuidad con ambas tradiciones.

En La Viña, como en toda iglesia de "tercera ola", se combina el racionalismo del protestantismo histórico y la espontaneidad de movimientos pentecostales posteriores. Al igual como en el protestantismo tradicional, una gran importancia se atribuye a estudios bíblicos y conocimientos doctrinales. No es casual que entre los "amigos espirituales" de La Viña estén, en primer lugar, las iglesias protestantes más "clásicas": anglicanas, presbiterianas, bautistas. Sin embargo, de una manera semejante con las iglesias pentecostales, aquí el testimonio personal tiene un significado mayor que la palabra. En este sentido, la doctrina teológica constituye algo secundario en relación a la experiencia religiosa, pues se considera que la pureza del corazón es más importante que la pureza de la

²² Entrevista a Mark Fields, Coordinador de la Misión Internacional de la Asociación Mundial de La Viña, EE.UU., 14 de noviembre de 2002, Santiago.

²³ Miller, 1999.

doctrina²⁴. El estilo litúrgico y gran fuerza emocional del culto que emite diversas expresiones corporales (aplausos, llantos o risas, danza, exclamaciones espontáneas o el “hablar en las lenguas”) también son similares a las formas de oración pentecostales.

No obstante, La Viña y grupos análogos no pueden ser identificados como completamente pentecostales, ya que mantienen amplias diferencias con el pentecostalismo. Así, por ejemplo, los pentecostales o predicadores evangelistas establecen jerarquía de “dones del Espíritu Santo”, entre los cuales la especial importancia pertenece a la glosolalia considerada como principal prueba del bautismo del Espíritu Santo. En cambio, en La Viña, sin desconocer la importancia de los “dones espirituales”, no les atribuyen una prioridad especial. Como cada creyente es libre de expresar la fe a su manera, la glosolalia es considerada solo como uno entre muchos dones que puede ser secundario con respecto al don de la caridad o el de la compasión.

Las diferencias doctrinales y pragmáticas entre pentecostales y las iglesias de la “tercera ola” también derivan de la peculiar situación económica mencionada. La conversión no está asociada con superación de pobreza, lo que hace innecesaria la relación contractual (M. Aubree) entre creyentes y el Dios, que existe en los sectores evangélicos más pobres. En La Viña la gente no tiene problemas de subsistencia diaria, las necesidades más fundamentales están satisfechas, y las personas tienen más tiempo para el perfeccionamiento interior. Por lo tanto, el mensaje religioso de La Viña está concentrado no la teología de prosperidad, sino en valores y espiritualidad cristianos.

Por otra parte, dentro de la iglesia la presión material es menor y los márgenes de administración económica son más amplios que en sectores menos acomodados, lo que, a nuestro parecer, establece un ambiente interno sano y natural. Los feligreses no se sienten perseguidos ni presionados, sino que libres y valorados por lo que son y no por lo que tienen. Todos los aportes, tanto diezmos como ofrendas, convencionales o hechos para ocasiones especiales (por ejemplo, ayuda al grupo misionero que trata de “plantar” una iglesia en Paraguay, o financiamiento de los gastos de un congreso internacional), se hacen de manera voluntaria y no están sometidos a ningún tipo de control. Según nuestros entrevistados, si un hermano pasara años participando en la iglesia sin pagar diezmos, nadie se daría cuenta. Por eso, consideramos que precisamente la ausencia de la presión financiera constituye una de las características más atractivas de este grupo religioso.

En La Viña, el reconocimiento de la autoridad y liderazgo del pastor es importante. El pastor y su opinión son puntos de referencia morales indispensables para cada creyente dentro y fuera de la iglesia. Por otro lado, el principio del pastorado múltiple que se practica en La Viña, junto con activa participación de los laicos diversifica al verticalismo jerárquico y la infalibilidad pastoral que caracterizan a algunas comunidades pentecostales.

²⁴ D. Miller, *op. cit.*, pág. 128.

Finalmente, las misiones, el anhelo de plantar más iglesias para propagar “los valores de La Viña” es uno de los objetivos fundamentales de este grupo evangélico. Como hemos mencionado, La Viña no solamente tiene una notoria presencia de los misioneros norteamericanos, sino que también se identifica como una iglesia misionera con un proyecto mundial: “procuramos edificar la Iglesia de Jesucristo enviando personal capacitado a plantar iglesias por todo el mundo” (F, 2), así como “renovar, refrescar y capacitar a las iglesias existentes enviando personal entrenado en viajes de ministerio a corto plazo”²⁵.

El concepto de la misión cristiana elaborado en La Viña es distinto a los existentes tanto en el protestantismo histórico como en movimientos pentecostales. En las corrientes misioneras anteriores a La Viña, una persona o familia fue enviada lejos del país para comenzar una iglesia, recibiendo cierto apoyo para actividad misionera, pero estando sola en un ambiente cultural totalmente ajeno. En cambio, en La Viña se practica el envío de un grupo de “plantadores”, en el cual cada uno siente el apoyo del otro, estando al mismo tiempo en la permanente comunicación con la iglesia que los envió, lo que ayuda y facilita el trabajo misionero²⁶.

La política misionera de La Viña concentra todos los principales cambios producidos durante las últimas décadas en las misiones extranjeras que desarrollan distintas comunidades evangélicas (Asambleas de Dios, Alianza Cristiana y Misionera, entre otras). Parecen pertenecer al pasado los conflictos provocados por el paternalismo y arrogancia misioneros que a veces trataban a los nacionales como “niños”, “discípulos” o “hermanos menores”. Ahora, en cambio, se destacan los siguientes criterios fundamentales que caracterizan las interrelaciones entre misioneros y “receptores”: 1) colaboración entre los socios (*partnership*), donde las opiniones, influencia y derechos de todos los integrantes son iguales; 2) reciprocidad, en la cual los procesos de aprender y enseñar son mutuos y paralelos; 3) respeto a la idiosincrasia nacional. Actualmente los coordinadores internacionales de misiones de La Viña destacan la necesidad de mantener la diversidad de las culturas, dentro de las cuales los valores de su iglesia tienen que no imponerse, sino contextualizarse. Hoy en día los misioneros demuestran una mayor disponibilidad a respetar las diferencias culturales, otorgar una mayor autonomía a los líderes nacionales y establecer relaciones más equitativas entre los nativos y extranjeros.

“SER SOBRENATURALMENTE NATURALES”: ELEMENTOS PARA UNA EXPLICACIÓN

¿Qué es lo que hace tan atractiva esta iglesia para las personas que viven en el sector? ¿Qué factores nos permiten explicar esta inusual afinidad entre un mensaje religioso carismático y el medio racional del empresariado y estudiantado chileno?

²⁵ “Declaraciones”, *op. cit.*, F., 1.

²⁶ Entrevista con Rodrigo García, líder de jóvenes AVC, Santiago, 24 de septiembre de 2002.

Desde un principio el trabajo de creadores de La Viña de Las Condes estaba orientado a las personas de sectores ABC1. Los miembros del equipo fundador en más de una ocasión se referían a lo difícil que era para ellos comenzar una iglesia evangélica en esta comuna. No era un medio social tradicional para este grupo religioso. En algunas prédicas hasta se podían escuchar las expresiones como “salimos a conquistar a Las Condes”.

¿Cuáles son los factores que permiten explicar el éxito de un grupo neopentecostal en un ámbito tan poco habitual para este tipo de movimientos? Contestando a esta pregunta, nuestros interlocutores mencionaban dos causas: la personalidad del pastor y el ambiente dentro de la iglesia. Pese a que en las iglesias de “tercera ola” no hay una jerarquía estricta, la figura del pastor, su carácter, su política de construir su iglesia y relacionarse con los hermanos influyen mucho en el éxito y el fracaso de una iglesia “plantada” en uno u otro sector. Es probable que tales características de los pastores de las iglesias de la “tercera ola” —como un liderazgo “oculto”, sutil y poco autoritario, una manera suave de convicción, los intentos de no imponerse a los demás y la disponibilidad y consentimiento de permanecer en el segundo plano, sin destacarse— son más adecuadas para garantizar el mayor éxito de estas iglesias entre los sectores más cultos de la población, donde los creyentes en su vida cotidiana están acostumbrados a ser líderes y tomar decisiones. Por otra parte, da la impresión que el hecho de que el pastor sea norteamericano (aunque radicado en Chile y padre de familia chilena) y la permanente presencia de predicadores e invitados extranjeros en la iglesia también pueden influir en la atracción que tiene la iglesia de La Viña en esta comuna de Santiago, donde muchas personas saben hablar inglés, viajan regularmente al extranjero, cuyo negocio o profesión están vinculados con EE.UU. y el estilo de vida, estándares y valores no se diferencian mucho de los norteamericanos.

Por otra parte, la gran capacidad terapéutica que posee este grupo religioso funciona y atrae también a los grupos etarios más difíciles psicológicamente, a los adolescentes y jóvenes que tienen algún tipo de problemas en sus familias, o en colegios, o consigo mismos. Muchos chicos que vienen a La Viña llegan maltrechos y están muy mal emocionalmente, pero se quedan porque cualquier expresión que ellos tengan se acepta en la iglesia y se reconoce como válida. Y si no acepta, no se discrimina y no se sanciona, sino tal vez se sana con las manifestaciones de compasión y amor. Como observa uno de los líderes juveniles,

“los chicos llegan a La Viña porque buscan un camino que funcione. Y sienten que Dios se mueve aquí, que aquí el Evangelio funciona. La gente ora por ti, se preocupa por ti, sin importar cómo eres. Y la vida comienza a funcionar en todos los sentidos”²⁷.

²⁷ Entrevista a Hugo Valenzuela, 28 de noviembre de 2002.

En el año 2002, en La Viña de Las Condes había cuatro grupos juveniles divididos según sus edades (el primer grupo para niños entre 11-13 años, y el cuarto para los jóvenes solteros desde 26 años y más). Cada uno de los grupos tiene su líder, bastante independiente en su estilo de trabajo y política de dirigir el grupo, con muy poca y muy discreta vigilancia por parte de los pastores. Según hemos podido observar, los estudios bíblicos no constituyen una prioridad en las reuniones de grupos juveniles, cuya actividad apunta, en primer lugar, a comunicación, socialización y la formación valórica de jóvenes evangélicos y su orientación en la sociedad.

Otro factor que consideramos importante mencionar es la afinidad que las iglesias de este tipo demuestran con la cultura y mentalidad latinas. No es causal que por primera vez este movimiento apareció y se propagó en el específico ambiente abigarrado latino-afroamericano de California.

Por otra parte, considerando los problemas de educación en Chile y la falta de hábito de leer entre la juventud, podríamos decir que estas causas también pueden influir en el éxito de La Viña en Las Condes. Es una iglesia postmoderna para la gente postmoderna. La prioridad del testimonio sobre el conocimiento puede tener otro lado: proponer una manera más fácil de ser cristiano, desarrollar excesivamente el lado emocional, sin hacer las incómodas preguntas “¿por qué?” y “¿para qué?”. Aquí no se requiere un estudio sistemático de la escritura ni una comprensión profunda de la Biblia y filosofía cristiana. Es una versión bastante más liviana del cristianismo, basada no tanto en esfuerzo intelectual, cuanto en el emocional, apoyado musical y místicamente.

En uno de los grupos, que reúne a los jóvenes de 25-28 años, el trabajo está concentrado en las relaciones entre los jóvenes evangélicos y la sociedad, tratando de ofrecer a los participantes una manera de mantener la coherencia cristiana y resolver los conflictos y desafíos que tienen que enfrentar fuera de la iglesia. Según la opinión de uno de los líderes juveniles de la iglesia La Viña de Las Condes, Hugo Valenzuela, que trabaja con los jóvenes que ya salieron de la universidad y comenzaron su vida profesional, los objetivos de su trabajo grupal son dos: 1) integrar a la iglesia a la gente nueva, enseñándole qué significa ser cristiano; 2) suplir las necesidades de socialización en nuestro país. En este sentido, Hugo presta mucha atención a la “descentración” de las personas en sí mismas. Según su opinión, los jóvenes en esta etapa de su vida experimentan mucha presión social: para terminar bien su carrera, encontrar buen trabajo, casarse. Por otra parte, tras hacer los primeros pasos de su vida independiente profesional, ellos se dan cuenta que son capaces de ser buenos, exitosos, competitivos. Todos estos factores tienen como resultado el hecho de que la gente tiende a autoconcentrarse, ser demasiado egoístas y seguros en sí mismos sin pensar en los demás. Para Hugo, “esta no es la vida cristiana, no es buena relación con el Señor”:

“Estamos en el momento, cuando hay que tomar las decisiones sabias, para no lamentar después sobre el tiempo que hemos pasado juntos en la iglesia. Hay que tomar las decisiones sabias, jugar la vida por el otro y no por sí mismo, porque el Evangelio es para otros”²⁸.

Otro factor atrayente es un ambiente de una especial amabilidad y cordialidad que existe en las relaciones interpersonales en la iglesia. Aquí tratan de crear y cultivar los lazos de amistad, apoyo y fraternidad entre los hermanos. Como observa el pastor Roger, “la gente de Las Condes es muy solitaria, muy independiente y muy aislada”²⁹. Por eso, uno de los objetivos de La Viña es ayudar a superar la soledad, enseñar a la gente a comunicarse, a restablecer los vínculos sociales y familiares rotos. Las funciones terapéuticas de las iglesias evangélicas de la “tercera ola” también son muy importantes. Muchas personas que llegan a La Viña por primera vez habían pasado por una profunda crisis emocional, por lo que una gran parte de trabajo individual o grupal que se realiza en la iglesia está orientada a “restaurar” a las personas y ayudarles a encontrar un nuevo camino hacia sí mismo y hacia el mundo. La generación de profesionales y empresarios postmodernos, cuya comunicación con el mundo y sus pares se realiza mediante la pantalla desintegradora del computador, encuentra en la iglesia una manera de relacionarse diferente a la que existe en su mundo laboral: a través de la presencia humana viva, la calidez personal y un sencillo hecho de compartir sus emociones con los demás.

Como hemos mencionado, la música de La Viña tiene una importancia fundamental. El equipo musical es bastante generalizado para distintas iglesias evangélicas y contiene guitarras, bajos, batería, percusión, etc. Dos o tres cantantes lideran y guían el cantar armonioso y melódico de los himnos. Anteriormente, los temas que se cantaban en La Viña chilena eran los cantos traducidos del inglés y apropiados de la tradición norteamericana, hasta que dentro de la iglesia surgieron sus propios autores y compositores. Sin embargo, sería insuficiente decir que lo especial de la música que se toca en la iglesia de La Viña se distingue por su son suave, agradable, por una emotividad muy intensa, legado de los hippies o por el estilo juvenil que tiene actualmente. Lo peculiar de la música de La Viña, que es propio para todo el movimiento: su carácter de adoración íntimo y espontáneo, en el cual las canciones que se cantan no son solamente “de” Dios, sino que “a” Dios. Kevin Springer, una de las personas clave del movimiento de La Viña en Estados Unidos, sostiene que “es imposible comprender La Viña sin comprender su alabanza musical. Probablemente, la música fue el factor que más contribuyó en el avance y el crecimiento de La Viña, más que las sanidades, más que los libros, más que las grabaciones. (...) El propio John Wimber fue quien desarrolló y dio a la música esta tonalidad que recorrió todo el mundo y ha tocado a los cristianos de todo

²⁸ Ibídem.

²⁹ Entrevista de 4 de septiembre de 2002.

tipo de tradiciones”³⁰. Estilos musicales, desde las melodías de los 60 hasta el rock, hard rock, jazz, rap y hip-hop. Los elementos chilenos nacionales, instrumentos y temas de distintas regiones del país, desde el Altiplano hasta Tierra del Fuego, tampoco están marginados por los músicos de La Viña, sobre todo durante los congresos internacionales.

Por otra parte, algunos líderes de los movimientos neoparadigmáticos sostienen que para una iglesia sería un error concentrarse exclusivamente en la parte valórica y espiritual, “porque hay que ocuparse más de las personas y no solamente de sus almas”³¹. Este enfoque se cristaliza en dos formas. Primero, según observan pastores, el hecho de que estas iglesias se encuentran en el sector Santiago Oriente no significa que los creyentes no tengan problemas económicos. Gran nivel de endeudamiento y compromisos financieros que tiene la clase media chilena producen incertidumbre y gran miedo al futuro. Llegando a la iglesia, las personas buscan un apoyo psicológico, pero pueden recibir también el soporte material. Algunas familias pueden llevar varios meses en la iglesia sin tener que colaborar, pero, por el contrario, puede recibir ayuda material y hasta alimenticia hasta que salga de sus aprietos económicos. Algunas iglesias de “tercera ola” establecen como principio que el 10% de sus ingresos mensuales sean dirigidos para ayudar a los hermanos aporreados³².

Segundo, la educación de generaciones jóvenes y su inserción en la sociedad de acuerdo a los principios cristianos es otra forma de preocupación por las personas antes que por las almas. En este caso se trata de mantener y perfeccionar la coherencia entre el considerarse cristiano y ser cristiano. Implícitamente, su discurso consiste en que son ellos quienes conocen la única manera de ser verdaderos cristianos. Estos razonamientos se desprenden de las aspiraciones de “ser cristianos 24 horas del día, y no solamente los domingos, como los católicos”. Varios jóvenes expresaban su anhelo de ser cristianos coherentes no solamente en la iglesia, sino también en la familia, en su lugar de trabajo, estando solo consigo mismo. Las situaciones tan típicas para los alumnos del colegio o los estudiantes como, por ejemplo, la “tentación” de mentir a los padres o de copiar respuestas durante una prueba les provocaba el conflicto interno pues no correspondían a la conducta de un “verdadero cristiano”: “El Señor nos dice que no podemos mentir, y yo no puedo mentirle a El”³³. Estos sentimientos se transforman de una manera bastante especial en el comportamiento político y en la conciencia cívica de estos grupos evangélicos de la nueva generación, lo que vamos a ver más adelante.

³⁰ Cit. por: D. Miller, *op. cit.*, pág. 84.

³¹ Entrevista a Hugo Valenzuela, líder juvenil de La Viña, Santiago, 28 de noviembre de 2002.

³² Entrevista a Enzo Verdugo, pastor de la iglesia Presencia de Dios, Santiago, La Reina, 28 de noviembre de 2002.

³³ Conversaciones durante la reunión de jóvenes de Comunidades Cristianas, Santiago, 2 de diciembre de 2002.

El ambiente general de la iglesia es tolerancia, comodidad y cabida para todos. A diferencia de los pentecostales tradicionales, los integrantes de La Viña no tienen necesidad de vestirse o comportarse de una manera especial para simbolizar su diferencia con el resto de la sociedad. Entre los creyentes, su manera de vestirse para asistir a la misa es muy libre e informal y no se diferencia en absoluto de su vestimenta para salir de compras, ir al cine o a dar un paseo con los niños. Todo el estilo y ambiente general es al mismo tiempo informal y juvenil. Ni los adultos ni padres de familia usan corbatas ni vestidos especialmente elegantes. Los jóvenes pueden adorar al Señor o incluso tocar la música en el escenario con sus poleras, buzos e inclusive shorts favoritos, y nadie se extraña ni se indigna con la presencia de aquellos quienes prefieren el estilo *punk* o el "gótico". En los interiores de las iglesias como La Viña todo recalca que las apariencias y formalidades constituyen una característica secundaria en comparación con lo fundamental: la calidad y la profundidad de la comunicación con el Señor: "todas las expresiones de alabanza (cantando, de rodillas, de pie, levantando las manos, aplaudiendo, danzando, con gozo exuberante, con instrumentos musicales...) son válidas y aceptables, no son obligatorias. ...Siéntase libre de expresar su amor a Dios en la manera que mejor le acomode"³⁴.

La iglesia La Viña atribuye una gran importancia a la energía humana, al tacto, al poder curativo de las manos y la buena voluntad. Por eso, terminando el culto, el pastor consulta a los hermanos si ellos tienen una petición, una necesidad especial o una enfermedad. Luego estas personas se invitan a salir hacia delante y forman círculos con otros hermanos que comienzan a rezar por ellos, colocando los brazos en sus hombros o las manos en la cabeza. Si se bendice un futuro matrimonio, toda la iglesia estira sus manos a la pareja que está al lado del escenario, creyendo que esta concentración de amor, deseos de felicidad y "energía positiva" les ayude a crear una familia feliz. El líder del grupo musical, en la constante sintonía con el ambiente en la sala, no es menos importante durante el culto que el rol del pastor debe coordinar los esfuerzos de cantantes y músicos, seguir el estado de ánimo de la gente y captar el momento de la "llegada del Espíritu Santo", para acompañar su presencia con la música adecuada. Una vez terminada la alabanza, el pastor invita a los hermanos a dar un abrazo "a una caleta de personas", lo que se cumple con fervor y dedicación. La flexibilización y emotividad de las liturgias reflejan el desarrollo de una nueva tendencia de establecer las relaciones entre lo divino y lo humano menos estructuradas, ritualizadas, más directas y personalizadas. En este nuevo tipo de comunicación con el ser divino cambia el mismo concepto de Dios, que deja de ser considerado solamente como Padre, Salvador o Redentor, sino como Amigo, Amigo personal de uno.

³⁴ Folleto de bienvenida a los visitantes a la iglesia Presencia de Dios.

Aquí se borran las fronteras entre la iglesia y el mundo externo: ahora los rituales, ceremonias estructuradas y formas determinadas de adoración no son obligatorios para recalcar la fe cristiana. Ya no es necesario estar en una catedral ostentosa, tener frente a tus ojos una imagen o ponerse una vestimenta especial para entregarse al juicio y misericordia del Dios. Por eso uno de los principios de La Viña es “ser sobrenaturalmente naturales”: creer en Milagros, en la obra del Espíritu Santo, pero sin exaltación, fanatismo y simbología externa. El estilo informal de vestimenta de los neopentecostales, su rechazo al “legalismo eclesial” y a los rituales ceremoniosos parecen destacar la presencia permanente de lo divino en la vida humana, así como la relación muy íntima y directa entre la persona y el Señor.

Algunos autores norteamericanos no pueden ocultar su asombro frente a la importancia que tiene el tacto, el abrazo, un saludo cordial en las iglesias del nuevo paradigma³⁵. Tal vez es un fenómeno especialmente sorprendente en una sociedad tan individualista y desintegrada y tan sometida a la necesidad de ser “políticamente correcta” como la norteamericana. Sin embargo, creo que la importancia de expresiones corporales es uno de los factores que puede explicar el crecimiento de estas iglesias en la sociedad chilena e inclusive permite suponer su mayor éxito en los próximos años, puesto que corresponden plenamente a la manera de ser de los chilenos (y latinoamericanos en general), lo que favorece la mejor adaptación de estas iglesias a la cultura y mentalidad nacionales.

Se nota que el ambiente de la iglesia es cómodo para la gente joven. Según sostienen líderes juveniles, en la iglesia no se discrimina a nadie ni por su apariencia ni por su edad. Los adolescentes que afirman “ser botados por sus padres”³⁶ o “rechazados” por la sociedad se sienten valorados como personas. Los atrae el hecho de que la iglesia los acepta tal como son y no como deben ser. A veces esto produce situaciones interesantes en las relaciones generacionales: en La Viña a menudo no son padres quienes llevan a los hijos a la iglesia para inculcarles valores cristianos, sino que al revés, son los hijos que invitan a los padres a esta iglesia para demostrarles algo nuevo y diferente.

De esta manera, los creyentes de La Viña constituyen una elocuente ilustración de que hoy en día las personas no necesitan sólo el éxito, inserción, prosperidad económica, sino también la fe, la creencia, la esperanza. Dicho de otra manera, el hecho de que el hombre moderno “tenga hambre de Dios” significa también que tiene una gran expectativa en el milagro. Un importante aspecto de las manifestaciones espirituales de La Viña consiste en la fe en el milagro, sanaciones milagrosas, experiencias exorcistas. Según el legado que dejó John Wimber, una de las expresiones de la obra del Espíritu Santo es su sensibilidad y receptividad a las peticiones de uno, y a través de la comunicación directa entre el individuo y el Señor, el Espíritu Santo puede bendecir a la persona, sanándola de problemas económicos, laborales o de las enfermedades.

³⁵ Por ejemplo, D. Miller, *op. cit.*, págs. 46 y 86.

³⁶ Expresión de Rodrigo García, entrevista de 24 de septiembre de 2002.

Una de las expresiones más fuertes durante los cultos en la iglesia de La Viña es su concentración en la sanación de las enfermedades específicas que, según se cree, pueden ser curadas mediante la obra del Espíritu Santo. Es la fe (el milagro) que puede sanar: hoy de los tumores cerebrales; mañana de los problemas en la columna, etc., si tú estás enfermo y pides por ti, pero también si toda la iglesia reza por ti y las demás personas con los mismos problemas.

Por otra parte, en la doctrina y la experiencia religiosa de La Viña se combinan de una manera paradójica las facetas racional e irracional de la vida humana. Es un grupo religioso, cuyo mensaje apunta no a la razón o el conocimiento, sino al corazón y la parte emocional de las personas. Según el pastor de La Viña Roger Cunningham, las generaciones que tienen más de 40 años estaban educadas en un mundo absolutamente racional (humanista, en el lenguaje evangélico), pensando que todo en ese universo puede ser explicado y comprobado racionalmente. En cambio, los jóvenes de hoy no buscan pruebas. Ellos son de expresiones extremas, “buscan a Dios”, necesitan experiencia y no una explicación³⁷. Toda la experiencia y manifestaciones espirituales de La Viña parten de la convicción de que no todas las experiencias ni fenómenos pueden tener una base racional. Son personas integradas en el mundo globalizado y en la sociedad moderna, pero desintegradas en el nivel interpersonal, y por eso tienen una profunda convicción que aparte de lo racional, humano, explicable, hay algo maravilloso que mueve sus vidas. ¿Cómo logran estas personas, tan racionales en su vida profesional, con alta educación tecnológica, con doctorados en ciencias naturales, compatibilizar la visión científica racional del mundo y su profunda religiosidad y su permanente espera del milagro?

Uno de mis entrevistados, el profesor universitario Brian, sostenía que la ciencia también es un acto de creencia, pues los científicos también creen que son capaces de hacer maravillas. Metaforiza: “racionalizar y analizarlo todo es la forma de rezar de los científicos”. Este doctor en biología, con su Ph.D en biología obtenido en una universidad norteamericana, no ve ninguna contradicción entre la ciencia y la religión. Más aun, en su experiencia religiosa también existe el elemento analítico racional, pero, según él, el punto de partida no es la mente, sino que el corazón:

“Si efectuando una investigación científica tú partes de una hipótesis que luego se comprueba o se refuta a raíz de los hechos, en la fe las cosas funcionan exactamente al revés. Primero tú tienes que aceptar el milagro, la presencia de Dios, es decir, tienes que tomar la religión como una hipótesis. Y las pruebas comienzan a llegar solas. Es como en geometría que cuando hay que comprobar un teorema, primero hay que partir de una serie de axiomas sin comprobar”³⁸.

³⁷ Entrevista a Roger Cunningham, pastor de La Viña, 4 de septiembre de 2002.

³⁸ Conversación con Brian, líder de la Iglesia de la Unión de Viña del Mar, Congreso Iberoamericano de La Viña, Santiago, 15 de noviembre de 2002.

En efecto, la aparente contradicción entre la ciencia y la religión comienza a atenuarse si tomamos la ciencia como una forma de fe. Las hipótesis que construyen los científicos en cierta medida también son creencias: los programadores creen que los sistemas computacionales pueden minimizar la burocracia, los genéticos creen que pueden superar las más terribles enfermedades, los químicos tienen fe en que sus invenciones acabarán con el hambre en el planeta. Incluso en una sociedad tan atea y antirreligiosa que parecía ser la soviética de la década de los 60, en el momento cuando comenzaba la crisis de la religión laica, el marxismo leninista, el poco entusiasmo que quedaba en la sociedad era la fe en el potencial de la ciencia soviética. La única categoría de personas en que la gente depositaba su confianza en su alto nivel moral y capacidad transformadora, eran los científicos.³⁹ Los científicos eran una especie de sacerdotes, una casta de personas puras y alejadas de la política, cuya pureza ética y omnipotente conocimiento los acercaba a los dioses. Tras el fracaso de los políticos y las ideologías, eran los científicos que tenían que continuar la construcción de la utopía, el comunismo.

Hoy en día en Chile, en la situación de la crisis generalizada de todas las instituciones tradicionales (parlamento, partidos políticos, Iglesia católica), el individuo libre, exitoso, competitivo, seguro de sí mismo parece estar cansado de su propia libertad. Tras la muerte de Dios, declarada por Nietzsche, el individuo se quedó a solas con su propia naturaleza y su propio Yo que, según enseñaba toda la cultura occidental, era un ser caído, entregado al Mal, marcado por el pecado original. Creo que estos son los principales factores que determinaron la profunda religiosidad (aunque inversa) de la sociedad soviética y la nueva evangelización de la clase media chilena: aparentemente, las personas no pueden conformarse con la idea de que el mal es más fuerte que el bien, y escapando de su enorme y tan agotadora libertad, buscan llenar este vacío con la fe: en la ciencia o en Jesucristo, es decir, en el milagro.

¿FORMACIÓN DE UNA NUEVA CIUDADANÍA?

La forma en que las iglesias neoevangélicas se relacionan con la sociedad es bastante diferente a la de las iglesias evangélicas tradicionales (protestantes históricas o pentecostales) o a los grupos de la "segunda ola" de avivamiento. Si las iglesias con una trayectoria histórica relativamente larga buscan un mayor reconocimiento en la política y la sociedad, una mayor inserción en el sistema de toma de decisiones, así como la igualdad de presentación y de derechos con la Iglesia católica, los grupos religiosos del "nuevo paradigma", al igual como las Comunidades Cristianas, son *anti-establishment*. Evitan contactos no solamente con las organizaciones políticas seculares o la Iglesia católica, sino que también a la participación en los organismos intermediarios evangélicos. Sin embargo, esto no significa que no pueden tener contactos muy amistosos con los pastores y creyentes de distintas iglesias y organizaciones.

³⁹ La URSS de los 60. Moscú, 1999.

Otro rasgo que asemeja la iglesia de La Viña con los grupos extra denominacionales, es su proyecto de cambio social individualista, comenzado desde abajo. Para La Viña la centralidad de toda la política es el individuo y la familia como cuerpos básicos, desde los cuales comienza la sociedad. Son organismos donde se forman y se consolidan los valores y patrones de los futuros ciudadanos. Las crisis en las familias tienen como consecuencia la decadencia de la sociedad en general. Las posturas conservadoras tanto en el ámbito de la política como en la religión que expresan los creyentes de La Viña, son el reflejo de aspiraciones que tienen la juventud y los matrimonios jóvenes a encontrar el sentido, orden, moral y seguridad en el mundo del relativismo ético omnipresente. Pero, los líderes de La Viña actúan de una manera silenciosa, sin expresar sus opiniones sobre la actualidad literariamente, ni mostrarse tan atentos a los cambios de la coyuntura político-económica latinoamericana.

Resulta bastante difícil conversar sobre política con los miembros de la iglesia de La Viña. El tema hasta puede provocar ciertas tensiones, por ejemplo, durante una reunión de los jóvenes, si se aborda de una manera demasiado directa, sin haber realizado una preparación preliminar adecuada con el pastor. Sin embargo, en las conversaciones privadas los creyentes contestan libre y tranquilamente, hablando sobre política sin desganar, pero sin ocultar, no obstante, las molestias y desagrado que les provoca el tema (y sobre todo la política en sí).

Pese a su distanciamiento del *establishment*, desde el comienzo de su historia, este organismo vivo y perceptible que es el movimiento de La Viña ha sido muy sensible a los cambios políticos que ocurrían en Chile. En cierta medida, la nueva ola de avivamiento en Chile comienza como alternativa a las iglesias protestantes tradicionales no solo desde el punto de vista organizacional o litúrgico, sino que también político. Según recuerda pastor Roger Cunningham, a mediados de los 70, cuando él llegó a Chile siendo aún evangelista de la Iglesia Metodista Episcopal, su denominación "era muy jerarquizada, muy disciplinada. Además, estaba muy politizada por la teología de la liberación y ejercía mucha presión a las personas de cómo había que formar un Evangelio político y social"⁴⁰. Roger finalmente optó por salir de la iglesia metodista. En este sentido, las iglesias de la tercera ola de avivamiento correspondían a la escala de valores de la nueva generación evangélica que se oponía al carácter burocrático y "apagado" de sus denominaciones y, a la vez, expresaban su descontento por el gasto de recursos para los fines que ellos no compartían (sociales y caritativos), considerando que la verdadera salvación no está afuera, en la sociedad, sino que por dentro de cada persona.

La mayoría de nuestros interlocutores afirmaban no tener interés alguno o tener interés muy bajo hacia la política. La opinión generalizada sobre la política sostenía que es un mundo "corrompido y mentiroso", en el cual las personas se mueven por intereses y no por principios, en el cual nadie puede confiar en

⁴⁰ Entrevista de 4 de septiembre de 2002.

nadie. Utilizando el lenguaje de los feligreses de La Viña, los políticos “no son coherentes”. Al mismo tiempo, muy pocas personas rechazan la posibilidad de que los evangélicos aumenten su participación y su presencia en la política. Por el contrario, lo consideran como el requisito indispensable tanto para la sociedad como para la evolución y desarrollo de valores cristianos. No obstante, para que los evangélicos puedan incrementar su presencia en la política chilena, la mayoría de nuestros entrevistados señalaban dos obstáculos principales: falta de preparación de los propios evangélicos y el peligro de someterse a la lógica de intereses partidistas y no al sistema valórico que establece el Evangelio.

Pese a las tendencias que ya hemos mencionado de un aumento masivo del nivel educacional entre las generaciones más jóvenes de los evangélicos y de un incremento considerable del número de profesionales universitarios en prácticamente todas las iglesias de todos los estratos sociales, muchos evangélicos reconocen que el equipaje cultural acumulado de la población evangélica por ahora no es suficiente para realizar un aporte más significativo en distintas dimensiones de la vida política y menos para presentar las candidaturas propias para los cargos públicos de consideración. En este sentido, la experiencia de haber presentado la candidatura presidencial por un partido político evangélico es considerada como importante, pero más bien negativa, pues no supo tomar en cuenta las particularidades de la cultura política chilena, poniendo en evidencia la poca formación general de los evangélicos. El hecho de tener alcaldes y concejales protestantes en distintas comunas del país provoca opiniones encontradas: por una parte, no pueden sino estar orgullosos por sus correligionarios, por otra, expresan preocupación que la participación en la política pueda hacer olvidar los principios cristianos.

Consecuentemente, no son las figuras políticas de actualidad, ni su militancia partidista sino las cualidades como honestidad, coherencia, alto nivel educacional los factores que determinan la decisión de un evangélico en el momento de votar. A la pregunta “¿por quién votaría usted en las próximas elecciones presidenciales?”, nuestros entrevistados solían nombrar no a las personas, sino a las cualidades de su candidato ideal: “por alguien como mi pastor”, “por alguien como Jesús”, “por un buen cristiano”, “por un economista capaz”. En el tema de la conveniencia a tener un partido político evangélico, a muchos no les interesa tanto el partido confesional propiamente tal, sino que otra vez las cualidades de las personas que lo dirijan y lo compongan para ser realmente diferentes a otras organizaciones políticas ya conocidas. Hasta ahora, la imposibilidad de compatibilizar la ética cristiana y la “antiética” política se denomina por los participantes de La Viña como la principal causa de su distanciamiento del mundo de los políticos.

No obstante, por ningún motivo nos gustaría afirmar que los evangélicos de nueva generación viven en un aislamiento político-social. En las reuniones de jóvenes y durante el trabajo en grupos caseros se discuten los temas de la historia reciente de Chile, así como la importancia de votar responsablemente. Los creyentes conocen muy bien la coyuntura política chilena e internacional

y destacan su interés de no participar en la política directamente, pero sí estar informado. La mayor parte de nuestros interlocutores tienden a tener simpatía por los partidos de derecha o centroderecha, lo que tal vez se explica por el sector donde está ubicada la iglesia. Al mismo tiempo, la tendencia de votar no por la inclinación política, sino por las personas que, desde el punto de vista, poseen ciertas cualidades especiales, puede reflejarse también en curiosas contradicciones entre las preferencias políticas de los evangélicos y sus intenciones electorales: así por ejemplo, varios jóvenes que afirmaban simpatizar más con la derecha, nombraban como sus candidatos presidenciales a José Miguel Insulza o Soledad Alvear.

Esta es también la razón por la cual la dicotomía "derecha-izquierda" no siempre funciona para el análisis de movimientos como La Viña. Si en la comuna de Las Condes los creyentes se inclinan a votar por la derecha, esto no significa que en las comunas como La Florida o Maipú las preferencias políticas de los creyentes de la misma iglesia serían iguales. Por otra parte, en el tema valórico los hermanos de La Viña pueden mostrar flexibilidad y hasta expresar posturas liberales: si están declaradamente en contra del aborto u homosexualidad, no son tan rígidos en los problemas matrimoniales: aceptan como miembros a las personas separadas y a quienes sólo forman la pareja sin estar formalmente casados y sostienen que "el divorcio es un hecho lamentable, pero en esta situación hay que ver caso por caso".

Al mismo tiempo, muchas personas sostienen no tener preferencias políticas algunas, no votarían por ningún candidato y no están inscritos en registros electorales. Sin embargo, el tema de candidaturas presidenciales no los deja indiferentes. Me atrevería a decir que en este punto los creyentes de La Viña, al igual como otros evangélicos, también tienden a mostrarse más pragmáticos y no tan idealistas: a la pregunta sobre un eventual futuro presidente, los evangélicos extra denominacionales contestan no a raíz de sus preferencias políticas, sino desde el punto de vista del futuro y perspectivas que una u otra candidatura puede presentar para su iglesia. En este sentido, un candidato de derecha, pero católico muy convencido puede ser descartado a favor de un candidato agnóstico, pero que se muestra abierto y comprensible a las preocupaciones políticas, éticas, jurídicas y sociales de distintas corrientes religiosas. El hecho de que un discurso abiertamente agnóstico del gobierno de R. Lagos posteriormente ha sido matizado y suavizado, también fue evaluado positivamente por los evangélicos de La Viña.

Da la impresión de que el compromiso con la sociedad de este grupo evangélico es bastante alto, aunque ellos se caracterizan por optar por otra forma de participación política y social: no partidista sino comunitaria. Las iglesias del nuevo paradigma, desarrolladas durante las últimas dos décadas, incorporaron por lo menos a dos generaciones: a los jóvenes de los años 70 y a la de sus hijos. La primera fue desarraigada de la participación social tras el golpe de estado y la declaración del "receso político" en Chile. Obedeciendo a la dinámica de la "despolitización" del país declarada por el gobierno de Pinochet,

muchas personas fueron a las iglesias, donde encontraron un espacio si no para participar, entonces por lo menos expresar e intercambiar la opinión. Tal vez, esta ausencia de espacios de comunión, de solidaridad en combinación con el estado de excepción de Chile de los 80 hicieron a la sociedad chilena tan perceptible al mensaje de nuevos evangélicos y despertaron esta enorme "hambre de Dios", sobre el cual mencionan todos los misioneros norteamericanos que llegan al país durante el período militar. La segunda generación no conoció la democracia y creció en una sociedad despolitizada y desintegrada, en la cual otra vez eran las iglesias que podrían captar a la energía juvenil y prestarles ayuda psicológica o espacios de participación y expresión necesarios. El espacio de partidos, organizaciones estudiantiles y sindicatos en gran medida fue ocupado por las iglesias que se convertían para los jóvenes en los espacios de socialización y primeras escuelas de la participación social.

En las primeras etapas de la transición no todos los jóvenes de la generación de los 80 sabían la importancia y significado de la democracia, se sentían ajenos al resurgimiento de partidos políticos cuyo significado e historia ignoraban, no entendían y hasta se sentían molestos por el clima general de politización antes del plebiscito de 1988. Por cierto, ahora estos mismos evangélicos que ya son profesionales y son padres de familia tenían que experimentar ciertas transformaciones en su actitud hacia la política; sin embargo, podríamos decir que hasta hoy en día la democracia sigue siendo para ellos algo secundario, que para un evangélico no tiene una importancia vital. En este sentido, como expresó uno de los jóvenes líderes de la iglesia de La Viña, "somos verdaderos hijos de Pinochet"⁴¹.

Varios pastores y líderes han sido actores y testigos de la agitación política que vivía el país en 1980-1989 y tenían que elaborar sus propias posturas al respecto. En la "guerra de las ideas" que polarizaba a Chile en aquella época, algunos líderes actuales, siendo estudiantes universitarios, estaban en el medio entre dos bandos, participando en la agitación general desde su perspectiva: sin pertenecer a la derecha ni izquierda, trataban de predicar la Palabra y pacificar los rencores, "porque sin perdón no hay Reino de Dios".⁴² Destacan que antes que nada son cristianos, pero no son apolíticos ni antipolíticos, compartiendo la polis común con todos los chilenos. Por lo tanto, se consideran ciudadanos conscientes y responsables, que tienen su opinión y respuesta propias a los problemas del país.

Su conciencia cívica se expresa en dos formas principales: en el votar de una manera responsable (por cierto, si está inscrito) y en la conciencia de su compromiso con la sociedad, "porque tenemos una manera de vivir lo que creemos", "porque los evangélicos entienden la política de Dios y pueden aplicarla en la tierra", "porque el mundo necesita conocer a Dios", "porque los evangélicos tenemos mucho que aportar y podríamos llevar a un gobierno de honestidad

⁴¹ Entrevista con Hugo Valenzuela, La Viña, Las Condes, 28 de noviembre de 2002.

⁴² Entrevista al pastor Alejandro Ruz, 20 de diciembre, 2002.

centrado en Cristo". Los evangélicos de La Viña priorizan el trabajo social: la participación en las Comunidades Terapéuticas (Centros de rehabilitación de alcohol y drogas), enseñanza de valores cristianos en el sistema educacional (Colegio Cristiano Manantial de Gracia), trabajo con grupos etarios específicos (por ejemplo, con mujeres con SIDA, infectadas por sus esposos). En todo caso, como hemos podido observar, tanto los participantes comunes de las iglesias de nuevo paradigma como los líderes y pastores tienen una conciencia muy clara de poseer una misión en la sociedad, basada en su característica de sentirse diferentes. Todos nuestros entrevistados sostenían que los evangélicos tienen que aumentar su influencia en todos los niveles de la sociedad, desde la escuela primaria hasta universidades, gobierno y los medios de comunicación, "porque somos sal y luz de la tierra, y sin nosotros la sociedad perdería su última esperanza de llegar al Reino de Dios"⁴³.

REFLEXIONES FINALES

De este modo, en la nueva etapa del desarrollo de la iglesia evangélica en Chile se pueden observar profundos procesos de cambio y renovación que tienen lugar al interior de mundo evangélico (y, tal vez, cristiano en general). En primer lugar, los evangélicos están viviendo una dinámica contradictoria: por un lado, conservan su enorme diversidad y desintegración denominacional, pero al mismo tiempo experimentan una creciente uniformidad teológica y ritual. Segundo, el carácter interdenominacional no solamente produce la homogeneización litúrgica y doctrinal⁴⁴ entre diversas tradiciones evangélicas, sino que cambia el concepto mismo de la Iglesia, desarrollando la conceptualización apropiada por estas comunidades. En consecuencia, dichos cambios, aparte de atenuar las diferencias doctrinales, permiten que las iglesias reorienten su atención desde el interior de la comunidad religiosa hacia afuera, hacia el mundo externo y las personas que lo habitan. Finalmente, el carácter más vivo, espontáneo y emocional de los grupos de este modelo transforma las relaciones entre lo divino y lo humano, entre el cuerpo y la mente, entre lo racional y lo irracional, lo que también tiene importantes implicancias doctrinales, institucionales y conductuales. Algunos autores (latinos y norteamericanos)⁴⁵ creen que las innovaciones organizacionales, doctrinales y sociales que introducen los grupos de la "tercera ola" permiten llamarlas "iglesias de nuevo paradigma".

Como hemos tratado de demostrar, las iglesias y movimientos evangélicos que surgieron en Chile a partir de la segunda y la tercera olas de avivamiento presentan varias características que los asemejan unos a los otros:

⁴³ Entrevista con Enzo Verdugo, pastor de la iglesia Presencia de Dios, La Reina, Santiago, 28 de noviembre de 2002.

⁴⁴ Expresión de P. Deiros, *op. cit.*, pág. 53.

⁴⁵ P. Deiros (1998), Miller (1999).

- se caracterizan por una organización flexible, sin tener un liderazgo pronunciado, desarrollando vínculos horizontales en vez de los verticales;
- enfatizan la comunicación directa, íntima y espontánea entre el individuo y el Dios;
- son *anti-establishment* en cuanto a la institucionalización religiosa y en las relaciones con los partidos político y el Estado;
- no obstante, se consideran ciudadanos y tienden a cumplir con su compromiso con la sociedad a través de la obra social;
- la edad promedio de sus adherentes rara vez supera 40 años;
- tienen doctrinas semejantes, compartiendo el mismo concepto de la Iglesia y desarrollando la teología del Reino de Dios;
- la participación de los laicos es alta y dispone del apoyo de los pastores;
- litúrgicamente, hacen énfasis en emociones y sentimientos y no en conocimientos y la razón;
- consecuentemente, la doctrina se estructura como una dimensión secundaria respecto a la experiencia religiosa viva y directa;
- el estilo litúrgico y de apariencia dentro de la iglesia son informales y "alegalistas";
- el nivel económico y educacional es más alto que el de los movimientos pentecostales;
- otorgan gran importancia a los dones del Espíritu Santo y al milagro;
- demuestran alto nivel de tolerancia a distintas formas de ser y de adorar;
- valóricamente están orientados a las personas ("quebrantados en corazón") y no a la teología de prosperidad;
- desarrollan trabajo "celular", de grupos pequeños;
- no practican proselitismo ni consideran el crecimiento de sus iglesias como su primera prioridad;
- considerando su amplio uso de los últimos logros tecnológicos, en combinación con la prédica de valores de los primeros cristianos, ambos grupos constituyen un fenómeno de "primitivistas postmodernos".

No obstante toda la variedad de grupos evangélicos, carismáticos, neopentecostales que han diversificado el paisaje religioso chileno durante las últimas dos décadas, se pueden establecer ciertas tendencias generales, que de una u otra manera son compartidas por todos estos grupos. En primer lugar, la nueva generación evangélica rompe con el estereotipo que tradicionalmente asociaba a los evangélicos con la pobreza y poca educación: una gran parte de sus representantes proviene de la clase media/media alta, entre los cuales predominan profesionales y personas con educación universitaria. Segundo, el crecimiento expansivo no forma parte de prioridades de estas iglesias, que no practican cantos ni prédicas en las calles, tampoco circulan de casa a casa con

finés de proselitistas, concentrando su actividad en las reuniones caseras y trabajo "celular". Tercero, la estructura organizacional y relaciones interpersonales se destacan por una mayor informalidad y flexibilidad, donde la jerarquía vertical está reemplazada por los vínculos horizontales. Finalmente, el estilo litúrgico de distintas iglesias evangélicas es cada vez más homogéneo, combinando una oración fuertemente emocional, dinámica e individualizada, las prácticas de sanación y exorcismo y los estilos musicales muy modernos. El amplio uso de nuevas tecnologías, desde el *datashow* hasta los instrumentos musicales electrónicos, constituye una parte inseparable del culto.

A diferencia de los sectores pentecostales institucionalizados, las actitudes hacia la política también son bastante notorias: sin rechazar el concepto individualista de cambio social, La Viña mantiene una postura bastante hermética. Probablemente, este fenómeno tiene que ver con la observación que hizo H. Tennekes en cuanto a las diferencias generacionales dentro de la población pentecostal: La Viña está viviendo la primera generación de su existencia en Chile, lo que determina su mayor distanciamiento del mundo externo y mayor concentración en la vida interior de la iglesia. Además, los hermanos de La Viña, que en su mayoría crecieron en la época del "receso político", no pasaron por la experiencia de la militancia política.

Por el contraste con el pentecostalismo denominacional, tanto endógeno como misionero, los movimientos y grupos extradenominacionales se mantienen distanciados de los partidos políticos y otras instituciones de la participación política directa. No obstante, una de las características comunes para todos los grupos evangélicos que hemos observado es el comportamiento electoral basado en valores y al mismo tiempo en el pragmatismo, orientado a proteger los intereses corporativos de cada iglesia.

A diferencia del movimiento pentecostal que con bastante claridad se divide en las corrientes nacional y misionera, en el caso de las iglesias del nuevo paradigma el cuadro es menos nítido. A primera vista, la dinámica de desarrollo de las iglesias de "nuevo paradigma" confirma nuestra hipótesis sobre la existencia en Chile del movimiento evangélico autóctono y otro "importado" del extranjero. En efecto, si las Comunidades Cristianas, Encuentro con Cristo, Presencia de Dios son los grupos formados por los chilenos y dentro de Chile, la Asociación de las iglesias de La Viña mantiene su vinculación con el movimiento internacional del mismo nombre y desarrolla una fuerte participación de predicadores y misioneros norteamericanos. Sin embargo, la diferencia real entre diversos tipos del protestantismo es más borrosa. Algunas comunidades neopentecostales, de origen y liderazgo nacional, mantienen estrechos vínculos con "hermanos mayores", los teólogos y predicadores extranjeros. La Viña, en cambio, es originada y dirigida por pastores norteamericanos y se caracteriza por una pronunciada influencia estadounidense. No obstante, el pastor de La Viña no era un misionero recién llegado que "importaba" cierto mensaje evangélico, sino que un extranjero residente, gran conocedor de la realidad evangélica del país quien adaptó el nuevo mensaje al contexto nacional. El grupo norteamericano desde un principio trabajó

en conjunto con los líderes chilenos quienes en un momento dado salieron de las denominaciones "tradicionales" para crear sus iglesias respectivas (La Viña y la Presencia de Dios, por ejemplo), respondiendo no a un impulso misionero, sino que a la dinámica de la necesidad interna de un "nuevo avivamiento".

Al mismo tiempo, entre las iglesias evangélicas de distintas generaciones se pueden observar las líneas de acercamiento doctrinal y sociocultural. Esta homogeneización se produce a raíz de dos tendencias contrarias: por una parte, del avivamiento y de animación litúrgica y espiritual de las corrientes más tradicionales ("pentecostalización"), por otra, el anhelo de ciertos sectores pentecostales a superar el misticismo y espontaneidad emocional tradicionales y en cierta medida a "intelectualizar" al pentecostalismo nacional. Las expresiones de algunos entrevistados son bastante simbólicas en este sentido: los líderes de la iglesia de La Viña, contestando a la pregunta sobre las características particulares de su denominación, destacan que "nuestra iglesia es una combinación entre doctrina y emociones"⁴⁶. Los pastores pentecostales, por su parte, señalan que el éxito y el mérito de su iglesia se deben al hecho de que "somos una mezcla entre lo fascinante y el conocimiento, entre lo racional y el carisma"⁴⁷.

De esta manera, los cambios socioeconómicos, políticos y culturales que ocurrieron en Chile durante las últimas tres décadas no solamente han producido importantes transformaciones valóricas, doctrinales y conductuales al interior del pentecostalismo denominacional, sino que originaron el surgimiento de nuevos grupos evangélicos que posiblemente pueden constituir un nuevo paradigma para expresar la espiritualidad.

En nuestra perspectiva, el surgimiento de estas nuevas corrientes dentro del mundo evangélico chileno se debe a los siguientes factores: a) necesidad de adaptación a todo sistema u organización que pretende sobrevivir; b) aparición del modelo de la iglesia-red como reacción a la etapa actual de modernización económico-social; c) aparición de nuevas iglesias como alternativas éticas para el "hombre moderno desplazado"; d) búsqueda de alternativas de participación en el contexto de expresiones políticas reducidas o fracasadas.

La primera dimensión tiene que ver con la adaptación del mundo religioso a los desafíos y problemas de la época de globalización. En el contexto de enorme competencia que afecta a todos los aspectos de la vida humana, las organizaciones que pretenden sobrevivir y tener éxito requieren una permanente renovación y adaptación a la coyuntura cambiante.

Creemos que las nuevas corrientes evangélicas son las respuestas espirituales y eclesiales a la etapa actual de modernidad, que requiere la predominancia de vínculos horizontales, funcionamiento a través de las redes, ausencia de liderazgo centralizado. Las autoridades de la iglesia constituyen no una línea vertical, sino una red de líderes, en la cual las relaciones se construyen no en principio de mando-subordinación, sino de igualdad entre los socios. A nuestro modo de ver,

⁴⁶ Entrevista al pastor Roger Cunningham, iglesia de La Viña, 4 de septiembre de 2002.

⁴⁷ Entrevista al pastor Gustavo Robles, Asambleas de Dios, Ñuñoa, 20 de agosto de 2002.

estos principios organizacionales, en combinación con los aspectos doctrinales de estos grupos evangélicos que destacan el camino individual a la salvación y transformaciones en el nivel personal y comunitario, permiten a las nuevas corrientes evangélicas adaptarse mejor tanto al contexto de postmodernidad y globalización como a los medios sociales en los cuales pretenden aumentar su presencia. Se muestran hostiles a los estudios de mercado de las megaiglesias para ver las posibilidades de su mayor crecimiento. Son muy competitivos en el mercado religioso, pero están centrados en la persona, en la calidad de la fe y no en el dinero.

Por otra parte, estas iglesias son respuesta y alternativa al creciente individualismo y rupturas del tejido social, abandono y soledad. A diferencia de muchas iglesias pentecostales, cuyo éxito en los sectores bajos de la sociedad en gran medida está basado en la propagación de la teoría de prosperidad, los movimientos evangélicos extradenominacionales tratan de restablecer (restaurar, según el lenguaje de ellos) los vínculos interpersonales, el sentido de pertenencia, de familia, de amistad. El peso de ser un individuo libre, responsable, competitivo y exitoso de repente puede volverse insoportable para un "ganador del modelo económico". En su grupo religioso la persona busca no tanto el apoyo material (aunque también a veces lo necesita), sino que la nueva comunidad, la calidez humana, la superación del abandono e incomunicación que experimenta, a lo mejor, en su familia y el lugar de trabajo. Las iglesias del nuevo paradigma ofrecen un nuevo comunitarismo para la gente que no tiene la urgencia de resolver sus problemas económicos o de salir de la pobreza, pero sí para la gente exitosa profesional y económicamente, pero siente el abandono, desamor y soledad. También es un espacio de protección de la modernidad y, al mismo tiempo, la salida del cinismo materialista y la racionalidad que no dejan espacio para lo sobrenatural y lo milagroso. Por eso los "exitosos desintegrados" buscan restablecer la Iglesia entendida no como una institución social, ni un edificio para los cultos, ni una organización jerárquica, sino como la fraternidad humana.

Finalmente, pensamos que el hecho de que una gran parte de los jóvenes chilenos van y participan de las actividades de las iglesias evangélicas, es en cierta medida el producto de los años del apoliticismo oficial del régimen militar. Durante años, cuando la participación en los partidos políticos fue imposible, las iglesias se convirtieron en espacios de participación y de socialización, donde los adultos tenían la posibilidad de opinar y de debatir y la generación joven recibía sus primeras lecciones de compartir, ser solidario, de ayudar. Muchos jóvenes evangélicos se sienten muy comprometidos con la sociedad, pero no como militantes de un partido político, sino como cristianos.

La historia de los grupos neopentecostales es demasiado reciente para pronosticar el futuro para su desarrollo o afirmar que las nuevas tendencias paradigmáticas que los caracterizan son irreversibles. Se trata solo de la primera generación de este tipo de iglesias que aun puede tomar diversas formas. Una de éstas es seguir el proceso de rutinización y burocratización, lo que es característico para todas las organizaciones. Es muy probable que el ritmo de crecimiento de

La Viña va a ser mucho menos explosivo, a raíz de que el fenómeno va a perder su efecto de novedad, llenando, al mismo tiempo, este nicho social que ahora tiene la sensibilidad especial hacia el mensaje de esta iglesia. Pero también es probable que los grupos religiosos que corresponden al modelo de la sociedad descentralizada postcapitalista van a tener un potencial suficiente para la permanente adaptación y renovación que les permitirían considerar exitosamente los cambios sociales, demográficos y culturales de la sociedad. En este sentido, podrían acercarse a la variante postmoderna del cristianismo original, en el cual la Iglesia no es un modelo, sino un estado – de alma, de mente, estado que significa tener sentido en la vida. En el fondo, creer que el Bien es más fuerte que el Mal, es tener la fe que el Milagro –el Dios– es posible.

BIBLIOGRAFÍA

- R. Abarca (2001): *Regresando a la Iglesia*, Telstar Impresores, Santiago.
- J. P. Bastian (1994): *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas urbanas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ph. Berryman (1999): "Churches as Winners and Losers in the Network Society", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 41, Nº 4, University of Miami, EE.UU., págs. 21-34.
- P. Deiros (1992): *Historia del Cristianismo en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires.
- P. Deiros y C. Mraida (1994): *Latinoamérica en llamas. Historia y creencia del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos*, Ed. Caribe, Miami.
- A. Hallum Montley, (1996): *Beyond Missionaries. Toward an Understanding of the Protestant Missions in Central America*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., London.
- D. Miller, (1994): *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*. University Press of America, Lanham, Md., USA.
- D. Miller (1997): *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- J. Míguez Bonino (1995): *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Ed. Nueva Creación.
- J. Sepúlveda (1999): *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica Teológica, Santiago.
- H. Tennekes (1985): *El Movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*, Iquique.
- M. Turunen (2005): "Faith in the Heart of Modern Russia: the Religiosity of Post-Soviet Generation", ponencia presentada en la XXVIII Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de Religión, Zagreb, julio.
- M. Vazquez (1999): "Toward a New Agenda for the Study to Religion in the Americas", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 41, Nº 4, University of Miami, págs. 1-20.
- P. Wagner y P. Deiros (1998): *Manantiales de Avivamiento. Lo que el espíritu dice a través del avivamiento en Argentina*, Ed. Caribe, Miami, EE.UU.
- C. Wimber (1999): *John Wimber. The Way It Was*, Hodder & Stoughton, London.
- J. Wimber y K. Springer (1985): *Power Healing*, Hodder & Stoughton, London.

RUEDA Y MÁS RUEDA EN *LA RUEDA DE CHICAGO*
DE ARMANDO ROMERO

Manuel Cortés Castañeda*

"La rueda grande gira por el dinero, la rueda pequeña por la gracia del tío Sam. Pero nadie ve la rueda, invisible, está en el rostro de los poderosos, en la mesa de centro que gira y determina la vida de los otros, sin piedad" (106).

*La rueda de Chicago*¹ es una especie de dinámica discursiva infinitesimal, o una entidad narrativa cósmica. Me atrevo a hacer tal afirmación porque la novela es una red intrincada de situaciones y hechos donde convergen por oposición o afinidad diferentes formas de ver y de sentir el mundo. En el plano discursivo-narrativo predomina un orden estructural bien definido y determinado, pero sin aprioris ni determinismos. Tanto así que podría verse como una novela policíaca, o de aventuras, donde cada palabra que se lee es un desafío a la imaginación y al deseo de seguir leyendo, de meterse en la trama, de adelantarse al narrador con una solución genial. Uno de sus mejores logros es la atmósfera de suspenso que mantiene desde el comienzo hasta el final, y una maraña de "intrigas" complejas y a veces extraordinarias de todos sus personajes en un trasfondo urbano unas veces fascinante y otras brutal. La ciudad es un alimento exquisito pero igualmente devora como una plaga. También la contención o retraso de una posible resolución del conflicto, sin recurrir a trucos fáciles y sin dejar pistas obvias al lector, es uno de sus mejores ingredientes.

En el plano temático reina una suerte de "caos" reiterativo y obsesivo que se organiza de forma fortuita y casi milagrosa, lo cual explicaría que aparezca con cierta frecuencia en la mente del narrador el concepto surrealista de "azar fortuito". Situaciones, hechos, personajes y el lenguaje mismo se comportan como si fueran sistemas interplanetarios con sus respectivos planetas y satélites y lunas y pequeños universos interestelares en continuo movimiento y desplazamiento que de pura casualidad, más que debido a un orden preestablecido, se tocan y entran en relación de oposición o complementación de forma continua y recurrente. Una especie de terquedad discursiva que va de la intensidad de la palabra —que acumula explosivamente grandes cuotas de sinónimos o vocablos afines— a diálogos lúcidos y descripciones breves y precisas de situaciones y acontecimientos, domina como una gran rueda la imaginación del narrador, los personajes y el lector. Imaginar y entrar en el juego lúdico del azar son ingredientes sustanciales en el proceso narrativo. Lo imaginario y lo imaginado parecen ser la clave de un mecanismo secreto que le permite al narrador y a los personajes, por una extraña conjunción de hechos y asociaciones inesperadas,

* Eastern Kentucky University

¹ Armando Romero, *La rueda de Chicago*, Bogotá: Villegas Editores, 2004.

desplazarse sin pistas de ningún tipo, ni trucos narrativos, de una realidad a otra sin que una relación de causa-efecto sea necesaria, ya que todo está conectado de antemano, aunque el nexo nos sea siempre desconocido o pospuesto. Desconocimiento de relaciones que aumenta la tensión de los acontecimientos a límites insospechados y alimenta el interés del lector de leer la novela como si se tratara de un cuento, a pesar de su gran extensión.

En medio de toda esta constelación de formas que rebasan su propia geometría y perspectiva, al narrador y al lector les corresponde encontrar la senda secreta que conduce a dichas conexiones, o simplemente inventar otras que les permitan permutar a su antojo las diferentes coordenadas de dicho universo. Como si en este juego de interdependencias y exclusiones reiterativas, múltiples sistemas no fueran más que un sistema único —el mismo y lo mismo—, pero a la vez símbolo de otros, o de lo otro, que el deseo no logra reconocer en sus múltiples intentos de forma definitiva. Así que la rueda escatológica que hecha a rodar al comienzo de la novela nos pone de repente en la rueda del amor y esta, a su vez, en la de la música que nos deja en la rueda de la literatura, la que a su vez nos deposita en la rueda de la crítica y el sarcasmo que nos abandona en la rueda del absurdo de la modernidad, que de repente nos deja desnudos en la rueda loca del mundo de la infancia, que a su vez nos enfrenta a la rueda de esa cosa amorfa e inservible que llamamos identidad nacional, que se nos permuta en la rueda de la guerra (Vietnam) y la lucha por la igualdad social... y así sucesivamente hasta que aparecen o se engendran nuevas ruedas, movimientos, entidades, líneas de proyección, estados imaginarios que siguen girando y reproduciéndose como si no existiera la posibilidad de parar, al menos por un momento, el gran mecanismo para volver a respirar, o poder doblegar la angustia que genera la urbe y cierta historia personal. Esa necesidad de prescindir del tiempo, que para Elipsis es *Ese viejo deseo de detener el mundo, congelarse en la eternidad de un cuadro, un poema, una melodía, el silencio* (65).

Una imagen o una pulsión inesperada lleva a otra que a su vez se disgrega o se ramifica en otras muchas posibilidades, creando en la mente del lector una especie de agonía, éxtasis, fascinación y vértigo. Una vez integrados al mecanismo centrífugo de las palabras, intensas por acumulación o lúcidas por economía o asociación, ya no hay lugar para el descanso y no queda más remedio que convertirse en uno más de los entrañables personajes que deambulan por estas páginas. Cada situación y acontecimiento nos obliga a otros y así sucesivamente hasta que nos perdemos en nuestra propia identidad o en la de los personajes que se abisman cada vez más en un universo sin tiempo y sin medida. Todo parece girar en torno al mismo mecanismo y, sin embargo, cada vuelta nos sorprende indefensos en otra realidad donde, a pesar de las heridas de la memoria, nos sabemos desconocidos de nosotros mismos. No hay una rueda, sino muchas que se entrecruzan y se contaminan y giran en direcciones múltiples, formando un complicado mecanismo del cual nosotros somos una parte, entre otras, que lleva a cabo su papel sin saber sustancial y concientemente su finalidad en la gran rueda de la ciudad que también se mueve indiferente en un laberinto

de posibilidades infinitas. Complicados encuentros y desencuentros, donde lo cotidiano se funde con lo literario y éste a su vez con lo extraño y lo macabro que se hacen historia y memoria de un tiempo que fue pero que todavía pugna por venir: "La fundación mítica de esta ciudad se hizo sobre la mierda de los puercos y las vacas... allí ves los fantasmas de ellas cagando muertas de miedo frente a ese punzón final. ¿No crees vos que a Borges se le puede leer la bosta entre líneas? Hay un poco de caca por esos lados" (10).

La rueda de Chicago es también la recurrencia cada vez más intensa y diversa de una geometría individual; de una matemática sensoexpresionista del ser humano, sin números ni operaciones preestablecidas de continuidad. Operaciones aparentemente incoherentes y obsesivas que, distanciadas de toda justificación analítica y psicodinámica, se convierten progresivamente en una crítica mordaz contra el cuento de la personalidad y el individuo que en nuestra cultura opera como célula generativa o identidad acabada y posible. Se reitera en este texto una conciencia desfigurada del sujeto del proceso, pero a su vez se augura y desea la muerte del mismo. Ejercicio peligroso de un yo fragmentado que usa como líneas de conducción y de convergencia la necesidad del desplazamiento continuo o del viaje—viaje que en la estructura de la rueda del poder opera como una rueda adicional que gira dentro del mecanismo total, pero que a la vez se mantiene a la expectativa como un engranaje aparte que no se quiere extraviar por ningún motivo de manera total en el éxtasis de la recurrencia, ya que ésta anularía cualquier necesidad de finitud u objetividad puntual—. Elipsio guarda en secreto para sí un espacio de lucidez que le permite luchar y sobrevivir en la combustión perversa del matadero social y su rueda subliminal: "Quizás busco encontrar el que he sido para unirlo con el que seguiré siendo, dijo sabiendo que era una verdad que no respondía a nada, literatura de la buena" (68).

El viaje de Elipsio es hacia sí mismo, pero no con el propósito imperativo de encontrar su esencia —cosa absurda y melodramática de nuestra cultura—, sino, más bien, para saberse fuera de sí mismo, ya que ser para-sí o en-sí es una mordaza que lo ahoga en una identidad de una u otra forma al servicio de la rueda del poder y sus fantasmas. Así que no se trata del viaje que busca lo nuevo, o la liberación por aburrimiento o necesidad; tampoco del que cifra su deseo en la purificación como medida justa de las culpas o venialidades y, menos aún, del viaje que nace como una necesidad de partir para desprenderse del peso de lo que se fue o no pudo ser, o a la busca de lo perdido, ni del camino tortuoso de la mística y la glorificación del éxtasis como moneda de salvación y ni siquiera se trata de la senda que nos augura la visión del instante o la mitificación del movimiento por el movimiento; o el advenimiento de ese esperpento llamado el paraíso perdido de la infancia... todas ellas categorías académicas inservibles a las que nos tiene acostumbrados tanta literatura. Es, simplemente, un viaje desnudo de sí mismo en su sustancia y estructura; un viaje que se sabe desde siempre sin puerto y sin destino y sin un camino que recorrer y sin la esperanza de hacerlo.

Elipsio busca dentro de sí, no lo que es, sino lo que no fue o no pudo ser y lo que no será a pesar del deseo que exige un objeto puntual a su angustia y define y materializa y da forma esporádicamente a sus razonamientos y obsesiones. Tener la maleta vacía y negarse a aceptar un determinado estado de cosas son actitudes que le garantizan continuidad y estabilidad dentro del gran engranaje del poder y, a la vez, independencia frente a esta geometría apabullante de perspectivas existenciales absurdas, cada vez más amenazante y diversa que lo confunden y que lo va desnudando más que en él mismo en otro: ese desconocido que le garantiza su propio conocimiento e identidad, pero que también lo aterra. Y es, precisamente, este distanciamiento, ser y a la vez no ser, lo que mantiene a Elipsio con los ojos bien abiertos en medio del impulso brutal de la rueda invisible del poder que gira en todas direcciones como si quisiera aplastarlo, pero que lo hace cada vez más humano y crítico y le da la fuerza necesaria para soportar y digerir los despojos de una cultura moderna y del horror que se alimenta en sus trastiendas. Quizás para Elipsio sea un consuelo secreto saber que nadie se baña dos veces en el mismo río...

“Los seres adentro de la ciudad, y él afuera desde ya, aunque pisara el mismo cemento, tocara las mismas piedras artificiales, el mismo mármol plástico y respirara ese aire común del hollín y la gasolina con plomo. Todavía no sentía el horror de no poder tirar una palabra por horas, días, sin que sonara como el alarido de un loco en los pasillos del hospital... pero ya comía las primeras papas fritas de la soledad con un perro caliente... allí en el cruce de las calles Arcade y North Clinton donde reinaba imperial un McDonald” (17-8).

No es gratuito, pero tampoco extraordinario y ni siquiera extraño, que el narrador de *La rueda de Chicago* tenga su primera impresión de la urbe moderna, siempre haciéndose y deshaciéndose, desde un matadero donde lo que más se siente y perdura es el olor a mierda mezclado con el olor a sangre. Es mierda lo que subyace en el fondo de toda realidad en el sentido más amplio de la palabra, incluso si se trata de la realidad más sublime y venerada. La integridad existencial nos obliga a afirmar que la mierda es la sustancia perfecta con la que podríamos definir a la muerte: esa nada que nos espera como destino inapelable en cada recodo de la vida. Sustancia hipertravestida que, aparte de ser símbolo del caos, del vacío y de la angustia obsesiva y recurrente que caracteriza al hombre moderno, es igualmente la esencia de nuestra racionalidad y cultura. La urbe y lo que en ella se cuece son su metáfora perfecta o afín. La urbe definida como una multiplicidad de ruedas en continuo movimiento y relación que no cesan un solo instante en su carrera desenfrenada hacia la muerte; la gran urbe brutalmente castigada por la pantomima del poder que todo lo destruye. La vida y la urbe girando permanentemente en una metáfora escatológica que marca tanto la temática como el discurso del proceso narrativo y sus fantasmas en este texto:

"Todavía el olor a bosta, boñiga, caca de vaca, de puerco, de oveja, cabra, toro, buey, bisonte, regado por todos lados, en este el corral más grande del mundo, matadero, destasadero infesto, frigorífico donde convergen todos los trenes del oeste... atiborrados de toda esa especie de ganado para la fiesta de carnívoros hambrientos en los salones de la bolsa de valores, números, billetes, dientes pelados" (10).

En todo el trascurso de la novela Elipsio, ya metido hasta el horror en el corazón desenfrenado y caótico de la urbe, vuelve de forma recurrente a tener las mismas visiones y sensaciones escatológicas del comienzo. Cada palabra tocada por el olor a algo descompuesto o corrosivo marca con cada golpe de respiración el proceso narrativo; de ahí la necesidad por la música, la poesía, las mujeres, el placer, una buena cerveza, etc. Indudablemente que el pulso acelerado y macabro de la ciudad lo fascina con sus grandes construcciones, su sistema de trenes, la gente que pulula en las barriadas como gusanos insignificantes, la música que se desprende de los bares y *ghettos* como única medicina espiritual, la comida barroca de las barriadas, y tantas otras realidades; pero igualmente Elipsio sabe y siente que en medio de todo ese movimiento constante que encierra el progreso huele a matadero, a sangre, a estiércol, a gritos de dolor. Siente la presencia de Lorca y su agonía en New York. La rueda implacable del progreso y su apetito desmedido por la riqueza y la usura mueve igualmente, como una rueda fantasma, la rueda del miedo y del horror. Aunque Elipsio poco a poco se va ajustando al peligro inminente que encierra la ciudad, no puede evitar que un temor permanente lo acompañe y que lo amenace con perderlo definitivamente en el vacío. Y sin embargo no se entrega ni tampoco hace nada para evitarlo, como si ya supiera de antemano que esta mecánica infernal es parte de su destino; como si él mismo fuera un repuesto o pieza insustituible de esa urbe, una parte indispensable del sistema circulatorio del horror: "Chicago, ciudad en movimiento, llevándose por delante al que puede, nada le pertenece a nadie. Inestabilidad símbolo del progreso" (105).

En Chicago, Elipsio, igualmente, vuelve a encontrar los fantasmas que ha venido aguantando estoicamente desde su tierra natal. Es visitado ocasionalmente por ciertas visiones intensas de su infancia que le producen cierto prurito y felicidad con tintes de canción de cuna: *tengo una vaca lechera* (11). De momento se mete de lleno en la poesía de ciertos poetas asociados con la gran urbe, especialmente Sandburg y Algren o, simplemente, acuden a su mente fragmentos poéticos que lo han acompañado desde siempre como dándole la mano en situaciones límites. El azar le pone al alcance ciertas mujeres que lo protegen y se convierten en sus cómplices en situaciones adversas. Intenta acercarse a los escritores surrealistas, más con el propósito de recabar cierta información importante y necesaria que de alimentarse literariamente, y lo que encuentra es un grupillo de fanticos individualistas, excesivamente territoriales y celosos de su empobrecido universo que lo expulsan como a una alimaña y que le traen a la memoria el olor a estiércol y a matadero.

Pero es solamente cuando tiene la oportunidad de escuchar blues que Elipsio encuentra cierta paz necesaria y verdadera en su alma. El blues es el único paliativo que le ayuda a olvidarse de sí mismo, al menos por un instante, y del peligro que lo asecha constantemente; y lo mismo le da la fuerza necesaria para mantenerse vivo y seguro en el movimiento loco de su propia rueda y la de los otros que amenazan con aplastarlo día a día. El blues es la fuente energética donde se alimenta, y amparado en este regalo tan preciado empieza su aventura y su búsqueda loca y aparentemente sin sentido. El blues, y todo lo que este implica en la trastienda de la cultura americana, le da a cada instante un nuevo aliento a las situaciones límites del proceso narrativo de la novela. El blues que es a la vez pérdida y dolor por lo perdido, pero también puerta de entrada a un universo lleno de infinitas posibilidades existenciales: "...el dolor de lo que se queda y la puerta que se abre en la estación central de la ciudad" (56). El blues que rescata a la ciudad del matadero, dándole nueva vida, transformándola, alimentándola de nuevos sueños y deseos. El blues que actúa como una suerte de exorcismo, de acto de limpieza, de rito de purificación cada vez más intenso y terco en el corazón de una ciudad atragantada en la esencia de su propia razón de ser. El blues donde, de una u otra forma, Elipsio encuentra vivo el recuerdo y la presencia de Lamia. "...porque el blues es libertad, hermano, el blues se quiere escapar de la miseria de la esclavitud (57). ...Porque en su encanto lleva el rostro del rito y la miseria, canto de libertad que hace hasta de la ira poesía" (343).

Como el blues, el humor —al que recurren el narrador y algunos de sus personajes durante todo el trascurso de la novela— también altera de forma sustancial el tono trágico de la misma y la libera del peso de la angustia y el sufrimiento que recorren sus páginas. Un humor que forcejea con diferentes matices y veleidades durante todo el proceso narrativo y sus infinitas constelaciones, convirtiendo a los hechos y acontecimientos en una especie de cura espiritual, en un viaje sin precedentes al mundo de lo lúdico y la delicia. Un humor que juega y ensaya diferentes tonalidades y claves sonoras. Un humor que lleva el sarcasmo hasta las últimas consecuencias, pero que también se afina hasta convertirse en una delicada improvisación musical o que deja al descubierto una pasión desmedida de los sentidos: "estoy encoñado con una muchacha de la universidad, una filósofa kierkegardiana, caliente como una gata en el tejado..." (26). Un humor sutil y profundamente humano que actúa, ya como una delicada palmada en el rostro o como una patada de advertencia en el culo: reprimenda necesaria y oportuna que nos despierta los sentidos y nos endurece frente a la realidad amarga e intragable de todos los días. Otras veces, es solamente una burla bien medida y acerada que arrastra una actitud crítica emparentada con un profundo conocimiento de la realidad, no sólo sociocultural sino estética. Mueca descarnada que deja al desnudo las trampas del poder y derrumba los paraísos de la *Intelligentsia* siempre al servicio del poder y sus burócratas, y que radicalmente desmitifica la literatura que se ha convertido en materia muerta de intelectuales a sueldo. No sólo Elipsio lleva esta armadura de caballero

andante, que maneja con cierta exquisitez e ingenio, sino también algunos de los personajes más entrañables de la novela, especialmente Livio, que bien podría ser su alter-ego. "Te aseguro que el Ginsberg usa desodorante y se lava las patas por las noches para evitar los sabañones como cualquier vieja gorda de Manhattan. Y el Evtushenko ese...chupatintas-chupamedias" (32). El humor de Livio, punzante, descarnado y absurdo, apuntalado en su ingenio y lucidez, ayuda a los demás personajes a sobreponerse al miedo, a la angustia, al horror al vacío, al peligro constante que encierra la urbe. Todo el sistema discursivo de la novela está permeado y se alimenta de esta fuente de vida. El humor es una piedra de salvación en medio de la catástrofe de todos los días. Una pastilla ingerida a tiempo una vez acosa por todas partes los fantasmas de la entropía y el sujeto social e individual se descompone y se echa a perder:

"De aquí en adelante todo era hasta hace unos años lechecita pura, maestro, polacos, irlandeses brutos y otras bellezas, pero ahora la mayoría es gente de "mi barrio"... pero no hay que confiarse mucho porque estos resultan a veces más jodidos que los negros. Odian a todos los que huelen a hippies, a artista peludo..." (87).

Aparentemente Elipsio está en Chicago comisionado por una editora venezolana para que escriba artículos y reportajes varios sobre escritores reconocidos o crónicas ciudadanas. Esa tarea le da el poco dinero que recibe, afortunadamente para él, puntualmente. Pero esto es secundario ya que la rueda de su propia necesidad, rueda inesperada y voraz metiéndolo cada vez más en el caos y el horror de la ciudad, donde él sabe que está la razón de ser de su existencia: el amor: Lamia. La verdad es que Elipsio ha venido a Chicago a buscar a Lamia. La mujer que ha amado toda su vida y de la que ya hace varios años ha perdido su pista, y de la cual sólo tiene una carta que se ha negado a leer desde que llegó a sus manos, ya que se ha hecho la promesa de leerla con ella el día en que la encuentre. Es "Lamia y su sombra, medidas en la rueda que no se detiene. Absurdo pensar en seguir buscándola en Chicago, pero algo lo mantenía adherido a esa idea como única tabla en el océano" (111-10).

Lamia es la única rueda que siempre vuelve sobre sí misma en la mente de Elipsio como si fuera un fantasma insistente, convirtiéndose, por lo mismo, en un punto obligado de referencia y en sobredosis permanente del suspenso y de la necesidad temática y discursiva del texto. Solamente aparece en dos situaciones breves del relato y de manera fugaz y, sin embargo, es ella la que le da, al final de cuentas, coherencia y continuidad a la trama de los acontecimientos. Su ausencia lo empapa todo de tal forma que el lector siente que ella está detrás de cada palabra, aunque no aparece en las páginas. Y lo más sorprendente es que, a pesar de lo poco que se dice de ella, uno intuye que está en peligro sin que el narrador nos dé una sola pista concreta de ello. Una vez Elipsio, después de superar mil peripecias y malentendidos, se da cuenta que Lamia se esconde

en el *ghetto* prohibido de los negros, al amparo de la peor ralea, y que su vida depende de él, ya no le queda más remedio que jugarse las últimas cartas a fondo, aunque el precio que tenga que pagar, si es necesario, sea su propia vida. Es entonces que toda la sustancia narrativa del texto confluye en una rueda que se desprende de todas las otras y se articula en una dirección única, llevando el clímax del suspenso a los límites extremos de una persecución endemoniada. Elipsio ve cómo otras ruedas siguen su rodar voraz e indiferente arrastrándolo en sus múltiples encuentros y desencuentros a territorios desconocidos, y de manera semiconsciente se deja arrastrar por ellas, entre fascinado y horrorizado, ya que su corazón le dice que todas se arrastran y confluyen en la rueda del amor, ya sea para aplastarlo e imponer su ley o para ayudar a rescatarlo del infierno donde aún yace con vida. Elipsio se las arregla como puede para ir dejando de lado estas ruedas de la necesidad puntual y de la usura racionalista-liberal. Las digiere con cierta prisa y desencanto, travestido en la interioridad del horror, para poder controlar su propia rueda que lo empuja al vacío, a la fuga y a la demencia. Se saca de momento del bolsillo unos cuantos blues y una plegaria de versos, junto con algunos recuerdos de la infancia para poder mantenerse con vida en el matadero: "Elipsio, quien únicamente encontraba solaz en el pesebre de la infancia, y el olor a musgo; eso era todo" (297). Y por supuesto el amor desinteresado y generoso de algunas mujeres que lo protegen, siempre lo acompaña. Todo esto le baja la temperatura a sus pensamientos y obsesiones: "Pensó en Sheng y en el mundo que se iba sucediendo más allá de sus manos, en otro mundo..." (211).

Pero la rueda del amor no emerge tal como él lo espera definitiva y completa y en un tiempo y espacio obligados a su necesidad, sino que sigue pasando en la distancia de su memoria y su deseo sin darle una oportunidad o, al menos, un momento de solaz a su angustia y a sus artificios de detective. Cuando él cree que todo está al alcance de su mano, el objeto del deseo se le desvanece en el aire y otra vez queda desamparado en el estercolero de la gran urbe

"...esta es la ciudad que se construye desde dentro, todos los habitantes, incluso los transeúntes como él, moscas sobre la superficie del lago, son ella misma, realidad e irrealidad en un alargamiento de metáforas que se pierden en el vacío de sus horizontes planos..." (400).

Elipsio recurre entonces a la reflexión, al recuerdo, al humor desaliñado y absurdo, a la mentira consciente y necesaria para mantenerse vivo en medio de la mierda; a la crítica lúcida para mantener encendida la llama de su existencia y la luz de su desasosiego, y así evitar que las cucarachas y las enormes moscas verdes con las cuales comparte apartamento tomen posesión de su mente y de sus horas muertas, ya que

"...la realidad cruda de la calle... lo acercaba como carne de ghettos a su propio ser. Desprendido del mundo y de las cosas por la acumulación de rabia y resentimiento, dolor y tristeza, ironía y sarcasmo, la búsqueda de

Lamia lo había plantado en la dirección de sólo ver ese camino...: ese ungüento étnico que empezaba a llamarse lo latino" (124).

Elipsio quiere, por lo tanto, abandonar la busca y empezar de cero, una vez más, el sueño del amor con Sheng. Pero el amor cifrado en Lamia es un amor real que le ha dejado profundas heridas y dudas que él siente que tiene que resolver. Un amor que Elipsio ha tocado a fondo en lo más íntimo de sus pasiones y de su espíritu. Un amor que él cree que ha echado a perder y del cual muchas veces se siente culpable. No es, por ningún motivo, un amor ideal o virginal o subliminal, sino una presencia real, una pasión que ahoga, un cuerpo hecho para el placer, para perderse definitivamente en los brazos de esta felicidad que él ha sentido tan cerca, aunque muchas veces lo horrorice y lo pierda. Lamia lo es todo y a la vez nada. Es una mezcla de impulsos inexplicables ajenos a la causalidad; de impulsos ya cumplidos y a la vez intactos, como si el objeto del deseo se renovara y se hiciera otro a cada instante, en cada palabra, en cada secuencia narrativa, en cada hueco de la gran urbe. Un objeto ya elegido y cultivado y gozado y tenido como única razón de ser de su existencia. Y es en ese objeto —que complica cada vez más la trama discursiva del texto— que se dan cita la poesía, el blues, el jazz, la infancia, las hormigas correlonas en el patio trasero de la casa paterna, los atardeceres en su ciudad natal, el solaz del trópico... y tantas otras imágenes de felicidad; pero también los rostros de los miserables que pululan como moscas en la gran ciudad y la misma urbe caótica y tormentosa por donde se pierde más y más buscando ese amor sin cegar ni cejar ni un solo instante... "En el océano de sus contradicciones y quebrantos emocionales deseaba casi que Lamia desapareciera, que la llamada fuese para decirle que no lo quería más, zape gato" (377).

Hay un momento en la novela en que Elipsio agotado y ya casi sin fuerzas presiente que el amor que siente por Lamia, cada vez más acorralado por sentimientos encontrados y actos involuntarios, empieza a ser desplazado por el amor desinteresado que Sheng le profesa. Y, sin embargo, Elipsio no puede quitarse a Lamia de en medio. Sabe que no le queda más remedio, como si se tratara de redimirse y con ello redimir a la ciudad y su olor a matadero, de ir hasta las últimas consecuencias de sus actos y obsesiones sin importarle que su corazón empiece a ser habitado por nuevos sentimientos y emociones "...sus sentimientos por Lamia estaban trabados en un deseo de encontrarla para remediar culpas, en un amor por lo perdido, pero ya no era amor loco, belleza convulsiva lo que lo atraía" (365). Elipsio sabe que tiene que continuar con esta búsqueda cada vez más inútil complicada y peligrosa. Encontrar a Lamia para él es, aunque el mismo no lo sepa, encontrarse a sí mismo. Algo así como pagar una vieja deuda. Encontrar a ese que tanto tiempo ha estado buscando y que en el fondo sabe que nunca será. Pero no importa; tiene que hacerlo porque siente miedo de ese "monstruo con dos rostros tan jodido en que me estoy convirtiendo" (*Rueda* 388). Le es necesario saber en cuál de las ruedas sigue girando y esperando su propio destino.

Ruedas y más ruedas siguen girando y naciéndose como una plaga imposible en su persecución desenfrenada tras el rastro de Lamia, cada vez más seguro de que lo que persigue es una sombra. Quizás su propia sombra. Y cuando finalmente la encuentra, habitante ya de otro mundo, dueña de otros sentimientos y ya casi aplastada por la rueda desenfrenada de la urbe, Elipsio reafirma su angustia y sus temores frente a la dualidad afectiva que lo domina. Víctima y verdugo a la vez de sí mismo siente que todo en su interior se derrumba. El pasado que es Lamia se le pudre y se le funde al presente que representa Sheng; y atosigado por dicha contradicción sabe que tiene que sacudirse a como dé lugar ese que ya no puede ser y/o que nunca ha sido, y hacerse con ese otro que, aunque nunca será, no le queda más remedio que encarnar para poder salir del vacío. Finalmente, por un instante, la rueda de su propio ser deja de rodar, y Elipsio se enfrenta a un fantasma, su propio fantasma. La ambigüedad que lo ha atrapado y que amenaza con perderlo con las cucarachas y las moscas verdes de su apartamento y las miradas que matan de los negros y los latinos en los *ghettos*, y el olor a mierda del matadero, desborda el vaso de su imaginación y de sus sentimientos; pero se sobrepone y emerge desde el fondo de la confusión y del dolor como un blues de Hound Dog Taylor por las orillas inmensas del Mississippi, avanzando siempre hacia el norte: "Devuélvame la peluca que te di/ devuélvame la peluca que te di/ voy a dejar que tu cabeza se quede pelada/ no te va a quedar nada en la cabeza/ porque te voy a comprar otra peluca" (111). Y Junto a la voz desgarrada de Taylor, la voz delicada de Sheng cantando con su guitarra uno de los poemas chinos traducidos por su padre: "Oscuro está el cielo/ y sin dormir se va mi tiempo/ afuera de mi cuarto habla el barquero/ al final de la calle canta el pescador.../ frente a mi puerta el caballo y su coche/ son ahora un río que corre/ como la noche simple/ y al final de la calle canta el pescador" (361).

El corazón destrozado y los recuerdos todavía en carne viva, perdido en el corazón de la urbe, finalmente a Elipsio no le queda más remedio que aceptar que Lamia ya no le pertenece. Que todo se ha derrumbado para siempre como la ciudad que se construye a sí misma sin parar, sólo para volver a destruirse. El amor como el progreso se hacen a costa de un precio demasiado alto: destruir para construir y viceversa. No ser es la única salida que le queda a Elipsio para volver a ser, o al menos para sentir que ocupa un lugar en el espacio y que por lo tanto vuelve a ser materia y tiempo. Todo ha sido inútil, aunque tanta inutilidad lo han dejado en los brazos de Sheng. Ahí sobre la mesa están las palabras, fragmentos, disquisiciones, especulaciones para la editora venezolana, y afuera la ciudad girando con sus víctimas interminable y voraz.

"Allí estaba la pepa de esa fruta podrida que era la ciudad malvada, sus policías corruptos, el odio de razas y grupos sociales, la fuerza verde del dinero verde: la ciudad de corazón de hierro con la rueda del poder operada desde el City Hall, la alcaldía y sus alcances de imperio" (171).

Esa ciudad que nos devora y nos define y donde, de tanto en tanto, encontramos ese instante eterno donde el tiempo no puede meter sus garras. Ese

instante de la felicidad perdida ya para siempre que, aunque ya otra, regresa cargada de los mismos impulsos y recuerdos. "Esa ciudad donde "Sheng y su cuerpo, tan libre, flotando en el lago que formaban los manantiales de su sexo, lograban sacarlo por instantes de su continuo bataholar" (419).

Elipsio entonces acepta que, al menos por ahora, su viaje ha terminado; que el tiempo por un momento es su propia víctima en los mataderos del futuro. Así que saca del bolsillo la carta que un día Lamia le escribió y que había decidido leer con ella el día en que la encontrara. Como si no leerla le garantizara su amor, su permanencia intacta en el tiempo. Esa carta que junto a su corazón en el transcurso de su búsqueda ya contenía, de antemano, una a una las palabras de

"La rueda de Chicago: Empezó a romperla, primero por la mitad, luego en cuatro partes, metódico, con fuerza, era gruesa, luego en ocho en más pedazos, las letras las palabras salían de adentro como las hormigas de su cueva correlonas picorrojo y él las aplastaba con sus dedos, con sus uñas las partía en dos, en cuatro, hasta que hubo miles de pedacitos de papel... y Sheng desnuda debajo de su gran chal amarillo imperial" (424).

DE LA LIMPIEZA CORPORAL A LA REGENERACIÓN MORAL: HIGIENISMO Y CATOLICISMO SOCIAL EN LA PLANIFICACIÓN DE LOS PRIMEROS CONJUNTOS HABITACIONALES PARA OBREROS EN CHILE*

Rodrigo Hidalgo**, Tomás Errázuriz***, Rodrigo Booth****

I. INTRODUCCIÓN

Este ensayo tiene como finalidad exponer las motivaciones del trabajo realizado en los primeros conjuntos habitacionales para obreros en Chile. Prestando atención a los resultados materiales producidos por el movimiento higienista y el catolicismo social, el artículo revisa el desarrollo de una verdadera "cruzada" por el mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres urbanos durante el penúltimo cambio de siglo. La difusión del proyecto higienista y la labor de la caridad y la beneficencia católica en ese cometido ya ha sido expuesta en algunos trabajos de historia social de la medicina¹. Sin embargo, el diálogo establecido entre ambos idearios en el ámbito urbano permanece prácticamente inexplorado. Contemplando la importancia que reviste para la historia de la vivienda social, llama la atención la escasa centralidad que ha adquirido este objeto de investigación. Las poblaciones higiénicas para obreros diseñadas, gestionadas y administradas por la beneficencia católica parecen ser el principal acicate que justificó, posteriormente, la participación del Estado en esta materia². De ello se desprende que no es posible comprender la historia de la vivienda social chilena sin antes reflexionar sobre su primera etapa dirigida por militantes católicos.

Las tareas que el higienismo decimonónico se había trazado no se orientaban exclusivamente hacia la resolución de los problemas físicos o materiales de la población obrera. Asimismo, el catolicismo social no dedicaba sus esfuerzos únicamente hacia la satisfacción espiritual de los más afligidos miembros de la sociedad. Ambos proyectos orientaban sus preocupaciones hacia fines que iban

* El presente artículo forma parte de los resultados del proyecto de investigación DIPUC-DGP N° 003/03CEDSI titulado "Las sociedades de beneficencia católica en los orígenes de la vivienda social en Santiago y Valparaíso (1891-1925): proyectos habitacionales y efectos urbanos", financiado por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

** Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

*** Historiador y candidato a doctor en Arquitectura y Estudios Urbanos P. Universidad Católica de Chile. Becario CONICYT.

**** Historiador y candidato a doctor en Arquitectura y Estudios Urbanos P. Universidad Católica de Chile. Becario Programa Mecsup del Ministerio de Educación.

¹ Ver Illanes, María Angélica, "En el nombre del pueblo, del estado y de la ciencia..." *Historia social de la salud pública en Chile 1880/1973*, Santiago de Chile, Colectivo de atención primaria, 1993. Ver especialmente la primera parte, titulada "Solidaridad, ciencia y caridad" (págs. 27-136).

² Esta hipótesis ya ha sido mencionada, de un modo preliminar, en Hidalgo, Rodrigo, "Higienismo, beneficencia católica y vivienda obrera en Chile a finales del siglo XIX", en *Estudios Ibero-Americanos*, XXVIII, 1, págs. 65-83.

mucho más allá de lo evidente. El higienismo se presentó como un *corpus* moralizador y paternalista. Para conseguir la prevención del contagio infeccioso su halo civilizatorio pugnaba por controlar los “vicios” que consumían a los sectores populares. La casa higiénica, y con ello el desarrollo de un espacio doméstico que facilitaría la adopción de una intimidad acorde a la moral decimonónica, se presentó como la más efectiva herramienta de control social y prevención médico/ética. Por su parte, la buena voluntad del catolicismo social también iba acompañada de una lógica paternalista y conservadora. En el ámbito de la construcción de poblaciones para obreros, la conversión de la tradicional caridad evangélica en el catolicismo social moderno estaría determinada por la reacción frente a “movimientos ateos” que comenzaban a cautivar a los sectores populares. La posibilidad de que los obreros accedieran a la propiedad privada de una vivienda parece ser el principal aporte que el catolicismo social entregó al moderno sistema de la habitación en Chile. Comprendido como un antiguo derecho natural, la defensa de la propiedad privada sería un elemento destacado en la lucha de la Iglesia por evitar el arribo del anarquismo y los movimientos marxistas.

Para exponer estas hipótesis, en la primera parte del artículo se presentará el higienismo como un proyecto pluridisciplinario orientado a alcanzar la profilaxis de la población mediante la custodia de la salubridad pública y privada. En el ámbito que nos ocupa, se destacará la labor de algunos médicos y arquitectos que lucharon por entregar a los más pobres viviendas en donde se pudiera verificar dicho objetivo. En una segunda etapa, se presentarán las motivaciones que incidieron en la formación de una conciencia social en los católicos decimonónicos. Su organización, sus principales protagonistas y sus intenciones se expondrán dentro del proceso que transformó la caridad evangélica tradicional en el catolicismo social moderno, incidiendo en la formación de los primeros conjuntos habitacionales para obreros en Chile. Para finalizar, se pasará revista a las primeras poblaciones para obreros diseñadas, organizadas y administradas por la beneficencia católica en el país.

2. LA LIMPIEZA CORPORAL Y LA PREVENCIÓN ÉTICA: EL HIGIENISMO COMO ESTRATEGIA Y LA ACCIÓN DEL ESTADO

Deudora de los trabajos de la medicina fisiológica y de los humores instaurada desde el siglo XVIII en Europa, la medicina higienista chilena del siglo XIX consideraba que la contemplación de una serie de preceptos que ayudaban en el correcto funcionamiento del flujo sanguíneo, permitiría detener las más importantes pestes que azotaban el panorama cotidiano de la época. Antes que la curación, este proyecto higienista buscaba la prevención de las enfermedades. El cuidado de la higiene del cuerpo a través del baño frecuente, además de la ventilación de los hogares y el combate contra la extrema humedad en los espacios cerrados, serían algunas de las más importantes prescripciones que mejorarían los estándares de vida de la enfermiza población chilena de la época.

La higiene se concibió como un tópico mucho más extenso que el relativo a la salubridad de las habitaciones. La higiene física tenía una estrecha relación con la higiene moral. Los sectores populares encarnaban todos los vicios, públicos y privados. En sintonía con aquello, el empeño de los higienistas por lograr una legislación adecuada en materias de salubridad pública, y la forma en que tales iniciativas fueron adoptadas por el Estado, se pueden enmarcar dentro de un contexto más amplio de regulación y control social. Cercano a un "proyecto civilizador", las aspiraciones higienistas se ligaban con los intereses de los sectores populares por lograr una vivienda digna³.

Los higienistas eran especialmente celosos en su intención de diferenciarse de la medicina. Para ellos, los radios de acción de cada especialidad podían confundirse fácilmente, situación que debía ser claramente especificada. Para llevar adelante su proyecto, los higienistas se valían de las disposiciones legales: sólo ellas garantizarían, en un país sin cultura higiénica como Chile, una adecuada prevención de enfermedades. En otras palabras, la intervención de los higienistas asumió la forma legal, la que se vio representada en la nutrida legislación preparada para tal efecto.

El higienismo tuvo una significativa influencia en la mayoría de las normativas que se promulgaron en Chile en materia de vivienda popular durante el siglo XIX. Una parte significativa de las normas que se redactaron durante ese período se efectuaron a nivel de ordenanzas municipales, las que establecían determinadas condiciones de salubridad que debía cumplir la construcción de viviendas en el radio urbano de algunas ciudades.

Uno de los primeros antecedentes relativos a normar la vivienda popular es la ordenanza de los "cuartos redondos", promulgada en el año 1843, que establecía lo siguiente:

"Se prohíbe habitar todo cuarto a la calle que no tenga una ventana, cuando menos de vara y cuarto de alto y una vara de ancho, o postigo en la puerta de la mitad de alto y ancho de ésta, a no ser que el cuarto esté comunicado franca y expeditamente con algún corral o patio"⁴.

Posteriormente, la Ley de Municipalidades de 1854 decretó que éstas debían encargarse de todo lo relativo "a la salubridad de las ciudades y poblaciones,

³ El "proyecto civilizador", como es de suponer, superaba las consideraciones relativas a la higiene y la salubridad. Tenía relación con conductas y hábitos presentes en las clases populares como "la imprevisión, la inestabilidad de las relaciones sociales y familiares, el apego a ciertas prácticas festivas 'anómicas', insensibilidad frente a los incentivos materiales", entre otras. Al respecto véase "¿Patria o Clase? La Guerra del Pacífico y la reconfiguración de identidades populares en el Chile contemporáneo" de Pinto, Julio (1997); en *Contribuciones científicas y tecnológicas*, USACH, N° 116, 43-56, pág. 48.

⁴ Decreto Supremo, 24 de febrero de 1843. En Del Fierro, G. (1919), *Disposiciones legales y municipales de policía y beneficencia*, Santiago, pág. 225.

protegiéndolas contra las causas ordinarias y comunes de infección y prescribiendo reglas de policía sanitaria cuando las circunstancias y acontecimientos lo permitiesen”⁵.

En 1883 la Municipalidad de Santiago estableció diversas concesiones a los constructores de habitaciones para obreros. La Ley de Municipalidades de 1887 agregaba algunos preceptos sobre asuntos de higiene que su antecesora de 1854 no consideraba. Entre ellas se contaban las disposiciones relativas al aseo y ornato de las ciudades⁶.

El 22 de diciembre de 1891 se promulgó una nueva normativa municipal, también conocida como la “Ley de la Comuna Autónoma”. La nueva ley aumentó y diversificó las funciones de la “policía de la salubridad”, vinculada al aseo físico y orden moral de la ciudad, y de la “policía de seguridad”, encargada de controlar la delincuencia. Dos fueron los aspectos que diferenciaron a dicha iniciativa de su predecesora: hubo una clara definición de las fuentes de financiamiento para solventar las inversiones y gastos municipales, y por otro lado se aseguró la autonomía mediante el establecimiento de las *Asambleas de Electores*⁷. Esta legislación fue bastante completa para la época e intentó fomentar la construcción de habitaciones para obreros mediante el otorgamiento de exenciones y ventajas a los que cumplían con los requisitos impuestos por la Ley. Concretamente esta ley prohibía “... la construcción de ranchos o casas de quinchita y paja dentro de ciertos límites urbanos”, y fomentaba:

“la construcción en condiciones higiénicas, de conventillos o casas de inquilinato para obreros y gente pobre, formando al efecto planos adecuados y ofreciendo exenciones y ventajas a los que se sometían a ello”⁸.

La preocupación por las viviendas de obreros y su salubridad, no sólo se limitaba a un radio de acción meramente legislativo. Los poderes municipales también ejercieron una importante labor al respecto. Así, en 1883 Santiago efectuó un Acuerdo Municipal relativo a las habitaciones de obreros. En particular se refería a concesiones relativas al uso del agua potable, bien escaso, pero indispensable si se pretendía mejorar los índices de salubridad. A estas viviendas, de acuerdo a la normativa, se le daban las siguientes concesiones:

“Artículo Primero. Uso gratuito del agua potable durante 10 años.

⁵ De Ramón, Armando; Gross, Patricio. (1982), “Calidad ambiental urbana. El caso de Santiago de Chile en el período de 1870 a 1940”, *Cuadernos de Historia*, N° 2, 141-165; pág. 152.

⁶ 1887 es paradigmático en cuanto a la dictación de leyes relativas a la salubridad; así, por ejemplo, se dispone en dos ocasiones (Ley N° 2.901 del 7 de enero y Ley N° 3.160 del 24 de noviembre) de fondos para atender necesidades varias de salubridad pública. Anguita, Ricardo, *Leyes promulgadas en Chile, desde 1810 hasta el 1° de junio de 1912*, Tomo III, Santiago, págs. 47-48.

⁷ Salazar, G.; Mancilla, A.; Durán, C. (1998), *Estado, legitimidad y ciudadanía*, Santiago, pág. 280.

⁸ Del Fierro, G. (1919), *op. cit.*, pág. 96.

Art. 2º. Subvención durante el mismo tiempo anterior de una cantidad equivalente a la contribución de serenos y alumbrado que corresponda pagar al edificio.

Art. 3º. Sólo obtendrán estas concesiones los propietarios que ejecuten las construcciones en conformidad a los planos aprobados por la Ilustre Municipalidad (...)

Art. 5º. El tiempo de las concesiones anteriores principiará a contarse desde que las construcciones estén completamente terminadas.

Art. 6º. Las concesiones que se hagan por el presente acuerdo caducarán si las construcciones se destinan a otro uso que el de las habitaciones o no se conservan en el estado de aseo y salubridad que se consultó al hacerlas"⁹.

Durante la primera mitad de la década de 1880 aparece en el debate médico, y posteriormente en el Parlamento, el tema de la salubridad. Hacia esos años la viruela era una de las pestes que mayor cantidad de muertes causaba en el país. Ante esa situación en 1886 se llegó a la creación de las Juntas de Beneficencia que actuarían en cada departamento de la República. Su acción radicaría en atender:

"(...) el servicio completo de los hospitales, hospicios, lazaretos, casas de huérfanos, de expósitos e insanos, cementerios, casas de maternidad, dispensarios de medicamentos o de socorros a domicilio y en general, la inspección, cuidado y supervigilancia de todos los establecimientos que vivían de recursos suministrados por la caridad pública o auxiliados por fondos del Estado"¹⁰.

Dichas juntas deberían presentar a la autoridad administrativa o a la municipal las medidas consideradas necesarias para el mejoramiento de la higiene pública de su respectiva localidad. En ese mismo año se creó en el Ministerio del Interior la sección de Higiene y Beneficencia, que sería la autoridad única y suprema en materia de Salud.

Las epidemias que azotaban a la población chilena continuaron en aumento en ese período. El cólera, que se había detectado en Buenos Aires, pronto se difundió hacia Chile. Por ello, la puesta en marcha de las medidas de salubridad en las ciudades requería de suma urgencia, apuntándose "que era la hora propicia para emprender la tarea de una ley sobre higiene pública". Así, a nivel del gobierno central se organizó la Comisión de Higiene Pública, liderada por médicos higienistas como el Dr. Federico Puga Borne.

Se comenzaba a transitar, desde una policía de aseo local a una política general de higiene y saneamiento ambiental. En 1887 la mencionada comisión

⁹ *Revista Chilena de Higiene*, Tomo 1, N° 3, págs. 468-469.

¹⁰ *Boletín de Leyes y Decretos*, Santiago, 1886. Citado en Illanes, M.A. (1993), *op. cit.*, pág. 66.

tomó el nombre de Junta General de Salubridad, con sedes locales en ciudades y provincias. Estas juntas estuvieron constituidas por el Gobernador o Intendente, por el Primer Alcalde de la Municipalidad, por el Presidente de la Junta de Beneficencia, por el Director del Cuerpo de Bomberos, por el médico de la ciudad y por un sacerdote¹¹.

En 1888 se dictó un Acuerdo Municipal de la ciudad de Santiago, llamado "Reglamento para construcción de conventillos y habitaciones de obreros", el que constituía un nuevo esfuerzo por normar la vivienda obrera y su salubridad. Dicho reglamento se refería extensamente a las características técnicas que debían tener las habitaciones para obreros, regulando el nivel de los pisos, los cimientos de las murallas, la calidad de las paredes, tabiques y la techumbre. Además se establecían las dimensiones mínimas de las habitaciones, las que estaban orientadas a paliar el hacinamiento. El documento mencionado describe de la siguiente manera los volúmenes necesarios para la habitación:

"Art. 9º. La superficie de cada una de las piezas será de veinte metros cuadrados (20 m²), por lo menos; cuando hubiere departamento de dos o más piezas, la principal deberá tener la superficie indicada, consultándose en todas un volumen *mínimum* de veinte metros cúbicos por cada habitante. El alto claro de las piezas deberá ser de cuatro metros (4 m), a lo menos"¹².

La Municipalidad de Santiago continuó con su preocupación al respecto. En 1899 promulgó un reglamento para la construcción de conventillos, concebidos según esa normativa como "la propiedad destinada a arrendamiento por piezas o por secciones, a la gente proletaria, y que en varias piezas o cuerpos de edificios arrendados a distintas personas que tengan patio o zaguán común"¹³. La influencia de las opiniones higienistas sobre las determinaciones legales es claramente perceptible en uno de los puntos considerados por este reglamento. Allí se señalaba que:

"el terreno que se destine a esas habitaciones debe ser seco, limpio y no estar expuesto a desbordes e inundaciones; lugares que hayan recibido basuras o desperdicios infectos, no podrán ser utilizados sin que previamente se extraigan esos materiales y terraplenes con cascajo o tierra limpia"¹⁴.

La Junta General de Beneficencia, anteriormente mencionada, derivó en 1892 en el Consejo Superior de Higiene Pública, que posteriormente sería incorporado como ente consultivo del Consejo Superior de Habitaciones Obreras,

¹¹ *Ibidem*, pág. 68.

¹² *Revista Chilena de Higiene*, Tomo I, Nº 3, págs. 471-472.

¹³ Isabel Torres, "Los conventillos de Santiago", en *Cuadernos de Historia* Nº 6, 1986, (1986), págs. 77 y 78.

¹⁴ *Ibidem*.

que se formaría a partir de la Ley de Habitaciones Obreras de 1906. A pesar de la notable evolución de la legislación sanitaria, los higienistas se mostraban todavía disconformes, aun cuando valoraran su aprobación, debido a que representaba "una conquista preciosa para la salubridad pública"¹⁵.

En lo que respecta a la construcción de viviendas obreras, cabe destacar que entre 1883 y 1906 se presentaron al menos 7 iniciativas para legislar acerca de una ley de casas baratas en el Congreso¹⁶. En 1883 se presentó por primera vez a la Cámara de Diputados un proyecto de ley tendiente a reglamentar la construcción de barrios pobres, "pero debido a la poca importancia que se le atribuía a la habitación, el proyecto no fue aprobado"¹⁷. Posteriormente, en 1888 se discutió en la misma instancia autorizar al Presidente de la República para otorgar garantías de intereses hasta de un seis por ciento a las empresas que construyeran barrios para obreros de acuerdo con los planos y presupuestos aprobados por el Ejecutivo. Se daría, a su vez, garantía a un capital máximo determinado, que se concedería por propuesta pública, siendo preferenciales aquellas empresas que cobraran menor alquiler y que dieran mayores facilidades a los obreros para adquirir su casa, mediante el pago de una amortización anual.

De la descripción efectuada, resaltaba el volumen no despreciable de reglamentos aprobados, en su gran mayoría destinados a fortalecer la acción de los poderes locales en materia de higiene. Estas reglas estuvieron vinculadas casi en su mayoría a la acción fiscalizadora de las municipalidades e instituciones sanitarias. Por otra parte, dentro de las iniciativas que se quedaron en el camino se destacaban aquellas que buscaban convertir al Estado en promotor de viviendas baratas, función que era en esos tiempos propia de los privados.

Con respecto al tema de la vivienda, Federico Puga Borne, uno de los higienistas mejor considerados en el Chile decimonónico, planteaba las condiciones generales que a su juicio deberían presentar las viviendas para alcanzar un óptimo nivel higiénico:

"El ideal de la habitación sería una construcción que sustrajera al individuo, la familia y la sociedad a la acción de las propiedades físicas de la atmósfera en la medida conveniente y no más que en esta medida; al mismo tiempo que permitiera a los habitantes gozar de la integridad perfecta de las propiedades químicas y biológicas del aire. Toda la higiene de la habitación está en hallar los medios de satisfacer a esta doble exigencia"¹⁸.

Asimismo, sus consideraciones también se orientaban hacia la elección del suelo, su altitud y humedad, entregando numerosas sugerencias para los terrenos pantanosos, arcillosos, arenosos o con una cantidad excesiva de agua. Se refería también a la vecindad de las habitaciones, su adecuada construcción, ventilación,

¹⁵ Puga Borne, F. (1894), *Revista Chilena de Higiene*, Tomo 1, Nº 1, Santiago, pág. 5.

¹⁶ Arellano, J. (1985), *Las políticas sociales en Chile: Breve revisión histórica*, Santiago, pág. 23.

¹⁷ Montaner, E. (1925), *Algunas consideraciones sobre el problema de la vivienda*, Santiago, pág. 43.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 224.

calefacción, refrigeración, alumbrado y principalmente a la importancia del aseo, "condición indispensable para la salubridad de la morada". Esta práctica consistía simplemente en "el alejamiento de las sustancias orgánicas muertas susceptibles de experimentar fermentaciones"¹⁹.

La higiene, su enseñanza, aplicación e inspección, eran absolutamente imprescindibles para una sociedad que crecía en forma acelerada. En este sentido, era totalmente adecuada la afirmación de que el rol de la higiene se presentaba "como una obra de salvación pública"²⁰.

La preocupación por los niveles de mortalidad que exhibía la ciudad de Santiago eran más que razonables. Sus índices, según cálculos de la época, eran considerablemente superiores a los que se presentaban en las ciudades de países con mayor grado de desarrollo, e incluso superaban largamente a los de otros países sudamericanos, como Uruguay y Brasil, lo que causaba profunda inquietud entre los círculos higienistas.

Los higienistas no sólo apelaban a la creación y posterior aplicación de una adecuada legislación en materia de salubridad pública, sino que además se manifestaban proclives a participar del debate en torno a la planificación urbana de la ciudad, la determinación de sus límites y posibilidades de desarrollo armónico. Sólo así se comprenden los conceptos emitidos por Murillo, para quien, ante la lamentable realidad puesta de manifiesto por las cifras, se hacía necesaria:

1º. La indisputable conveniencia de señalar límites precisos y discrecionales a la ciudad de Santiago en conformidad a su amplio desarrollo y a su verdadero organismo plástico.

2º. La urgencia de las medidas de salubridad recomendadas en el texto del trabajo de que me ocupo y el perfeccionamiento de sus servicios de higiene"²¹.

Por representar palabras casi proféticas y de una profunda agudeza intelectual para captar los problemas que la urbe presentaba, y que no sólo se referían a temas relacionados con la salubridad, conviene citar el resto de las apreciaciones del Dr. Murillo:

"Para conseguir la primera están ahí la Facultad de Medicina y el Consejo Superior de Higiene, que deben tomar la iniciativa porque lo que vamos a solicitar no es la fijación de límites con objetos administrativos, sino únicamente bajo el punto de vista demográfico para el estudio de los problemas que exige y que impone una gran ciudad. Es indispensable ser previsores y debemos pensar, en consecuencia, en las futuras necesidades y servicios que habrá menester este centro urbano llamado a un gran crecimiento.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 259.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

Para lo segundo están los centros de estudio, las autoridades generales del país, los fondos públicos, los intereses particulares mismos puestos en juego por el impuesto bochornoso que pagamos por nuestra incuria; la vista palpitante de la llaga que sangra y que transforma en polvo miserable el anhelado fruto de nuestras mujeres, la carne sonrosada de nuestros hijos. Que hay que gastar millones, que se gasten; que habrá que crear nuevos servicios, que se les instituya; que habrá que abandonar antiguas obras, que se abandonen; que habrá de imponerse nuevos impuestos, que se impongan. Esos impuestos, esos servicios, esos millones gastados llevarán el consuelo a nuestros hogares; será la salvación de muchas víctimas, prevendrá nuevas lágrimas, detendrán nuestra bochornosa corriente mortuoria y acrecentará nuestra población disminuida por la incuria y por el vicio. El impuesto que da la vida, el gasto que ahorra las paladas del sepulturero y contribuye a dar ciudadanos a la patria, será siempre un impuesto barato, un gasto que no debe economizarse, un dinero bien gastado”²².

Las líneas reseñadas muestran en su real magnitud la importancia que los temas relativos a la salubridad, comprendidos en último término como indispensables para la preservación de la vida humana, tenían en el pensamiento de los higienistas.

La preocupación por impulsar políticas de salubridad cruzaba, por lo tanto, a los actores involucrados: por parte de los higienistas, preocupados por un correcto desarrollo de la política sanitaria, tendiente a mejorar los índices de salubridad; por parte del Estado, inquieto por el problema social que representaba la baja calidad de vida de los obreros que habitaban precarias e insalubres habitaciones, y también por el retroceso que con ello tenía la proyectada necesidad de crecimiento de la producción nacional; por parte de la elite, que veía en los proyectos de regulación sanitaria un necesario esfuerzo para “civilizar” la barbarie de los arrabales; y finalmente por los propios sectores populares, que pretendían habitar viviendas dignas, lejanas de la insalubridad.

Entre los principales difusores del proyecto higienista durante la primera década del siglo XX, destacó el trabajo llevado a cabo por el arquitecto Ricardo Larraín Bravo. Si bien él fue un activo profesional dedicado a la construcción de poblaciones obreras y viviendas higiénicas, su labor no se detuvo únicamente en esta práctica. Sus preocupaciones intelectuales lo llevaron a preparar un documento dedicado a explicar extensamente los beneficios que se obtendrían al adoptarse las recomendaciones de la higiene. Las más de tres mil páginas que publicó entre 1909 y 1910 en su libro *La higiene aplicada en las construcciones* deben considerarse como el más acabado documento y el principal aporte del higienismo en el desarrollo urbano chileno²³.

²² *Ibidem*, págs. 44-45.

²³ Ver Larraín Bravo, Ricardo, *La higiene aplicada en las construcciones*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1909-1910 (3 vols.).

Preocupado por cuestiones tales como la red de alcantarillados en Santiago, el sistema constructivo, los beneficios del clima, la disposición de los terrenos, la distribución interior de las viviendas e incluso el comportamiento de sus ocupantes, Larraín Bravo proponía las soluciones que el Estado debía tomar para aplacar los males que traía a la población la situación sanitaria de las ciudades chilenas. Poniendo en comparación a Santiago y su legislación con la que se presenciaba en otras latitudes (las comparaciones eran generalmente con Europa occidental), el arquitecto no demoraba en declarar públicamente las deficiencias locales. Su trabajo, sin duda, significó una contribución enorme en la comprensión de que el problema de la higiene pública no sólo concernía a médicos y autoridades, sino que a toda la sociedad.

3. DE LA CARIDAD CRISTIANA AL CATOLICISMO SOCIAL

Al finalizar el siglo XIX y como había sido tradicional, la Iglesia había desarrollado una labor de caridad hacia los sectores más necesitados de la sociedad, sin embargo, estas estructuras eran superadas por las dimensiones que habían adquirido las desigualdades sociales²⁴. La caridad católica se veía sobrepasada y la Iglesia debía dar algún tipo de respuesta a lo que ya a fines de siglo se había transformado en la "Cuestión Social". El Manifiesto comunista de Karl Marx, en 1848, se presentaba como una primera solución alternativa ante el liberalismo económico, teniendo una importante acogida durante el siglo XIX entre el proletariado europeo. Si bien la caridad católica tendió a expandirse para dar acogida a las crecientes necesidades, la primera reacción oficial de la Iglesia no priorizaba la solución de estos problemas, sino que asumía una postura contestataria, centrándose en una crítica hacia las nuevas tendencias anticristianas, cuestionando al liberalismo por haber destruido el orden social tradicional, y a las corrientes socialistas y anarquistas por fomentar la lucha de clases²⁵.

La reacción de la Iglesia Católica frente a las profundas dificultades sociales y su capacidad de elaborar una respuesta concreta para contrarrestar estos problemas, eran circunstancias que formaban parte de un proceso iniciado por un puñado de católicos, en su mayor parte laicos pertenecientes a la elite social, quienes tuvieron como referente inmediato la experiencia europea frente a la "cuestión social". Abdón Cifuentes, político conservador, fundador de varias escuelas católicas y miembro de la Sociedad de San Vicente de Paul, es sin duda uno de los pioneros de la acción social católica en Chile. Junto con el sacerdote Ramón Ángel Jara, quien en 1894 fundaría La Unión Social de Orden y Trabajo de Valparaíso, crean la *Asociación Católica de Obreros*²⁶. Esta institución tenía por

²⁴ Krebs, Ricardo, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, Santiago: Ediciones Universidad Católica, 2002, pág. 294.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pág. 295.

objeto "la moralización, instrucción y unión de los obreros católicos"²⁷ para lo cual la asociación contaría de Círculos de obreros donde se buscaba el progreso y recreación del obrero, además de la protección y cultivo de la vida religiosa²⁸. Más tarde, en 1883, una nueva iniciativa buscaba proteger a las clases subalternas e incorporarlas a una estructura católica. La *Sociedad de Obreros de San José* es fundada en 1883 por Hilario Fernández, Domingo Fernández Concha y la iniciativa del alto clero²⁹.

En 1884, año de gran movimiento y enormes dificultades para la Iglesia Católica por la aprobación del matrimonio civil y posterior creación del Registro Civil, se realizó la primera asamblea de La Unión Católica, institución fundada en 1883. Varios testimonios de católicos involucrados en las obras de caridad que mantenía la Iglesia, se referían a la creación de La Unión Católica como el punto de partida de gran parte del accionar de la Iglesia frente a la nueva realidad social. Sin embargo, en sus inicios esta entidad contemplaba con recelo la acción del gobierno y los poderes del Estado. En el discurso inaugural de la primera asamblea, el obispo Larraín Gandarillas daba a conocer las motivaciones que impulsaban esta obra:

"El corazón del sacerdote, fatigado, entristecido, después de contemplar las ruinas morales que cubren el suelo de la patria respira y se ensancha con el pensamiento de que esta hermosa reunión simboliza las consoladoras esperanzas de la restauración del reinado de Jesucristo en las almas, en el hogar doméstico, en la educación de la juventud, en las costumbres, en las instituciones públicas y en las leyes"³⁰.

Carlos Casanueva O., en un tono más agresivo, explicaba la necesidad de "apercibirse para la guerra", de la "aparición de los valientes soldados", refiriéndose a Walker Martínez, Abdón Cifuentes, Rafael Gumucio, entre otros; todos reunidos bajo La Unión Católica. Sólo después de esta primera asamblea habría tomado su rumbo verdaderamente católico el Partido Conservador, se creaba el Estandarte Católico, y diarios católicos como *El Independiente*, *El Chileno* y *La Unión de Valparaíso*, escuelas, bancos y los primeros círculos de obreros³¹. Si bien es aventurado suponer que todas estas obras hayan sido consecuencia directa de la Unión Católica, sí se puede afirmar que esta organización fue fundada por la necesidad de la Iglesia de dar una respuesta que reflejara el cambio en la modalidad de acción a seguir por el clero y los laicos católicos más activos para evitar que la Iglesia continuara debilitándose.

²⁷ Artículo 1º de los estatutos de la Asociación Católica de Obreros, en Silva V., Fernando, "Notas sobre el pensamiento social católico a fines del siglo XIX" en *Historia*, N° 4, 1965, pág. 245.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Salinas, Maximiliano, *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*, Santiago: Rehue, 1987, pág. 202.

³⁰ Unión Católica de Chile, *Primera asamblea nacional. Celebrada en Concepción los días 14 y 15 de abril de 1917. Narración de las fiestas. Los discursos. Las conclusiones. Las adhesiones*, Santiago: Imprenta Chile, 1917, pág. 12.

³¹ Casanueva, Carlos, *op. cit.*, pág. 8.

Otra institución que jugó un papel de importancia en el impulso y difusión de esta nueva forma de pensamiento y acción entre los católicos, fue la Sociedad de San Vicente de Paul. Fundada en 1852 por el Obispo Hipólito Salas, el Presbítero Joaquín Larraín Gandarillas y un grupo de laicos católicos, el objetivo de esta sociedad apuntaba a desarrollar diversas obras de caridad, siendo la principal la visita a las familias pobres³². Estas visitas periódicas estaban a cargo de las diversas conferencias que conformaban la sociedad, las cuales debían focalizar su obra de caridad, para lo que se les asignaba un distrito y población determinada³³. Además de la labor de las conferencias, la otra obra importante de la Sociedad de San Vicente de Paul durante los primeros años de existencia fue la Casa de Talleres, que buscaba instruir a los niños y jóvenes desamparados en el trabajo artesanal (carpintería, zapatería)³⁴.

En 1888 asume el cargo de Presidente General de Chile de las Conferencias de San Vicente de Paul, Francisco de Borja Echeverría³⁵. Durante su vida llevó a cabo una extendida labor por el mejoramiento de las condiciones materiales y morales de los grupos marginados de la sociedad, en especial de las familias obreras. Uno de los más importantes aportes es el que realizó en el ámbito de la conformación y fundación de nuevas instituciones de beneficencia. Los Patronatos, institución que tenía por objetivo hacer de puente entre la escuela y los círculos de obreros, fueron organizados en 1890 por Echeverría, quien los había conocido en Europa³⁶.

El Patronato de Santa Filomena, fundado en 1890 bajo la dirección de la Sociedad de San Vicente de Paul, debía vincularse con el Círculo de Obreros de Santo Domingo y con la escuela primaria de la calle Hermanos donada por el Arzobispo Mariano Casanova. La primera obra que se llevaría a cabo en este Patronato, dirigido por los Sres. Domingo Cañas y Francisco de B. Echeverría, era el Patronato Dominical, donde jóvenes del Colegio San Ignacio atenderían a los niños de las familias obreras, todos los domingos³⁷. En 1891, el Patronato de Santa Filomena ampliaría su labor de caridad incorporando las visitas a

³² Sociedad de San Vicente de Paul, *Estatutos y Reglamentos de la Sociedad de San Vicente de Paul con las notas aclaratorias publicadas el 21 de noviembre de 1853 y varios anexos*, Imprenta de la Casa de Talleres de San Vicente de Paul, Santiago de Chile, 1914, pág. 41.

³³ *Ibid.*, pág. 43.

³⁴ Sociedad de San Vicente de Paul, *Memoria correspondiente a los trabajos de la Sociedad durante el año 1890*, Santiago: Imprenta Barcelona, 1892, pág. 11.

³⁵ Pese a que existen escasos antecedentes sobre su vida y obra, aquellos que escriben reconocen en él a un hombre de gran importancia en la difusión del pensamiento social cristiano y activa participación en todo tipo de obras de caridad. En el Congreso eucarístico de 1904 se le dio el título de *Maestro y apóstol de las ideas sociales en nuestro país*. Mayor información sobre su vida se puede encontrar en "Don Francisco de Borja Echeverría", Anuario de la Universidad Católica, tomo IV, 1904, págs. 295-299; Silva V., Fernando, *op. cit.*; Revista Católica, tomo 7, 1904, pág. 337; Duchens B., Myriam, Europeos para Chile: la reactivación de la política de colonización y el trabajo de los agentes generales en Europa, 1881-1886, Tesis de Licenciatura, PUC, Santiago, 1995.

³⁶ Casanueva, Carlos, *op. cit.*, págs. 8-10.

³⁷ *Ibid.*, pág. 13.

domicilios y, luego, durante los años siguientes la institución adquiriría dimensiones considerables, extendiendo su acción a mayor cantidad de personas, e incorporando nuevos objetivos a la obra.

También en 1891, la jerarquía eclesiástica, por medio de la Encíclica *Rerum Novarum*, hacía de la doctrina social de la Iglesia la postura oficial que debían sostener los eclesiásticos y laicos católicos frente a los graves problemas sociales. No es posible justificar la aparición de *Rerum Novarum* argumentando exclusivamente motivos políticos, sociales o religiosos. Ante una realidad compleja y en muchos aspectos contradictoria como la que se vivía en aquella época, era esperable que las motivaciones también conservaran algo de esta dualidad y aparente incoherencia. En este sentido, *Rerum Novarum* fue tanto la decisión de afrontar el problema de las deficientes condiciones de vida del proletariado, como la necesidad de combatir y extirpar todo brote de socialismo o anarquismo, o de definir cuáles eran los límites y obligaciones que le competían al Estado y a la Iglesia Católica respecto de estas materias.

En lo que respecta a cuanto existía de combate al socialismo en la encíclica de León XIII, sin duda se trataba de uno de los pilares sobre los cuales se sustentaba esta nueva doctrina de la Iglesia. La estructura del documento era clarificadora en este sentido. Luego de comenzar con una extensa crítica al "remedio proclamado por el socialismo"³⁸, en donde se declaraba lo perjudicial que era en todo orden de cosas, para el obrero y la sociedad en general, inmediatamente el título que seguía era la "Solución propuesta por la Iglesia"³⁹, desde donde se desarrolla la encíclica propiamente tal. El documento continuaba distinguiendo entre los remedios divinos y los remedios humanos que se debían seguir para alcanzar esta solución que planteaba la Iglesia. Mientras que los remedios divinos debían buscarse en el Evangelio y la piedad religiosa, era a través de los "remedios humanos" donde León XIII manifestaba en forma práctica lo que le competía a cada cual en la superación de este problema. En tanto que el Estado debía promover el bienestar material y moral del obrero, y el respeto a la propiedad, la iniciativa privada debía por su parte incentivar la formación de asociaciones e instituciones integradas por obreros o en beneficio de éstos, además de cuidar el ingreso y avance de las ideas socialistas que fácilmente fructificarían en estas agrupaciones. Finalmente, *Rerum Novarum*, en sus conclusiones, insistía en que la base para desarrollar con éxito esta respuesta de la Iglesia Católica ante la Cuestión obrera, se fundaba primeramente sobre la caridad cristiana⁴⁰.

En septiembre de 1891, cuatro meses después de su promulgación en el Vaticano, la Encíclica *Rerum Novarum* era publicada y difundida en Chile por el Arzobispo Mariano Casanova. En una pastoral del 18 de septiembre, cuando el

³⁸ León XIII, "Rerum Novarum", en: Encíclicas Sociales. *Rerum Novarum*, León XIII. Quadragesimo Anno, Pío XI. Santiago: Ediciones Paulinas, pág. 10.

³⁹ *Ibid.*, pág. 22.

⁴⁰ *Ibid.*

país se encontraba en un momento crítico de la guerra civil, el Arzobispo fomentaba la divulgación de la encíclica, refiriéndose a ella de la siguiente forma:

“Sus enseñanzas llegan a nosotros en hora oportuna, en la hora de nuestra reorganización política y regeneración social. Hace ya tiempo que notan en Chile manifestaciones socialistas que revelan la existencia de gérmenes malsanos en el seno de nuestro pueblo”⁴¹.

Luego advertía que el documento papal era enfático en este sentido señalando que el socialismo, al promover la igualdad de condiciones y riquezas, “contraria a la naturaleza y a las disposiciones de la Providencia (...) amenaza destruir el fundamento mismo de la sociedad humana”⁴². Para combatir estos males que se acercan amenazantes, el Arzobispo hace un llamado a los chilenos a emprender todo cuanto pudiera favorecer y mejorar la desprovista situación del proletariado. En esta tarea se le debía dar un lugar preferente a la “fundación de asociaciones de servicios mutuos, los protectorados y patronatos y otras análogas instituciones”, mientras que al Estado pedía no estorbar la formación de estas asociaciones⁴³.

¿Cuál fue el impacto verdadero que la Encíclica *Rerum Novarum* tuvo en Chile? Según Ricardo Krebs, en un comienzo habría tenido una débil acogida y hasta un momentáneo rechazo en los sectores más conservadores. Sin embargo, esta situación habría ido cambiando con el tiempo, contribuyendo a que la Iglesia Católica asumiera una nueva postura frente a los problemas sociales⁴⁴. Desde una mirada más a largo plazo, Walter Hanisch, luego de un acucioso estudio de fuentes, abarcando los cuarenta años siguientes a la encíclica, recalca la influencia que tuvo *Rerum Novarum* en el pensamiento y obra de eclesiásticos y laicos católicos frente a la cuestión obrera.

“(...) por doquier surgió una literatura totalmente nueva que, tanto en obras científicas como en folletos o artículos programáticos, desarrollaba y apuraba la abundancia de ideas y palabras del Papa para la solución del problema social. Para la ejecución de su programa surgieron infinidad de asociaciones, congresos y movimientos (...)”⁴⁵.

⁴¹ Obras Pastorales del Istmo. y rmo. Señor Dr. Don Mariano Casanova, Arzobispo de Santiago de Chile, Friburgo de Brisgovia, B. Herder, 1901, pág. 222.

⁴² *Ibid.* pág. 210.

⁴³ *Ibid.*, págs. 213-214.

⁴⁴ Krebs, Ricardo, *op. cit.*, pág. 295.

⁴⁵ Hanisch E., Walter, “La Encíclica *Rerum Novarum* y cuarenta años de su influencia en Chile 1892-1932”, en: Anuario de Historia de la Iglesia en Chile, Seminario Pontificio Mayor, Vol. 9, 1991, pág. 67.

El autor, cronológicamente (año por año), va dando cuenta de la literatura sobre el tema y las principales obras sociales emprendidas por católicos. De clara estructura empirista, esta obra es de gran utilidad como referencia sobre la literatura chilena relacionada a la doctrina social de la Iglesia.

Si bien antes de la promulgación de la encíclica ya existía un grupo de católicos que había desarrollado una importante labor en ayuda de los sectores más postergados, luego de *Rerum Novarum* la Iglesia oficializó estas ideas y las alzó como banderas de lucha no sólo contra la desesperada condición de vida que llevaba el proletariado urbano, sino también contra el avance de corrientes socialistas y anarquistas. Desde este punto de vista se comprende la evaluación planteada por Fernando Silva, quien desestima el carácter novedoso que pudo haber tenido la encíclica en Chile, afirmando que entre los católicos más activos estas ideas ya circulaban desde hace algunos años⁴⁶.

Uno de los espacios más importantes de difusión del pensamiento social católico en la década de 1890 fue la Universidad Católica de Chile. La cátedra de Economía Política de la Escuela de Derecho fue, por más de treinta años, un significativo lugar de divulgación de la doctrina social de la Iglesia entre la elite capitalina. Francisco de Borja Echeverría, profesor del curso durante los primeros 10 años, fue quien, luego de viajar a Europa en 1890 y dedicarse al estudio de las cuestiones obreras, asumió la cátedra en 1891, cambiando radicalmente la orientación de sus materias. Lo que originalmente era un curso dirigido al análisis de las riquezas públicas, se transforma en una clase enfocada hacia el cuidado de los intereses de las clases populares. Esta nueva orientación marcaría las preocupaciones de las primeras generaciones de estudiantes, algunos de los cuales, como Juan Enrique Concha y Vicente Echeverría, llegarían a destacarse entre los más activos dirigentes del movimiento social católico en las décadas siguientes⁴⁷. Desde 1901, Juan Enrique Concha se haría cargo de este curso, desde donde continuaría y profundizaría la labor desempeñada por Echeverría⁴⁸.

A medida que los católicos comenzaban a involucrarse en los problemas sociales, ya fuese a través de obras de beneficencia, por medio de asociaciones obreras, o bien a modo de estudio de la realidad social, surgieron inquietudes que motivaron la definición de nuevos objetivos o la profundización de los anteriores. Una de las materias que desde la década de 1890 adquirió gran relevancia, fue el tema de las habitaciones obreras. La proliferación de conventillos, ranchos y cuartos redondos había sido un fenómeno común al siglo XIX, siendo el conventillo la vivienda más representativa de los pobres a fines de siglo⁴⁹. Las deficientes condiciones higiénicas de estas viviendas, el hacinamiento, la mala calidad de las construcciones y terrenos, se habían vuelto materia de preocupación y debate entre la clase dirigente del país.

⁴⁶ Silva V., Fernando, *op. cit.*, pág. 249.

⁴⁷ Un análisis de las memorias de ambos estudiantes y su importancia en relación al pensamiento social de la época se puede encontrar en Silva V., Fernando, *op. cit.*

⁴⁸ Las materias estudiadas en este curso se pueden encontrar en Concha, Juan Enrique, *Conferencias sobre Economía Social. Dictadas en la Universidad Católica de Santiago de Chile*, Santiago: Imprenta Chile, 1918.

⁴⁹ Hidalgo Dattwyler, Rodrigo, "Higienismo, beneficencia católica y vivienda obrera en Chile a finales del siglo XIX", en: *Estudios Ibero-Americanos*, Porto Alegre: PUCRS, v: XXVIII, Nº 1, junio 2002, pág. 69.

Simultáneamente a la aparición de la Encíclica *Rerum Novarum* la fundación de la Institución León XIII en 1891 constituyó la primera entidad dedicada a la construcción de casas para obreros. Ese año, Melchor Concha y Toro, con el objeto de mejorar las condiciones de habitación de los sectores más pobres, presentó los estatutos de la futura institución de manera de obtener la personería jurídica. La finalidad de la institución era la construcción de casas para obreros que serían arrendadas a un precio inferior al normal y con la posibilidad de compra al cabo de algunos años⁵⁰. Se trataba de la primera respuesta de la beneficencia católica frente al problema de las habitaciones obreras. El éxito de esta Institución, que llegaría finalmente a construir más de 150 casas, una iglesia, una escuela, un salón de reuniones y un mausoleo⁵¹, incentivó, por una parte, la fundación de nuevas instituciones dedicadas a este fin, y por otra, la inclusión de este objetivo en las labores llevadas a cabo por otras instituciones de beneficencia ya formadas. Entre las primeras se encontraban la Institución Sofía Concha, la Sociedad de Instrucción y Habitaciones para Obreros y la Institución de Habitaciones para Pobres de la Sociedad de San Vicente de Paul. Entre las fundaciones ya existentes que comenzaron a construir se encontraba el Patronato de Santa Filomena, el Patronato de San Isidro, La Unión Social de Orden y Trabajo, La Unión Nacional y varias Conferencias de San Vicente de Paul.

La gran cantidad de instituciones que volcaron sus esfuerzos para mejorar el problema de la habitación obrera, no sólo era un reflejo de la magnitud del problema, sino que también de la importancia que éste había adquirido en los planes de la beneficencia católica. Por otra parte, estas obras financiadas por los primeros "católicos sociales" se transformarían en un importante antecedente para la posterior acción estatal en la resolución del problema habitacional de la clase proletaria.

En los estatutos de la Institución León XIII se comprometía el trabajo dedicado hacia la formación de una población para obreros católicos ubicada en el margen norte del río Mapocho. Situada a los pies del cerro San Cristóbal, en uno de los sectores más altos de la ciudad, la población León XIII facilitaría a sus habitantes la obtención de "aire puro i aguas limpias, elementos de vida i de salud que no siempre se encuentran en la capital"⁵².

Las casas de la "Institución León XIII" estaban destinadas a albergar a obreros casados, morales y religiosos, quienes podrían hacerse propietarios al cabo de 10 o 15 años de pagos mensuales. Esa condición de morador-propietario resulta muy interesante de destacar, pues con ello se combatía la usura que normalmente se realizaba con el pago de alquileres en los conventillos, que

⁵⁰ Institución León XIII. *Vigésimo aniversario de su fundación*, Santiago: Talleres de la Empresa Zig-Zag, 1912, págs. 9-10.

⁵¹ "Institución León XIII", en *Revista Católica*, 17 de agosto de 1912, tomo XXIII, año 13, Nº 265, pág. 297.

⁵² Juan Enrique Concha, "La Institución León XIII, su objeto i su desarrollo. Memoria del Secretario del Consejo", en Pérez Canto, Julio, *op. cit.*, págs. 213-229.

significaba un lucrativo negocio para los propietarios y una completa dependencia para el inquilino. Aunque la segregación religiosa impuesta a los postulantes de las viviendas impedía un acceso libre a la población, pocas personas fueron expulsadas de la Institución por no cumplir con sus obligaciones morales. En 1898, cuatro años después de la inauguración de las primeras casas, de las 27 familias que originalmente se habían asentado, "solo una fue despedida porque su jefe vivía de un modo inconveniente i no quiso sujetarse a lo exigido por el Consejo"⁵³.

La mala habitación de la población más pobre no constituía un factor más entre los que conformaban la amplia gama de problemas sociales que estos grupos debían vivir. El estudio de estas dificultades permitió situar las precarias condiciones del habitar como la causa de otros males. Por ello, su solución se convirtió en una necesidad de primer orden:

"Las conferencias [de San Vicente de Paul], que se proponen como último fin la moralización de las familias visitadas, han visto experimentalmente que el factor principal que se opone a su obra es la habitación, y por eso trabaja y estimula a todas las conferencias particulares para que cada una de ellas construya un cité, donde puedan albergarse los pobres protegidos"⁵⁴.

Lo que durante los primeros años del siglo XX era reconocido por la mayoría de los sectores dirigentes como un requerimiento de primera necesidad para solucionar los graves problemas sociales existentes, ya había sido anunciado al finalizar el siglo anterior. Julio Pérez Canto, por ejemplo, señalaba en forma concluyente que el bienestar o desgracia de la condición de un pueblo dependían de la forma de habitación⁵⁵. Por otra parte, en una memoria de grado en Leyes y Ciencias Políticas titulada *Las habitaciones Obreras*, el autor se refería a la influencia moral de la habitación "en la constitución de la familia, en la educación i en las costumbres"⁵⁶, motivo por el cual consideraba a la habitación como "el medio más poderoso para educar y mejorar a la clase obrera, para elevar el nivel de la familia y hacer de sus miembros elementos sanos y útiles a la sociedad"⁵⁷.

Las analogías entre el mejoramiento material y los beneficios morales que tendría la buena habitación se encontraban, de manera consciente y elaborada, en el pensamiento de quien diera forma a la primera Institución que entregaría casas a obreros. Melchor Concha y Toro, en la solicitud que hacía al Presidente

⁵³ *Ibid.*, pág. 222.

⁵⁴ "Conferencias de San Vicente de Paul", Revista Católica, 4 de enero de 1913, tomo XXIV, año 14, N° 274, págs. 58-60.

⁵⁵ Pérez Canto, Julio, *Las habitaciones para obreros*, Santiago: Imprenta y Librería Ercilla, 1898, pág. 214.

⁵⁶ Aragón, Ernesto, "Las habitaciones para obreros", Memoria de prueba para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Leyes y Ciencias Políticas, Santiago: Imprenta Cervantes, 1900, pág. 11.

⁵⁷ *Ibid.*

de la República para fundar la institución se refería a la obra de la siguiente forma:

“El construir y donar casas a los obreros será, en todo caso, una obra de beneficencia; pero mayor será el bien que se haga a las clases desvalidas si, juntamente con satisfacer sus necesidades materiales, se consigue curar sus dolencias morales”⁵⁸.

En la medida en que las condiciones de habitación dejaban de ser una necesidad material o meramente física, transformándose en un asunto con implicancias morales sobre la población, y por lo tanto con clara influencia sobre el modo de pensar y actuar de la gente, sólo entonces era posible concebir el gran revuelo que alcanzaría este problema entre los sectores más influyentes del país durante la primera década del siglo XX, que tuvo como uno de sus principales hitos, la Ley de Habitaciones Obreras de 1906.

Entre las muchas implicancias que podía tener para una familia poseer una habitación que cumpliera con los requisitos mínimos, existía una que era particularmente interesante y que guardaba relación con el tema de la propiedad privada y el combate a las doctrinas socialistas. La Encíclica *Rerum Novarum* era especialmente enfática en señalar, en contestación a las ideas socialistas, que “la propiedad privada es claramente conforme a la naturaleza”⁵⁹, pues antes de que se crease el Estado existía el hombre, quien había recibido de la naturaleza el derecho de cuidar de su vida y de su cuerpo. Si bien no hay en toda la encíclica referencia alguna al tema de las habitaciones obreras en particular, sí existen alusiones respecto a la importancia y necesidad de reforzar el valor social que tenía la propiedad privada, en especial entre aquellos que poseían menos bienes:

“Es menester, pues, trasladar al hombre, como cabeza de familia, aquel derecho de propiedad (...) deba el padre de familia defender, alimentar, y, con todo género de cuidados, atender a los hijos que engendró (...) esto no lo puede hacer sino poseyendo bienes útiles, que pueda en herencia transmitir a sus hijos”⁶⁰.

Juan Enrique Concha S., Secretario del Consejo de la Institución León XIII, en una de las memorias de esta obra, se refería al problema del socialismo, tildándolo de “doctrina criminal que hoy invade el mundo”, llegando también a nuestro país, donde sus propagadores intentaban “introducir en nuestros obreros todos sus nefandos proyectos de sangre y de fuego”⁶¹. Más adelante, refiriéndose a la Institución señalaba:

⁵⁸ Institución León XIII, *op. cit.*, pág. 5.

⁵⁹ León XIII, *op. cit.*, pág. 15.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 18.

⁶¹ Pérez C., *op. cit.*, pág. 217.

"(...) si los socialistas pretenden conquistarse a los obreros diciéndoles ¿queréis ser propietarios? pues vamos a la revolución social a quitar la propiedad a los que la tienen, para repartírnosla entre nosotros, de seguro que no encontrarían adeptos en esta institución donde, junto con haber jente respetuosa del derecho ajeno, habrá muchas familias que ya son propietarias i que saben que tienen que perder el esfuerzo de muchos años, la tranquilidad de toda una vida si caen en la red de esos hombres corrompidos"⁶².

Por medio de estas palabras, Juan Enrique Concha declaraba que la transformación del obrero en propietario era un efectivo mecanismo para mantener alejada a las doctrinas socialistas. Al obtener una casa mediante la perseverancia en el trabajo y el ahorro, el obrero valoraría lo que con tanto esfuerzo había logrado, y por tanto rechazaría a quienes pudieran poner en riesgo aquello que ya les pertenecía. En resumen, se afirmaba que la promoción de la propiedad privada en el proletariado podía ser un eficiente dispositivo de combate frente al socialismo. De esta manera, la construcción de casas de la beneficencia católica se vislumbraba como una obra de grandes beneficios, puesto que no sólo era la solución de una necesidad material, o la base para cualquier otra forma de beneficencia, sino que también podía desincentivar los impulsos socialistas, atacando el problema desde la raíz: en la familia y el hogar.

Alrededor de quince años más tarde, con motivo de la inauguración de 43 nuevas casas de la Institución León XIII, el Intendente de Santiago, Pablo Urzúa, en su discurso, se refería a la obra, nuevamente como una forma de contrarrestar a aquellos elementos nocivos que intentaban promover movimientos de anarquía en la sociedad.

"Ningún medio, señores, más eficaz que el de hacer propietario al obrero, vinculándolo de esta suerte, con los lazos indestructibles de la propia conveniencia, a la estabilidad y al orden social"⁶³.

Es posible suponer que estas ideas sobre los alcances de la propiedad privada en la manera de pensar y actuar de los obreros y sus familias, no fueron algo exclusivo a la Institución León XIII. Sin embargo, esta institución fue la primera en su tipo en Chile, llevando a cabo un notable desempeño en la conformación de un verdadero barrio obrero católico de casas higiénicas y baratas, motivos por los cuales se transformó en un importante patrón a seguir para las posteriores instituciones que se preocuparían del problema de la habitación popular e incluso por el mismo gobierno que desde 1906 también asumió esta tarea.

Entre las primeras poblaciones que también trabajaban por la regeneración sanitaria de Santiago, destacaba la construida por la "Institución Sofía Concha", también en la década de 1890. Ubicada en el barrio sur poniente de la capital,

⁶² *Ibid.*

⁶³ Institución León XIII, *op. cit.*, pág. 39.

cerca del parque Cousiño, contaba con tres edificios aislados y separados por calles arboladas de ocho metros de ancho. Además de sus 133 habitaciones con patio, la población estaba provista de un departamento especialmente “dedicado al servicio de todos los locatarios i que consta de ocho letrinas de madera independientes unas de las otras i una lavandería con dieziocho artesas construidas de material sólido, cal i ladrillo i revestidas con cemento romano”⁶⁴. La acequia que cruzaba el barrio fue abovedada y se construyó un sistema que permitía retener las aguas contaminadas. Por otro lado, se instalaron “varias llaves que permitirían a los locatarios disponer de agua potable a discreción”⁶⁵. Aun cuando en esta población no se verificaba la existencia de cuartos de baños higiénicos e individuales en el interior de las casas, la condición sanitaria de los obreros mejoraba ostensiblemente en relación a su vida en los conventillos. El tratamiento del agua promovido por la “Institución Sofía Concha” paliaba en parte la deficiente red sanitaria santiaguina, que aún carecía de un sistema racional de alcantarillados.

Otra de las instituciones preocupadas por resolver el problema de la vivienda obrera en la época era la Sociedad San Vicente de Paul. Situada cerca de la Estación Central, su primera obra, la población San Vicente, albergaba mayoritariamente a empleados de ferrocarriles. Al igual que las poblaciones antes mencionadas, carecía de un sistema adecuado para la evacuación de las materias fecales, por lo que el *lugar* y la cocina se instalaban fuera de la casa⁶⁶. Su cercanía a una inmundada acequia que cruzaba la calle de la Conferencia provocaba que durante el invierno, las inundaciones con aguas pútridas se acercaran a los patios e incluso entraran en las piezas. En opinión de Julio Pérez Canto, reconocido higienista chileno de la época, si bien la población cumplía de buena forma con los requerimientos espaciales y estructurales, las características sanitarias eran deplorables. Al respecto afirmaba que “Las condiciones hijiénicas de esta población, tan estensa, con calles tan espaciales i tan bien situada, no solo dejan mucho que desear, sino que son en extremo peligrosas”⁶⁷. Años más tarde, el mismo testigo abordaría las cuestionables condiciones hijiénicas de la población San Vicente de Paul, lamentando que “una obra tan vasta y costosa, haya resultado hasta aquí [1903] casi estéril”⁶⁸.

La participación de la beneficencia católica en la construcción de viviendas para obreros, obra que tuvo una cierta continuidad hasta la década de 1920, resultó

⁶⁴ Carta del doctor Fernando Puga Borne a Juan Enrique Concha, 4 de octubre de 1898, en Pérez Canto, Julio, *Las habitaciones para obreros*, Santiago, Imprenta y librería Ercilla, 1898, págs. 208-212.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 210.

⁶⁶ *Lugar* era el término con que se denominaba el espacio en que se disponían los receptores de desperdicios fecales, en letrinas cavadas en la tierra o en tambores metálicos. Su ubicación se disponía siempre fuera del espacio íntimo de la domesticidad, en el patio común de los conventillos.

⁶⁷ Pérez Canto, Julio, *op. cit.*, pág. 231.

⁶⁸ Pérez Canto, Julio, *El Obrero Propietario. Habitaciones Higiénicas y Baratas para Obreros*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1903, pág. 63.

ser muy activa y beneficiosa, tanto como acción concreta de mejoramiento de las condiciones habitacionales de los obreros católicos, como por sus influencias en la labor que en esta materia desempeñaría el Estado a comienzos del siglo XX. Estas primeras poblaciones reseñadas son un ejemplo de la iniciativa de muchos católicos chilenos que, luego de la institucionalización de la doctrina social advertida con la publicación de *Rerum Novarum*, aprovecharon el impulso que entregaba su Iglesia para contribuir en el desarrollo moral y material de los obreros.

4. CONCLUSIONES

En el presente artículo se han revisado las más importantes motivaciones del trabajo efectuado en las primeras poblaciones para obreros de Chile. El higienismo y el catolicismo social han sido abordados en una perspectiva que permite interpretarlos como los más influyentes componentes de la acción que determinó la construcción de los conjuntos habitacionales del penúltimo cambio de siglo.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el proyecto higienista chileno sentó las bases para sensibilizar a la sociedad acerca de las deplorables condiciones en que vivían los sectores populares urbanos. Atendiendo a sus problemas cotidianos, el carácter multidisciplinario del higienismo contribuyó en la conformación de una opinión amplia y crítica que consideraba que los males que afectaban a los obreros debían ser resueltos con la participación de diversas instituciones. Médicos, arquitectos, abogados y otros científicos participarían en una tarea que intentaría modificar el espacio doméstico de los obreros.

En sus afanes por mejorar las condiciones en que vivían los habitantes más pobres de las ciudades chilenas, el higienismo influyó en la constitución de un amplio cuerpo legal preocupado por las miserias y carencias materiales que ponían en duda la salubridad pública. Normativas emanadas de las municipalidades y discusiones legislativas que involucraban a los parlamentarios, eran sintomáticas del valor otorgado al problema de las deficientes condiciones higiénicas en que vivía un segmento importante de la población chilena. En una verdadera "cruzada" destinada a alcanzar la salud pública, la insalubridad del conventillo se convirtió en uno de los principales blancos de la normativa decimonónica. Antes que su reemplazo por nuevas formas de habitar las ciudades, la preocupación más urgente era la eliminación de los establecimientos en que se concentraban las infecciones y las "miserias morales".

Pese a que el higienismo ha sido asociado, casi con exclusividad, al trabajo de los médicos y científicos del siglo XIX, sus preceptos influyeron en las prácticas que el catolicismo social llevaría a cabo durante las dos últimas décadas de esa centuria. La tradicional labor ligada a la caridad evangélica, y sumado a ello, la organización de los católicos sociales de la década de 1890, permitió efectivas mejoras en las condiciones de vida de los obreros. Haciendo suyas algunas de las recomendaciones emanadas de la autoridad científica, el catolicismo social resolvió involucrarse en la construcción de poblaciones para obreros. El efectivo trabajo

realizado por las instituciones católicas parece ser el principal referente para que, durante la década de 1900, el Estado chileno se hiciera cargo del problema de las viviendas obreras. De lo mencionado anteriormente se desprende que sería imposible comprender la historia de la vivienda social en Chile, sin antes prestar atención a las maneras en que los católicos sociales diseñaron, gestionaron y administraron las primeras poblaciones.

Las acciones de los católicos sociales recibieron un fuerte incentivo luego de la publicación de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891). Convertida en la voz oficial de la Iglesia, la doctrina social mantuvo su guía sobre el trabajo de los católicos chilenos. Continuando con las propuestas del Papa, algunos miembros de las elites chilenas organizaron la Institución León XIII, cuya principal preocupación era instalar una población para obreros católicos y morales.

Tanto en la población León XIII como en otras experiencias que involucraron la construcción de casas para obreros católicos, el acceso a la propiedad privada parece ser el más importante aporte que entregó el catolicismo al moderno sistema de la habitación en Chile. Comprendido como un antiguo derecho natural según su argumento, la defensa de la propiedad privada sería un elemento destacado en la lucha de la Iglesia por evitar el arribo del anarquismo y el socialismo. Mediante el ahorro, la compra de una casa permitiría al obrero contar con un patrimonio efectivo.

Como ha sido expuesto en el artículo, las influencias del higienismo decimonónico y el catolicismo social de fines del siglo se presentan como las más importantes motivaciones para la labor efectuada en la construcción de los primeros conjuntos habitacionales para obreros. Pese a contener elementos restrictivos en el acceso a las viviendas (en general se exigía a los beneficiarios ser casado, "moral y católico"), las primeras leyes destinadas a resolver el déficit habitacional del país basaron parte importante de sus propuestas en la experiencia de las instituciones de la beneficencia católica. Justamente allí radica su relevancia: el conocimiento de sus actividades ilustra eficientemente acerca de los prolegómenos de la vivienda social en Chile.

Al fin de cuentas, así es México. Innumerables pueblos donde los sueños se pierden entre el adobe y la polvareda. Más allá, ajenas a la lluvia, las matas de agave tequilero y las hojas espinosas con fresca pulpa del nopal. Así comenzó a ver el mundo en Sayula (Jalisco), el niño Juan Pérez Rulfo. Familia terrateniente que perdió sus tierras durante la revolución de 1910. El futuro escritor nació el 18 de mayo de 1918. Creció en San Gabriel donde le tocó la guerra cristera desde 1926 a 1928. Poco había durado el padre Juan Nepomuceno Pérez Rulfo. Precaria existencia y de nuevo, dolor. Cuando tenía apenas 10 años, falleció su madre María Vizcaíno Arias. La guerra cristera fue una contienda religiosa que impresionó fuertemente al muchachito. La desintegración familiar cala hondo en el niño que junto a su hermano Severiano es enviado en 1927 a Guadalajara, al orfanato Luis Silva. Fue la forma para continuar los estudios. En 1933 por igual motivo va a un seminario y en 1936 lo tenemos ya en la ciudad capital, intentando, sin éxito, ingresar a la Facultad de Derecho y a la de Filosofía y Letras. Desde allí comienzan los trabajos y los días.

Para el niño Juan como para la mayoría de los otros niños de su tierra, la figura del padre más bien se desplaza en los corredores del entresueño. Entonces la madre oficia de *Gea-Mater* en ritos múltiples que empiezan por la leche, continúan en la pequeña milpa que no alcanza a saciar las hambres de todos los años. Se perpetúa después de la muerte que únicamente representa un paso distinto dentro de ese suspendido espacio donde ocurre lo transitorio de la eternidad. Y es que pasado, presente y futuro se funden en cada acto humano, en cada pensamiento, en cada deseo. En un espacio sin límites, el tiempo sólo puede ser espiral siempre en movimiento.

Cuando uno recorre aquellos pueblos mexicanos advierte la constante presencia de una sociedad patriarcal *sui generis*. Veneración absoluta por el varón que jamás abandona su condición de niño. La madre lo ama y protege; mantienen este culto la mujer y las hijas. El varón provee cuando le es posible y quiere; pero quien no se permite fallar es la mujer que se ha de tornar, de algún modo, matriarca sigilosa. Claro es que tal condición la hace gozar de ciertos privilegios de mando, pero le impone enormes penas que duran más allá de la vida.

Juan Rulfo recorrió lugares, experimentó empleos, se enamoró, escribió mucho. Y los editores le fueron esquivos. Entonces, las revistas. Así en 1945 publica "La vida no es muy seria en sus cosas" en el número 40 de *América*. Al año siguiente, le rechazan "Es que somos muy pobres", "por ser de muy subido color".

Mientras realizaba labores de subsistencia, observaba y escribía. Cuando esto no le era suficiente, su cámara fotográfica le ayuda a dejar constancia de los heridos pueblos y de la miseria. En su obra total están presentes el caciquismo, los mitos, el alma y el rostro de la gente, la aridez, el despojo, el dolor, el fanatismo, las guerras personales, la ternura, la muerte.

Cada una de sus obras lo reflejan sin caer en el panfleto. Exigente consigo mismo, logró un estilo único que permite conocer esos personajes tan mexicanos que salen a nuestro encuentro mientras se oye ladrar los perros y una luna amarilla entromete su cara en la danza.

En México la muerte tiene sitio en las acciones diarias. La convocan para las celebraciones; invitada a la mesa, se le prepara un florido camino de modo que encuentre la casa. Hay un día al año donde ella preside los festejos. Y los niños se visten de esqueletos y se regalan *calacas* (calaveras) de azúcar con el nombre de la persona como muestra de afecto. Comparten todos el dulce *pan de muerto* y los cementerios se repletan de familiares que festejan a sus muertos con música y el pungente aroma del zempaxúchitl.

Pues bien, la obra íntegra de Rulfo da cuenta de esta peculiar sincresis de vida y muerte. Es muy posible que aun ahora asome su rostro Mictlantecutli, deidad de la muerte. Es cosa de llegar al mercado de Sonora en el D.F. e internarse por el pasillo número 8, para acercarse un tanto a la risa sin dientes, a los filtros y picaflores convertidos en amuletos para el amor. En cualquier *Tianguis* de cualquier aldea oficia la yerbera y componedora. Magia y picaresca. Dudas, certezas y los colores que se ven diferentes por obra y gracia de la luz solar mexicana. El naranja agresivo y dulce de los mangos; el verde que reconforta después del secano; el azul con su voz tranquila de ojo de agua, el ocre de la tarde.

Ahí creció Juan Rulfo, de ahí extrajo la materia para construir la trama que desarrolla en espacios yuxtapuestos. Sus personajes pertenecen al lugar del entresueño. Si pensamos en *Pedro Páramo* podemos señalar que se trata de un viaje diferente al de Teseo en procura del Minotauro. Aquí no hay laberinto ni hilo de seda. Más allá de la búsqueda de Juan Preciado, percibimos su descenso hacia dentro de sí mismo, lo cual le permite acceder a un mundo fantasmático donde aparecen quienes lo precedieron, los muertos sin muerte porque forman parte de él mismo. Dicho de otra manera, este viaje órfico conduce al encuentro con los *espantos* (así llaman en México a los aparecidos) y más aún a cuanto se relaciona con lo inexplicable.

Dentro de esa apasionante diversidad nos damos cuenta de la certeza del verso de Netzahualcóyotl: "... En cada mancha del ocelote se halla el mundo entero...".

Por razones como ésta, Juan Rulfo fijándose en Sayula creó Comala. Allí, en esa especie de calzada de los muertos, transitan sus personajes que no son arquetípicos. Uno de los rasgos de Rulfo es la maestría con que da progresión dramática a sus criaturas.

Juan Rulfo decía: "Escribí estando en la capital para recordar la atmósfera del pueblo donde viví. Llegué a odiar la Literatura acartonada. Cuando volví al pueblo de mi infancia, encontré un pueblo abandonado, un pueblo fantasma. Y escribí sobre muertos que no viven en el espacio y en el tiempo. *Pedro Páramo* es una novela llena de silencios, trato de no divagar, de no filosofar, por eso hay esos hilos colgando, vacíos, que puede llenar el que lee y darle la interpretación que quiere".

En tal escenario de vigilia vemos elementos semejantes a los del coro griego. ¿Plañideras o juezas de una conciencia colectiva? Rulfo sitúa en cada personaje, la totalidad del pueblo, la totalidad del mundo. *Comala es el mundo*. El terregal, la imagen que resta de aquellos rincones visitados por sucesivos alzamientos y que, a la postre, continúan en los sueños.

De *El llano en llamas*, que la editorial Fondo de Cultura Económica publica en 1953 tras mucho penar su autor, yo nombro *Luvina*. Al parecer allí no ocurre nada mientras esos amigos ocasionales conversan unas cervezas calientes. El cielo es un dombo pesado que se cierne sobre el aire caliginoso, el sudor de las manos y el terror a lo desconocido. Pasado, presente, futuro, no existen separadamente. Se funden en cada acto, en cada pensamiento, en cada deseo. Luvina es un espacio flotante donde sucede un tiempo en espiral que gira siempre. Allí es doble la transitoriedad de lo eterno. Es decir, la vida.

El mexicanísimo ámbito vocabular de Rulfo logra universalidad merced al genio con que maneja el discurso. Esos personajes aparentalmente detenidos cuyos desplazamientos acontecen al interior de sí mismos nos incitan a desentrañar el concepto de lo fantástico en Rulfo. No es difícil percibir que dentro de la contingencia se encuentran trazos que tocan el misterio. Y así recuerdo un cuadro de Remedios Varo, *La máquina de tejer sueños*, que para mí constituye un referente plástico perfecto para los trabajos de Juan Rulfo. Aseverar la existencia de una divisoria entre lo cotidiano y lo fantástico, resulta aventurado.

Cuando se le preguntaba a Juan Rulfo sobre cómo le había surgido *Pedro Páramo* solía decir “que era una de esas cosas que se le ocurren a uno y no tienen origen”. Lo consideraba producto de la imaginación.

Qué duda puede haber cuando lo pienso fumador impenitente, con su taza de café y algunos alcoholes en el cuerpo, sentado en la antigua librería El Juglar. Yo no lo llamaría precisamente un misántropo. Reticente, tal vez, lector consumado, conversador inteligente, lejano a besamanos, antesalas y pasillos. Algo muy de adentro lo unió en su juventud a través de los libros con los nórdicos Jens Peter Jacobsen, Bojersen, Selma Lagerlöf, Halldor Laxness. Lo cautivaron esos ambientes de neblina, grises, con personajes silenciosos, casi humo que circulan entre lo cotidiano y la fantasía.

Pero en su tierra hay sol, la resequedad y a veces las lluvias que convierten en fango las veredas y los patios. Entonces los habitantes, sus personajes, van a transitar en silenciosos tramos en la sombra mediante un contrapunto que rompe el tiempo y el espacio. Los muertos no ocupan lugar ni en el espacio ni en el tiempo, quizás tampoco en la conciencia.

En *Pedro Páramo*, Juan Rulfo elimina explicaciones y moralejas. ¡Tanto se ha abusado de ellas en nuestra Literatura! –decía él. Yo pienso que constituye señal de maestría junto a su manera de utilizar el lenguaje del pueblo, de sus mayores. No por ello es una novela autobiográfica. Esos personajes imaginarios se inician en la realidad contingente, pero son tallados a través de la óptica fantástica.

Rulfo construyó sus personajes y veía hasta dónde iban a llevarlo. Dan saltos como la vida de los hombres —decía.

La difícil infancia asaltada por fanatismos múltiples maduró en un constante rechazo a tradiciones nefastas y tendencias que generan crueldad y sufrimientos. No obstante los dolores continuó creyendo en la ternura. De ahí entonces que sus personajes poseen algo parecido a una fe deshabitada que mantiene la esperanza.

México es un país de personajes. Si caminamos por Avenida Universidad en el D.F. llegaremos a Cuicuilco y allí topamos pirámide. Los niños caminan en un mágico entorno donde todos los rostros del tiempo están presentes; el espacio es de antes, de ahora y el qué será. Cualquier recodo de los pueblitos nos acerca a un profesor rural que ha vuelto taumatúrgica su existencia. Más allá, la *Seño* que vende enchiladas y, a ratos, seguramente por las noches, practica la brujería y así, de pronto por los caminos oscuros, las almas en pena, las *ánimas*. Todos estos elementos Juan Rulfo los estiliza en vivos personajes siempre errantes. Así el cacique Juan Preciado que dejó hijos en muchas mujeres. Esa especie tan habitual en los campos. Soberbio, absoluto creyente de un rito de cópula que le da paso a perpetuarse en seres desorbitados que se hundirán en sí mismos para buscarlo. Su fanfarronería y falta de respeto por quienes lo rodean, ocultan su desvalidez y amor inconcluso. Hacedor de entuertos carece de la capacidad para pedir perdón. Su aparente fortaleza esconde también la herida de la orfandad y su tremenda cobardía. Ni siquiera la muerte lo libra de ello. Susana San Juan olía a fruta fresca pero él nunca logró pasar más allá de su cuerpo.

Eduviges Diada y las otras mujeres, cada cual con su historia. En 1948 Juan Rulfo leyó por la radio fragmentos de *La cuesta de las comadres*. Semejantes a ellas, las mujeres en *Pedro Páramo* y en *El llano en llamas*. Casi ocultas en el rebozo, piel requemada y huesos, hechas a la voluntad constante de los hombres que se van en la *bola*¹ tras el cacique vestido de general que luego se olvida de quienes lo siguieron.

Seductores y a la vez extraños para la mayoría, los cuentos de Rulfo vieron la luz primera en la revista América. Así el recién mencionado de las comadres, *Tulpa*, *Diles que no me maten*. En este último, el ritmo narrativo asciende junto a la angustia del protagonista. Rulfo nos lleva en este recorrido trágico y frente a nosotros desfilan los motivos: mezquindad, pleitos tribales, codicia; y logra que empecemos a desear que, pese a todo lo cometido, el hombre logre salvarse. La maestría radica en la sencillez para presentar los hechos anteriores a esta vía dolorosa y en la gradación incisiva del dramatismo. Notable es la economía de recursos junto a la profunda indagación de cuanto ocurre a alguien que se sabe condenado sin remisión. El personaje del hijo constituye el resonante fundamental para lograr el punto álgido. En *¿No oyes ladrar los perros?* Descubrimos

¹ Bola. Huestes revolucionarias de 1910.

el monólogo que dialogiza cada uno en momentos de incertidumbre y miedo. *Luvina*, además de lo ya señalado, es un cuadro aparentemente detenido pero con briosa acción en los planos interiores de los circunstantes. Estos son algunos de los cuentos que configuran *El llano en llamas*.

Juan Rulfo guardó su vida y los amores. De pronto podemos ver cierto lejano trazo en alguno de sus escritos. Hubo tristeza y silencio. Tal vez en eso pensaba cuando fumaba y desaparecía casi entre el humo y el poniente. Era de estatura mediana y buen amigo de Edmundo Valadés, Juan José Arreola, Arnaldo Orfila y Alfonso Caso. A los dos primeros conocí y tuve el privilegio de la amistad con Valadés, excelente escritor.

De tantos encuentros y peripecias concibió personajes intensamente humanos con lenguaje sencillez de profunda belleza. Podemos afirmar que es la suya, una narrativa innovadora.

Recordemos a guisa de ejemplo, cuentos publicados en 1945 en la revista Pan (Guadalajara): *Nos han dado la tierra* y *Macario*.

Rulfo fue un fotógrafo que puso su estilo en esas constancias del paisaje y los seres humanos. Hace fotos para una guía turística (*Caminos de México*) y para el ferrocarril Nonoalco-Papaloapan. El cine atrae su inquietud, tal vez como consecuencia del amor por la fotografía. Mejor diré que Rulfo es un hombre en busca de expresión para cuanto constituye su ser íntegro jamás escindido de las penas y alegrías de sus semejantes. Escribe guiones. No queda contento con ellos. Vuelve a escribir, rondando siempre las desoladas figuras parameras. Ya había emborronado muchas cuartillas con *Una estrella junto a la luna* (1946) y *El hombre de la media luna*, en el fondo, líneas previas de *Pedro Páramo*.

Rulfo intenta igualmente la actuación y participa en formas de cine experimental con amigos escritores. Allí están Carlos Fuentes, Roberto Gavaldón, Gabriel García Márquez. En 1959 con Antonio Reynoso realiza el cortometraje *El despojo*. Luego en 1963 escribe el guión cinematográfico *Paloma Herida*. No hay duda que ese vivir para adentro lo hace buscar vías de libertad y es en las Artes donde encuentra parte de las respuestas.

Conoció lo amargo y lo dulce de todo transcurrir humano. Lejano a grandilocuencias y artificios, escribió una genial novela que presenta sabrosos rasgos de la picaresca latinoamericana, fundamentalmente referida a México. Hablo de *El gallo de oro*. Hay en ella un tratamiento fino de intersticios y profundidades de los personajes. De nuevo la mujer *Gea-mater*, mandona, con un especial sentido de protección hacia el varón pero sin dejar que las razones de amor la sojuzguen.

Juan Rulfo realiza un acertado estudio de las relaciones de la singular pareja de la Caponera y el gallero, cuya existencia gira en torno a las riñas de gallos. No resulta difícil advertir que en el ruedo de las ferias, Rulfo presenta el gran teatro del mundo donde concurre esta suerte de corte de los milagros y sabe transformarlos en un retablo de las maravillas. El peregrinar del gallero perdedor permite a Rulfo describir en todos sus tragicómicos detalles

las pocilgas tan semejantes a las posadas y ventas cervantinas. Apreciamos la impronta del ingenioso hidalgo conocedor de los sitios donde toda zozobra tiene su asiento. De alguna manera Rulfo fue Sancho y Quijote en el medio adverso que lo llevó a una inconformidad permanente con reglamentaciones y apariencias. Tal vez por eso, amigo de Juan José Arreola, escritor y vivo personaje de la picaresca.

Rulfo posee la dolidia intensidad de quien vive a contrapelo. Su tiempo, de hecho, no transcurrió sólo en el espacio visible; habitualmente parecía suspendido en la atmósfera. Esto jamás le impidió su activa participación contextual y una apasionada observación de la realidad que no conoce linderos entre lo tangible y los sucesos de puertas adentro de uno mismo. Acostumbrado a decir que "a la gente no le pasan grandes cosas en la vida". Esa constante de hechos pequeños, sensaciones y sentimientos fue la materia de la obra rulfiana.

En 1964 con Roberto Gavaldón se estrena la película *El gallo de oro* sobre una historia escrita por Juan Rulfo y se filma *La fórmula secreta* con texto de nuestro autor. En 1987 se le otorga en forma póstuma el premio máximo del cine mexicano (Ariel) a otra historia con el mismo tema (*El Imperio de la Fortuna*) dirigida por Arturo Ripstein en 1986 y guión de Rulfo con Paz Garcíadiego.

En *El gallo de oro* realiza una proyección estética de una de las actividades más populares en México. Hay en juego, pasiones, crueldad, intereses políticos, violencia. La vida del gallero depende del uso que haga el gallo de las estacas metálicas ajustadas a sus patas. La vida, la fortuna o la miseria y sus consecuencias. Todo en las navajas dadoras de desdicha o gloria.

En el portal mexicano de ritos y tradiciones, la pelea de gallos representa una vez más el culto al azar y el respeto por cuanto de él procede. El gallero cuida más que a un niño al emplumado artífice de su ilusión de mando y poder. Lo nutre, aun privándose de los propios alimentos. Constituye un vivo fetiche al cual se le conceden los mayores privilegios en el hogar. La mujer y los hijos obedecen estoicamente los mandatos del gallero. Visto desde otro ángulo, el gallo le permite potenciar su voluntad omnímoda frente a la prole que acata religiosamente las ordenanzas. El gallo constituye uno de los más claros símbolos de machismo. Pero simultáneamente denota la actitud infantil del varón frente a la derrota. El refugio para la vergüenza de perder y quedarse privado del hacedor de una posible bonanza, ha de ser la mujer, ejerciendo nuevamente de *Gea-mater*.

En *El gallo de oro* lo narrado bien pudiera parecer una sucesión de cuadros *kitsch* ofrecida al lector. La verdad es que se trata de un despiste, ya que es la soledad invasora la que aparece por todas partes.

El gallo de oro fue publicado en 1980. Se le rindió homenaje al autor y hubo una exposición de sus fotografías en el Palacio de Bellas Artes. Al año siguiente, apareció un libro suyo de fotografías: *Inframundo*. Decidor título, aplicable al ámbito donde se desplazan sus personajes.

A través de su obra total, Rulfo refleja la problemática sociocultural indisoluble con el mundo fantástico. De ahí que su amorosa y prolija indagación sobre lo hondo mexicano proyecte sus creaciones al plano universal. La dolidia humanidad aparece vapuleada por el destino. El modo de rebelión contra el *fatum*, Rulfo lo plasma en aproximadamente 6.000 negativos que dejó junto a sus cuentos y novelas. ¿Escéptico? Puede que. No obstante el ir y venir fantasmático de sus criaturas en un espacio sin límites, representa la constatación de la profunda voluntad de ser. Válido para una persona y para un pueblo entero.

Susana San Juan, Macario, el condenado, las doncellas perdidas en los mil vericuetos del sueño, las comadres atisbando por los tierrosos visillos, el violador cacique, el cura, los augurios y los perros. Criaturas de vigilia que se niegan a desaparecer. En Juan Rulfo el eterno retorno constituye una señal de protesta. Es su forma de reiterar que algún día, solamente algún día, el buscador encontrará su génesis y el significado de la existencia no ha de ser únicamente zozobra y precariedad.

Rulfo y Cortázar representan epígonos del cruce de lo fantástico con la picaresca en nuestra Literatura Latinoamericana. Junto a ellos, Carlos Fuentes, Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Luis Sepúlveda; antes, Horacio Quiroga y Felisberto Hernández.

Yo encuentro en Juan Rulfo, intimismo y decisión evidente de erradicar lo superfluo dentro de la narración. Con fluidez arma la trama de modo que los lectores caminen y se involucren en ese universo con tiempos y espacios distintos a los lineales impuestos en calendarios. Rulfo aspira a una libertad absoluta en cuanto al desplazamiento de entes e historias. Párrafos antes, mencioné la huella que dejan en él los autores nórdicos. A su vez, esa forma tan suya de eliminar la adjetivación exagerada y remitirse a lo profundo, coloca su obra entre las que mayor interés han despertado en estudiosos e investigadores y para los lectores.

Si bien los premios nunca son índice de la talla de un escritor, Rulfo, lejano a pasillos y antecorredores, recibió distinciones y galardones. En el período 1952-1953 fue becario del Centro Mexicano de Escritores. En 1957 recibió el Xavier Villaurrutia por su novela *Pedro Páramo*; en el mismo año el Nacional de Literatura; en 1983 el Príncipe de Asturias.

Mariana Frenk (México) realizó la primera traducción de *Pedro Páramo* al idioma alemán y, más tarde, ha sido vertida al inglés, al francés, polaco, italiano, sueco, holandés, portugués, noruego y danés. No en vano Rulfo creó personajes que teniendo una clara identidad mexicana, trascienden a universales gracias al acendrado conocimiento que tuvo de las grandezas y miserias de la raza humana.

Lejos afortunadamente del criollismo machacón, Rulfo ha logrado un acabado estudio de los caracteres y un análisis certero de las circunstancias históricas. Su estilo es cuidado, ceñido, carente de vocablos altisonantes. Reprodujo la lengua de los pueblos con criterio estético.

Fundó la colección discográfica *Voz viva de México* para Radio Universidad. Fue ésta una de las tantas actividades con que se propuso difundir a los escritores y a la cultura del país. Su trabajo, pues, no se limitó a tres obras como consignan varios manuales de literatura. Rulfo es un artista integral sin declaraciones ni avisos publicitarios. Diariamente concurría al trabajo y por las tardes al café a conversar con los amigos y a fumar recuerdos.

Como suele suceder, en estos días su nombre se menciona junto a discusiones por derechos de autor. Me imagino que ese hombre de palabras escasas y mirada al infinito se habría reído de buena gana con estas querellas. O tal vez enojado, se pondría a escribir un cuento, se acordaría de *La herencia de Matilde Arcángel* y vería lo que sucede en *Meztitlán*. Muy posiblemente se sentaría a tomar cerveza sin que ninguno de los comensales de *Luvina* lo reconociera. Además debe incrementar el número de tomas del pueblo ese que él llamó *Comala* y que los demás, al no conocerlo, aseguran que no existe. Junto a él no es difícil preguntarse qué existe y qué no existe. Es posible que volviera a decir: " Muchas cosas fuertes tienen que ver con la nada y resulta que es de donde naces, creces y te alimentas. Es la cotidianidad, el día a día, los colores, el ruido, palabras, risas".

De esta manera creó su obra. Mirando y oyendo aprendió y lo juntó al caudal de lecturas. Ajeno al academicismo rígido. La creación de los seres implica olores, roce; en buenas cuentas, cabalgar en los cinco sentidos abrazado a la imaginación que alberga lo perfecto y lo torcido; la piel fragante y los inciertos pasos de los muertos.

Pensemos en el agente viajero de neumáticos que recorre ciudades y escucha leyendas y consejos. Cuando no bastó la pluma, buscó en la cámara, el testimonio de sus vivencias. Las guerras de 1910 y la cristera, las padeció de muy diferente modo. Las tropas de Villa pasaron muy cerca pero él sólo las vivió a través de relatos familiares, de Rafael Muñoz (*Se llevaron el cañón para Bachimba*) y de Mariano Azuela (*Los de abajo*). La cristera le enseñó el daño que causa todo fanatismo.

El silencio que muchos calificaron de misantropía fincaba en un pudor inmenso que lo alejó de vanaglorias y pleitesías. En 1952 nombrado director de la Revista *Mapas* publica en ella con el seudónimo Juan de la Cosa (*Meztitlán*). Antes había escrito un artículo ilustrado con fotos sobre Castillo de Teayo que recién fue publicado el 2001.

En 1962 se integra al trabajo del Instituto Nacional Indigenista y realiza labores sin aspavientos, como ha hecho todo en su vida.

A estas alturas, diría yo que el ensimismamiento de Juan Rulfo nunca significó evadir el compromiso con los expoliados, con el paisaje cargado de presagios, con los rincones asaltados. El contenido temático se asemeja quizás al de Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán o Rafael Muñoz. La forma de acercamiento cumplida por Rulfo es esencialmente distinta. Los hechos externos constituyen apenas las líneas del pentagrama donde ubica la acción interior,

los cambios, la permanencia. Habló de muertos porque así nadie podría reclamar opiniones ni pensamientos. Construyó un escenario donde se desplazan personajes transidos en instantes de duermevela. Ese pedazo donde sopla el viento sonámbulo es *Comala*, cualquier pueblo; más bien, el mundo entero. Los muertos no están sometidos a censura. Tienen absoluta libertad de expresión. Rulfo con su estilo ceñido volvió las aguas a su cauce. Desestimó florilegios, alabanzas. No obedece a dictámenes, consignas ni modas. Simplemente se inscribe en aquello que Julio Cortázar estimaba verdaderamente revolucionario: La visión de esta realidad contingente que, de repente, acusa rasgos fantásticos. Las *ánimas* de Juan Rulfo son un ejemplo. Su obra está hecha de criaturas estéticas con un formidable poder testimonial y es autónoma como debe ser la literatura.

Nuestro autor no soslaya las circunstancias trágicas ni las festivas. El argumento aparece como elemento vertebral sin que esto restrinja la marea de sentimientos ni las instancias infinitas de tiempo y espacio. No reconstruye el pasado ni busca interpretar el futuro. La espiral se mantiene como señal constante. E igualmente sostiene la falsedad de los estancos, del encasillamiento. En la huella de Cervantes, los escritos rulfianos constituyen una sabrosa mezcla de formas novelísticas: histórica, picaresca, fantástica. Quizás en virtud de ello y muestra de su talento resulta difícil –y mejor no hacerlo– intentar encerrarlo en estrechos anaqueles de taxonomía literaria.

Juan Rulfo trabaja minuciosamente los territorios de entresueño sin apostar a juegos palindrómicos ni inventos vocabulares. Reitera con un claro sentido estético las voces naturales de los personajes y logra voces narrativas que permanecen en la memoria de los lectores. Sus páginas trascienden el tiempo cronológico. Digo entonces que representa una suerte de narración semejante a la de quienes compusieron la Torah.

Tuvo para su obra una fuerte apoyatura realista que elaboró para explorar lugares que no existen en los mapas. Allí cabe una fauna y unos entes de sueño que acompañan la extensión fragante de Susana San Juan, la resea de las viejas comadres, la rijosa de los varones enlunados. Todos los componentes valen para ilar una historia de amor asaltada de prevenciones, un relato violento, la diaria historia de los seres destinados al olvido.

Tras los premios, las penas y alegrías de amor, las caminatas sorbiendo el polvo y las cervezas calientes de los villorrios, todo se detuvo para Juan Rulfo el 7 de enero de 1986. Había ingresado a esos mundos donde Pedro Páramo se encuentra quizás con el objeto de su búsqueda.

Santiago de Chile, abril, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Amorós, *Introducción a la novela hispanoamericana actual*, Salamaca, Anaya, 1971.
- Ángel Flores, *Historia y antología del cuento en hispanoamérica*, Nueva York, 1959.
- Ricardo Latcham, *Antología del cuento hispanoamericano*, Santiago, Zig-Zag, 1958.
- Roberto Saladrigas, *Monólogo con Juan Rulfo*, Barcelona, Destino, mayo de 1971.
- Juan Rulfo, *Obra completa*, Fondo de Cultura Económica y Grijalbo, México.
- Ariel Dorfman, *Imaginación y violencia en América*. Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1970.
- Carlos Fuentes, *Inframundo, el México de Juan Rulfo*. Ed. Del Norte, 1983, México. *La nueva novela hispanoamericana*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1969.
- Donald Freeman, *La escatología de Pedro Páramo*. Ed. Anaya, Madrid, 1973.
- Liliana Befumo Bosch, et al., *Rulfo, la soledad creadora*, Ed. F. García Gambeiro, Bs. As. 1975.
- Enriqueta Morillas Ventura, "Lectores de Rulfo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 421-423, 1985. España.
- Luis Ortega Galindo, *El español de España y América*. Idem. ant.
- Luis Ortega Galindo, *Expresión y sentido en Juan Rulfo*. Ed. José Porrúa, Madrid, 1984.
- Adolfo Gili, *La Revolución Interrumpida*, Ed. El Caballito, México, 1971.
- Isabel de Armas, "Todos llevan su dolor a cuestas", *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 421-423, 1985. España.

DESCUBRIMIENTO DE (OTRA) AMÉRICA

(Sin recetas)

Soledad Bianchi

A mis mejores compañeros de viaje: Guillermo Núñez, por el ya largo camino juntos; y Lucía Invernizzi, por su disposición, cariño, humor y confianza cuando ejerzo de guía turística.

ESPECIALIDAD DE LA CASA

Parecía que los motores tenían otro sonido, y allá abajo se divisaban unos pobres sauces raquíticos. —“Mira, ése es Santiago”. —“No, no puede ser si aquí los árboles son grandes y frondosos”. —“No te digo que es...”. —“Señores pasajeros, estamos prontos a aterrizar en Santiago de Chile”. Y bastó pestañear para llegar, después de doce años en Francia, doce años en que hasta el aeropuerto había cambiado de nombre, y mucho había mitificado en mi memoria. Porque en el exilio en Francia, todo lo que se relacionaba con Chile era bello, grande, sabroso, y en esos años de ausencia yo soñaba con volver a comer frutas, mariscos, guisos oriundos; imaginaba el cielo azul sobre las montañas, nuestro horizonte santiaguino; aspiraba a recorrer calles ya familiares y me prometía conocer sectores de la ciudad que nunca había caminado; deseaba volver a oler flores, comidas, tierra, mar..., pero, ¿cuándo?, ¿cuándo partiría Pinochet?, ¿cuándo podría volver a Chile?

Y, ahora, cuando intento transmitir la percepción de alguien que regresó del destierro, me niego a caer en la tentación de la nostalgia pues, claro, lo más fácil y, quizá, verdadero, sería escribir que hoy nada sabe como antes, que los “Mc Donald’s” han invadido Santiago (lo que es verdad) y que cada vez se hace más difícil desplazarse hasta “La Fuente Alemana” y comerse una “frica” de ésas de antes (porque sí, tienen el mismo sabor de antes), que son, además, mucho más caras que la comida chatarra. Bueno, no quería paréntesis, pero tengo que entrar a explicar que “frica” es un apócope de “fricandela”, es decir, la carne molida adobada —con cebolla picada, ajo y otras especias—, redondeada y frita, que se pone en un pan redondo y que usted, señora consumidora, señor cliente, puede pedir sola, pero yo se la recomiendo con mayonesa, por lo menos, y si le agrega palta y tomate, es mucho mejor, y su nombre variará y podrá pedir una “italiana”; y si el hambre es demasiado, le podrían agregar chucrut y otros aderezos, y, claro, tengo que aclarárselo, pero no sólo porque ustedes, lectoras y lectores, sean extranjeros, ya que, incluso, aquí son muchos quienes han olvidado o nunca conocieron estos sandwichs, y digo así pues el “emparedado” castizo no se conoce, y esa palabra poco se usa por estos lados.

No es que quiera afirmar, entonces, que "todo tiempo pasado fue mejor", pues prefiero mirar el presente con ojos de hoy que, sin duda, contienen el pasado —lo bueno y lo malo del pasado— y no olvidan, no quieren olvidar, porque me niego a olvidar, sobre todo ahora, y en Chile, en el Chile actual donde muchos, idemasiados!, han optado por proyectarse al futuro desde el vacío, como si nada hubiera sucedido, como si el olor de La Moneda ardiendo no estuviera todavía crepitando; como si la sal y la arena del desierto no hubiera sido el último gusto que permanece en la boca de los fusilados; como si Carmen Gloria Quintana hubiera podido enterrar las emanaciones de su propia carne chamuscada, y el sabor de la bencina que le lanzaron los militares se hubiera desvanecido sin dejar huellas en su rostro y en su cuerpo, sin dejar marcas en el país. Pero la vida sigue, y Carmen Gloria vivió y hoy tiene una profesión, está casada y con hijos, y aunque todo en ella, día a día, le impide desmemoriarse, sabe que el fuego se ha ido enfriando... Y gustos y olores se multiplican, y ya no se resumen sólo en el dolor y el sufrimiento.

ENTRADA (EN MATERIA)

Rectangular, angosta, y no más grande que mi mano. Fina en sus dimensiones, delgada, suave para el tacto su barnizado. Azul, azul fuerte con líneas negras que bordean los pequeños dibujos sutiles de peces, pájaros, conejos y otros animales, "Hierve de grecas/ como un país:/ nopal, venado/ codorniz". La miro, la toco, la palpo, la abro... y algo se expande, y brota, invadiéndome con intensa suavidad (¿podrán parcelarse los sentidos? "...Un mínimo recuerdo, motivado por el olor, la vista o cualquier otro estímulo, puede devolvernos el cuadro completo [de los recuerdos] o grandes zonas de él, así como una serie de conexiones con otros recuerdos cuya relación con el primero puede ser o no evidente al instante. ...Todo ello depende de unas secuencias de cambios moleculares que se producen en sitios concretos de los sistemas neuronales"). Luego, sin demora, tomo mi cajita de olinalá y sigo aspirando su perfume, y olerla y desear pasarle mi lengua es casi simultáneo, y el sonsonete de una voz cansina y cansada toca mi oído: "Ella es mi hálito,/ yo, su andar;/ ella, saber;/ yo, desvariar", pues Gabriela Mistral ha continuado hablando a "La cajita de olinalá", y ambas me ayudarán a fantasear, a soñar, a traer y llevar, desde mi cajita de olinalá que vuelvo a mirar y tocar cuando su perfume me acoge y sigue brotando (¿podrán parcelarse los sentidos?)... Y abro la cajita mexicana que una amiga de México me obsequió en Puerto Rico, y surge San Juan, el Viejo San Juan, y la lluvia nos moja y, pronto, huelo la humedad, el calor húmedo, el vapor húmedo y caliente que germina de los troncos, de las plantas, de las flores, y la noche cierra el día, casi de improviso, como es en el trópico: así, instantánea, sin matices ni demoras, y el co-quí, del coquí, es inmediato, y mis amigos puertorriqueños pretenden que notemos su sonido, el canto de la ranita ésa, esa ranita borincana, necesidad boricua que en Estados Unidos, en la añoranza de la ausencia y la distancia, sólo puede oírse en un cassette grabado en

la Isla y llevado desde ella y, junto al arroz con gandures que nos reúne y que ya comienza a esparcir sus aromas, vuelvo a probar el destierro.

Y me veo saliendo del agujero de una estación de metro de París, subo las escalas lentamente, y cuando estoy en la calle, miro hacia el frente y veo la Cordillera de los Andes. Y oigo, todavía, a un amigo que bromeaba que el exilio sería grave enfermedad cuando en las planas calles parisinas comenzáramos a distinguir las montañas chilenas. Esos mismos cerros que hoy, los santiaguinos no podemos ver todos los días no sólo por la nueva y alta edificación de algunos sectores del barrio alto sino por la fuerte contaminación ambiental que ya varió el color del cielo que, desde Francia, yo soñaba –y quería– eternamente azul. Y allá, un día, haciendo clases en la Universidad de París-Norte, queriendo que los estudiantes vieran los colores en español, una alumna me hizo angustiar cuando afirmó que el cielo era gris: con una profunda sensación de alivio, yo me consolé pensando, ¡otra vez!, que en algún momento podría regresar a límpidos lugares, más míos y, suponía yo, aún mucho más naturales. No obstante, hay muchas ocasiones en que puedo sentir y gustar la Cordillera que necesitaba, y en especial en las noches de luna llena, cuando como una brillante y majestuosa aparición se eleva fantasmal, saludo siempre con palabras ajenas, pero casi propias, a la “Madre yacente y Madre que anda,/ que de niños nos enloquece/ y hace morir cuando nos falta”. Y yo me sorprendo desde nuestros modestos seiscientos metros santiaguinos, contemplando la altura, que abordo, de otro modo, pero igualmente admirada, desde los 3.632 metros de La Paz, que me atemorizan tanto que bebo una y otra vez agüitas de coca, para poder desplazarme, para poder recorrer las empinadas calles y llegar a la Sagárnaga donde se huelen sahumerios y distintas hierbas, y compro amuletos varios vaciados en plomo, y las mismas mariposas, casas, cuernos de la abundancia, signos-pesos, llamas o parejas de novios en azúcar teñida en tonalidades estridentes y apetitosas, y botellitas multicolores que los concentran como para potenciarlos, y hasta un feto de llama para la suerte..., y después de otro mate de coca, sigo mi recorrido y contemplo las antiguas iglesias cuyos muros y columnas exteriores fusionan los adornos impuestos por los españoles con profusión de pájaros, animales y productos americanos por la picardía y agudeza del artesano indígena que, en la piedra, talló un mono, esculpió una piña... Ananás, piñas, que pude disfrutar en Quito con el jugo corriendo por el brazo, o también en el mercado de Saquisilí donde quise fotografiar a una otavaleña de hermosos atavíos y numerosos collares de cuentas anaranjadas que contrastaban con sus dientes de oro, y la sonrisa luminosa y dorada de su pose se acabó, a pesar del previo pago, antes de apretar el obturador. Pícara y socarrona, con el mismo disimulo de sus seculares antepasados, los mismos que representan a los discípulos en “La última cena” de la Catedral del Cuzco, tan próximo a Macchu Picchu, su imponente montaña, sus soberbias construcciones, sus solemnes piedras, su misterio, “Colores nunca vistos/ guarda la cuenca del ojo/ sabores muy antiguos/ debajo de la lengua..”, y en Macchu Picchu sentí el gusto de las nubes y el aire, su limpidez, y el secreto de los hombres que la construyeron huelo todavía: “mil años de aire, meses, semanas

de aire,/ de viento azul, de cordillera férrea,/ que fueron como suaves huracanes de pasos/ lustrando el solitario recinto de la piedra”.

Y el lento tren descendía su sinuoso sendero hasta el Cuzco y sus sinuosas calles, donde en canastos se ofrecían humitas –voz quechua, que María Moliner acoge en su Diccionario–, humeantes humitas, esos paquetitos de hojas de choclo que envuelven el relleno de maíz molido y guisado con cebolla frita y albahaca, que en otros países americanos preparan de distintos modos y llaman tamales. Yo las comía ansiosa, viniendo de Francia, donde sólo podíamos robar unos desabridos choclos, plantados para ser forraje de animales diferentes. Tan distintos a las repletas mazorcas que podían comprarse en la feria al aire libre de Pisac, donde oí negociar cuyes en quechua y, acostumbrada a nuestra dulce chicha de uva o a nuestra sureña de manzana, no bebí con agrado la hermosa, morada, agria y áspera chicha de maíz.

Los mercados desatan todos los sentidos, y hay que conocerlos en cualquier ciudad, en todo pueblo, de cada país, para sentir sitios y localidades, para escuchar gritos y tratos, modismos e idioma; para aprender, para comerciar, para gustar los olores, para palpar los sabores, para saber la escasez o la opulencia.

Exuberante, inmenso, grandioso, se me aproxima el de Ciudad de México con rumas de vegetales, montones de matices de coloridas frutas, poderoso en aromas, rico en artesanías. Potente, como ese país, su comida, música, construcciones, artistas, museos. “Quise las piedras de su corazón. Por ellas escuché la oscuridad en una plaza desierta...”, y Myriam Moscona me presta sus palabras mientras yo piso paseos, pasajes, iglesias, el Zócalo, y me encamino hacia “La Fonda de Santo Domingo” donde me inclino por unos chiles en nogada, pero esos granates granitos de granada mudan este plato en una joya y, muda, yo escojo paladear esta “pintura” y opto por contemplar este manjar (¿podrán parcelarse los sentidos?). Y cuando salgo después de saborear el local, líquidos y sólidos, vuelvo a pisar las piedras y el eco retumba en La Habana, se oye en Cartagena, Santo Domingo, Chichicastenango o Antigua. Suena en Antigua entre las ruinas de tanto edificio contrahecho por los temblores, y huele a verde, y el musgo crece también entre las corrientes aguas cristalinas del lavadero público donde mujeres vestidas de colores sin límite tienden en el suelo multicolores ropas. Sólo hombres, mascullando venturas o maldiciones en quiché, diviso entre las fumadas de incienso en las puertas de la iglesia de Chichicastenango que en su interior perfumado cobija cruzadas devociones y las más gustosas y embriagadoras ofrendas. Y en las afueras, el trote de un caballo me lleva a Cartagena de Indias y desde el coche nos deleitamos con sus balcones que ofrecen apetitosos tonos de buganvillas, y el viento refresca la tarde y, a la distancia, la alquimia de la iluminación nocturna transmuta en oro la silueta de la ciudad-fortaleza, sus techos, sus torres, sus contornos, sus murallas. Y por una de sus mirillas me escapo a La Habana y ubicándome tras una de sus centenares columnas centenarias (“la ciudad de las columnas”, la llamó Carpentier), atisbo sus variaciones, y me duele el descalabro actual de las bellezas –urbanas y otras– de una de las ciudades más hermosas de América. Y desde La Habana viajo al Valle

del Yumurí, a escasos kilómetros de Matanzas, y rodeada de palmas reales, cocoteros y bananos, degusto con fruición el dulce de coco.

Sí, viajar por Cuba es viajar por América, por nuestra memoria, por nuestros anhelos y desencantos; es una travesía por una buena etapa de la vida de latinoamericanos de varias generaciones, sin importar sus creencias e ideas políticas. Y gustar de América Latina y reconocerme latinoamericana lo palpé, lo aspiré y lo supe en otro viaje, un viaje que de cierto modo no elegí, el exilio.

¿Me estaré desviando del tema?, me pregunto, pero visiones, miradas, presencias, me resultan inseparables de los otros sentidos, porque ¿podrán éstos parcelarse? Y, ¿qué son los lugares si no personas, una comida, una fragancia o un hedor, una sensación, algo que se vio, una música, una canción o un ritmo, un recuerdo o una impresión, que perduran nítidos como una fotografía que, muchas veces, arreglamos?

Nada más distante a una fija foto es este mar, azul y activo, que yo sólo contemplo porque, después de conocer otros océanos, otras aguas, no me atrevo ni a tocarlo por su frialdad, menos a ingresar en él, ni bañarme, ni nadar. Sin embargo, es parte de mí que nací en la nortina ciudad costera de Antofagasta donde —dice mi madre— yo gateaba hasta las olas, antes de saber caminar.

Sólo el fuego me resulta tan atractivo de mirar como el mar, ese mar chileno encabritado, ese contradictorio Pacífico azul profundo que nunca reposa y, siempre en movimiento, se derrama, y desparrama sal y yodo que se husmean desde la orilla, sabiendo que alberga y cría un millar de especies que por su salada y yodada frialdad saben al paladar con una fuerza y una nitidez que no todos logran resistir: como las lenguas de erizos que yo prefiero degustar solas, solas y crudas, y sin ningún aliño, ni limón siquiera, con esa consistencia rugosa, firme sin ser dura, junto a un buen vino blanco, ése "... de color amarillo claro brillante, con aroma frutal varietal, con notas cítricas y sabor fresco, frutal, con tonos de humo, de buen cuerpo y peso. [Que] Es delicioso acompañando pescados, mariscos, carnes blancas o comidas ligeras. [Y] Sugerimos servir entre 10° y 12°C", anuncia su etiqueta, y todo parece ser cierto porque, de veras, es para seguirlo catando.

Hay quienes no soportan este sabor tan definido y penetrante, otros prefieren los erizos con salsa verde (cebolla cruda en finos cuadraditos y perejil o cilantro, todo aliñado —diga "aliñadito" y así le entenderemos mejor en Chile— con aceite, una pizca de sal, un dejo de pimienta y, quizá, unas gotas de limón), y algunos los cocinan en tortillas, pero nadie es indiferente a este equinodermo equinóideo, cuya punzante apariencia no lo defiende de la intensa suciedad de las aguas de los mares chilenos actuales. Mayor consenso hay con los locos, una sabrosa delicia de gusto menos agresivo, en constante veda para intentar que no los extingan las devastadoras —y autorizadas— cosechas para la exportación: japonesa, principalmente. "—¿Tiene locos?—", "Llegaron locos" o "Encontraron diez mil locos", son frases más que ambiguas, que a nosotros no nos extrañan, aunque las latas de conserva llamen "abalones" a estos gasterópodos que, a veces, para evitar dudas, los periódicos nominan "recurso loco". El trayecto que

media entre su extracción y el momento en que usted puede sentarse y tomar sus cubiertos para degustar un loco ya cocido y ablandado es tan rudo que, en plena dictadura, casi limitándose a describir este proceso, el poema "Molusco", de Carmen Berenguer, hizo oler y probar la represión: "Concholepas concholepas./ Me sacaron de mi residencia acuosa./ Lo hicieron con violencia, a tirones/ brutalmente./ Concholepas concholepas/ estaban armados con cuchillos./ Luego procedieron a meterme en un saco...".

Una verdadera escultura es la concha del picoroco, llena de protuberancias y agujeros por donde aparecen agresivos picos —como decenas de aves hambrientas en el nido—, continuados por una suerte de cilindros carnosos, muy blancos, casi invisibles. Guisados al vapor y extraídos de la curiosa "piedra" que los contiene, son una verdadera delicia y uno de los mariscos de sabor y consistencia más sutiles: "... cuando le fue dado a algunos peces ser pájaros y nadar por los cielos, los picos de mar se quedaron en la orilla, contemplando su origen y antigua morada, y para ellos el cielo residía en el mar; entonces, el océano iracundo agitó sus olas y les aprisionó en su manto calcáreo, y se endureció, sin nacer, el canto en sus gargantas, y allí se quedaron en las peñas, sin ser pájaros ni peces, sino mariscos, con su triste balbuceo sin sonido".

Y hay más variedades y familias, de diversos tamaños y sabores, a disfrutar solas o acompañadas, crudas o cocidas, vivas o muertas, con tenedor o con cuchara: "En el mar/ tormentoso/ de Chile/ vive el rosado congrio,/ gigante anguila/ de nevada carne./ Y en las ollas/ chilenas,/ en la costa,/ nació el caldillo/ grávido y succulento/ provechoso./ Lleven a la cocina/ el congrio desollado,/ su piel manchada cede/ como un guante/ y al descubierto queda/ entonces/ el racimo del mar,/ el congrio tierno/ reluce/ ya desnudo,/ preparado/ para nuestro apetito...", y a punto de ser saboreado. Mariscos, pescados, algas, que hablan al paladar recién sacados de las rocas o de la cacerola, fríos o calientes, secos o en sopas, pero siempre con limón —¡ojalá de Pica!—, y, claro, algunos me son desconocidos, tal como a Bernardo Soares, quien revela a Pessoa: "yo no había comido ostras en toda mi vida..., son exquisitas, es como sorber el mar".

Lujuriosa es la blanca playa de Punta Cana con sus palmas y palmeras, nunca vistas en las arenas de Chile central. Lujuriosas se menean en un ritmo idéntico al de las piernas que oscilan al compás del merengue dominicano. Transparentes son las tibias aguas de ese pacífico mar verde turquesa. "... Dice el Almirante que nunca tan hermosa cosa vido, lleno de árboles, todo cercado el río, fermosos y verdes y diversos de los nuestros, con flores y con su fruto, cada uno de su manera. Aves muchas y pajaritos que cantaban muy dulcemente; había gran cantidad de palmas de otra manera que las de Guinea y de las nuestras, de una estatura mediana y los pies sin aquella camisa y las hojas muy grandes, con las cuales cobijan las casas; la tierra muy llana. Saltó el Almirante en la barca y fue a tierra...". Indecible es la belleza de este paisaje, increíble —para mí— por su perfección, por el placer que me desata, por el agrado que me provoca, tan ajeno a mis proximidades cotidianas y, sin embargo, tan afín. Y el calor derrite la nieve extranjera que, en la lejanía de Europa, me hacía oler la sigilosa muerte con su aterrante blancura silenciosa. Pero

“el sol que está caribe” no me ciega y sé que no estoy en una tarjeta postal. Porque América Latina no es una tarjeta postal ni por sus panoramas paradisíacos ni por sus brutales contrastes, ni por sus esperanzas ni sus derrotas, ni por geografías, gentes, frutos... Porque con la distancia del exilio se quebró la inmediatez acrítica de mi visión hacia Chile, y descubrí, sentí y supe que yo era chilena y, al mismo tiempo, partícipe de la heterogénea América Latina.

Pero algo huelo, y cuando voy a cerrar mi cajita de olinalá, veo que sólo estamos en la *entrada* y que he sido tan voraz que no podré llegar al *plato de fondo*, acompañada por Pablo de Rokha, “Porque, si es preciso el hartarse con longaniza chillaneja antes de/ morirse, en día lluvioso, acariciada con vino áspero, de Quirihue o/ Coihueco, en arpa, guitarra y acordeón bañándose, dando terribles saltos a/ carcajadas,/ también lo es saborear la prieta tuncana en agosto, cuando los chanchos/ parecen obispos, y los obispos parecen chanchos o hipopótamos”. Mas, a la hora de los *postres* (ausentes), hay que reconocer que De Rokha canta a un mundo ido, una realidad tan irrecuperable como mucho de lo que yo dejé al partir a Francia, en 1975; como mucho de lo que yo dejé en Francia, en 1987.

Y como prefiero no clausurar estos recuerdos y travesías, dejaré para otro menú los dulces chilenos y otras apetitosas golosinas. “—¿Un cafecito? Es café-café”. —No, gracias, por ahora, prefiero “Cascarita de naranja, canela y harto cedrón/ un terroncito de azúcar y agua caliente un montón,/ así hay que cebar el mate para que agarre sabor/ sacarle el cuero a la gente para animar la reunión,/ y pa’qué le digo ná de toó lo que yo sé/ si esta boquita se abriera,/ ¡Jesús!, qué cosas sabría usted”...—. Y cierro mi cajita de olinalá.

Santiago de Chile, 1998.

Las citas son de: “La cajita de olinalá”, de Gabriela Mistral; La sabiduría del cuerpo, de Sherwin B. Nuland; “Cordillera”, de Gabriela Mistral; En amarillo oscuro, de Soledad Fariña (Santiago, Surada, 1994); “Alturas de Macchu Picchu”, de Pablo Neruda; Vísperas, de Myriam Moscona (México, Fondo de Cultura Económica, 1996); “Molusco”, de Carmen Berenguer (Huellas de siglo. Stgo., Ediciones Manieristas, 1986); de la novela *La cifra solitaria*, de Juan Godoy; “Oda al caldillo de congrio”, de Pablo Neruda; *Los últimos tres días de Fernando Pessoa*, de Antonio Tabucchi; “El primer viaje a las Indias”, de Cristóbal Colón; “Epopeya de las comidas y bebidas de Chile (ensueño del infierno)”, de Pablo de Rokha; la canción popular chilena, “Las comadres”, respectivamente. Sólo doy datos completos de obras de poetas de promociones más actuales: las chilenas S. Fariña y C. Berenguer, y la mexicana M. Moscona. En Chile, se suele nombrar “café-café” al café de grano, oponiéndolo al “café”, en realidad, “Nescafé”, que se toma con mucho mayor frecuencia.

LA GEOGRAFÍA FEMENINA: ENCRUCIJADAS Y PRECIPICIOS
EN LOS CUADROS DE CARLOS ENRÍQUEZ Y
LA NARRATIVA DE LINO NOVÁS CALVO

Zenaida Madurka*

*La América toda hervía; venía
hirviendo de siglos; chorreaba sangre
de todas las grietas, como un enorme cadalso,
hasta que de pronto, como si debajo de la tierra
los muerto se sacudieran el peso odioso...*

José Martí

Con el interés de forjar un vocabulario visual y narrativo, capaz de expresar una conciencia nacional, los pintores y escritores de la primera mitad de siglo XX en Cuba revelan la complicada psiquis del individuo que aún adopta modelos colonialistas. Las pinturas de Carlos Enríquez (1900-1959) y Lino Novás Calvo (1905-1983) en su narrativa trazan un discurso paradójico de la nación en el acercamiento y rechazo a la geografía femenizada. La reconquista de la mujer-tierra es ahora la medida para analizar el estado opresivo de la república. Ambos contextos muestran el deseo de liberación de fuerzas colonizadoras extranjeras como un intento truncado ya que la patria es mostrada como un ente prostituido, y los protagonistas masculinos como hombres que deben contentarse con los despojos de una tierra difamada que anteriormente perteneció a otro. Los cuentos "En el cayo" (1932)¹ y "Aquella noche salieron los muertos" (1932), de Lino Novás Calvo, presentan una geografía problemática: ésta primero atrae para luego devorar a los hombres que la habitan. A un mismo tiempo, las imágenes de la tierra-mujer en los lienzos "El rapto de las mulatas" (1938), "Paisaje con caballos salvajes" (1941)² y "El Trópico" (1947)³, de Carlos Enríquez, comunican un gran pesimismo hacia una posible imagen de la nación.

A fines de los años 20, un momento muy difícil para la naciente república cubana, los artistas plásticos y los escritores se proponen romper con todo lo que les recuerda su pasado colonial. Por tanto, la Academia de San Alejandro, única institución de artes plásticas con que cuenta la isla y que convoca al arte del pasado siglo, es prontamente rechazada por estos pintores jóvenes que

* State University of New York-College at Old Westbury.

¹ Este cuento aparece por primera vez en *Revista de Occidente*, en mayo de 1932. Luego bajo el mismo título en la colección *La luna nona y otros cuentos* en 1942. En 1946 aparece bajo otro título, "El otro cayo" en *Cayo Canas (cuentos cubanos)* y con cambios. En este trabajo las citas y el análisis pertenecen a la edición de 1942.

² Ver el catálogo *Carlos Enríquez: Serie Cuban Painters/Serie Pintores Cubanos 3*. Miami, Florida: Museo Cubano de Arte y Cultura, 1986.

³ Esta pintura se reproduce con el permiso de la University Press of Florida.

optan por viajar a Europa, a París específicamente, para aprender los métodos de las escuelas modernistas contemporáneas. Estas técnicas no son asumidas ciegamente sino adaptadas en una expresión que llega a ser genuinamente cubana. Sucede entonces un verdadero encuentro entre el sistema caduco de retratos de la burguesía de imitación europea y la escuela contemporánea que aboga por una expresión autóctona. Para esta época surge además el Grupo Minorista, una organización artística con fines políticos y que promueve la separación definitiva de la nueva fuerza colonizadora, los Estados Unidos. Los miembros del Grupo declaran, a través de la *Revista de Avance* (1927-1930) y la "Declaración del Grupo Minorista", los principios por los que se regían. Entre éstos se destacan la búsqueda de un testimonio propio basado en la libertad individual y en un nuevo estilo nacional. A juzgar por la observación de Martín Casanovas⁴, la 'Exposición de Arte Nuevo', auspiciada por los miembros del Grupo Minorista en mayo de 1927, en la que participa Carlos Enríquez, entre otros, suscita una "violenta sacudida":

"Y] puede ser considerada como el comienzo, o si se quiere, el primer signo de una nueva era en la plástica cubana. Usando todas las armas, se enfrentaron el academismo y el vanguardismo, conscientes de que se libraba una batalla decisiva" (20).

Para entonces el arte y la política van mano a mano sin escrúpulos de ocultamiento. La crítica Ana Cairo aclara que el Grupo, formado por una pequeña burguesía cubana de intelectuales y pintores, "abandonó la actitud pasiva para impulsar la toma de posición política y cultural ante los problemas de la sociedad neocolonial cubana y de la primera etapa de postguerra mundial" (111)⁵. Los Minoristas se valían de la *Revista* para presentar sus ideas políticas y los nuevos ideales plástico-literarios, necesarios en la creación de una conciencia nacional que se consideran responsables de instalar en el pueblo. En "La Declaración", publicada en mayo de 1929, el Grupo planteaba lo siguiente:

"La minoría sabe hoy que es un grupo de intelectuales (literatos, pintores, músicos, escultores, etc.). El grupo Minorista, denominación que le dio uno de sus componentes, puede llevar ese nombre por el corto número de miembros efectivos que lo integran; pero él ha sido en todo caso un grupo mayoritario, en el sentido de constituir el portavoz, la tribuna, y el índice de la mayoría del pueblo; con propiedad es minoría, solamente en lo que a su criterio sobre arte se refiere" (Cairo, 107-108).

Es esta primera etapa de la República una revolución del pincel y la pluma. El pequeño número de integrantes se considera el portavoz de las preocupaciones

⁴ Martín Casanovas, "Prólogo y selección" *Revista de Avance*. La Habana: Edición Orbita, segunda edición, 1972.

⁵ Ana Cairo, *El Grupo Minorista y su tiempo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1979.

nacionales y traza el documento conocido como "La Afirmación Minorista" de 1927⁶. Dicho instrumento esclarece el papel revolucionario que el arte representa para estos jóvenes. En un mismo espacio piden la libertad del arte de técnicas anteriores y la autonomía del país de fuerzas extranjeras. Los temas de las artes plásticas del momento son el campesinado: "La familia se retrata", de Arístides Fernández, "Guajiros", por Eduardo Abela; la pobreza del pueblo: "Campesinos felices", por Carlos Enríquez; la falsedad de doctrinas religiosas: "Tuberculosis", por Fidelio Ponce y, en alguna ocasión, la divinización de individuos contemporáneos, miembros del grupo, que luchan por la reedificación nacional: el óleo de "Jorge Mañach", por Jorge Arche. Dichos temas de desarraigo y sufrimiento del pueblo no intentan agradar al público sino sacarlos de un letargo enfermizo. Los rostros de los personajes muestran un cansancio de siglos o una ausencia de alma que desarma al observador y lo toma de sorpresa. La técnica también es depurada de los métodos impuestos por la escuela anterior. Por ejemplo, la perspectiva dibujante donde el tamaño y los colores disminuyen, según éstos retroceden en el espacio es descartada completamente. Aquí el fondo está tan al frente como el tema principal o en algunos casos no existe, para no distraer al observador con elementos innecesarios. Los colores se avivan, los rojos, azules, verdes, parecen venir directamente del tubo sin ninguna corrupción de tonalidades. En otros, como en los cuadros de Carlos Enríquez, la pintura y el tema se vuelven tan líquidos que presentan imágenes de pesadilla. En la narrativa, los Minoristas, entre ellos Carlos Montenegro y Lino Novás Calvo, divagan sobre la situación opresiva de personajes marginados del campo y la ciudad en un ambiente que parece devorarlos. Los personajes de Montenegro son víctimas de la ignorancia que cubre el país –"El renuevo"– y, cuando tienen cierta educación –leer y escribir en "El pomo de caramelo"– el espacio parece burlarse de ellos quitándoles toda posibilidad de ser felices. La cuentística de Novás Calvo continúa en esta línea con personajes marginados de la ciudad –como el taxista de "La noche de Ramón Yendía" y el extranjero pobre (el chino y el español) en

⁶ El Grupo publica en "1927": *Revista de Avance*, el documento conocido como "La Afirmación Minorista" donde la renovación política y la artística deben coexistir para mejoramiento del pueblo:

Colectiva o individualmente, sus verdaderos componentes han laborado y laboran:

Por la revisión de los valores falsos y gastados.

Por el arte vernáculo y, en general, por el arte nuevo en sus diversas manifestaciones.

Por la introducción y vulgarización en Cuba de las últimas doctrinas, teorías y prácticas, artísticas y científicas.

Por la reforma de la enseñanza pública y contra los corrompidos sistemas de oposición a las cátedras. Por la autonomía universitaria.

Por la independencia económica de Cuba y contra el imperialismo yanqui.

Contra las dictaduras políticas universales, en el mundo, en la América, en Cuba.

Contra los desafueros de la pseudodemocracia, contra la farsa del sufragio y por la participación efectiva del pueblo en el gobierno.

En pro del mejoramiento del agricultor, del colono y del obrero de Cuba.

Por la cordialidad y la unión latinoamericana. La Habana, mayo 7 de 1927 (Cairo, 68).

“La luna nona” y “La luna de los ñánigos”—con un deseo tronchado de formar parte de la sociedad republicana. Para el segundo, la música afrocubana y la geografía tendrán un papel fundamental en esta concientización del presente opresivo de la nación. Al igual que los pintores, los cuentistas minoristas romperán con los recursos utilizados anteriormente. Ellos adoptan un estilo corto en la sintaxis desnudo de artificios, usan el lenguaje popular tanto para el lenguaje de los personajes como para los narradores y hablan desde la perspectiva el pueblo marginado que presentan: Montenegro usa sus experiencias como presidiario, Novás Calvo como taxista y minero de carbón.

El pesimismo que cubre a los artistas de esta primera fase republicana es reveladora en varias esferas. En primer lugar, la pintura de Enríquez y la narrativa novascalviana parten de un antiguo fondo geográfico femenino. Tanto para Enríquez como para Novás Calvo, la toma de posesión nacional empieza por el reclamo de la geografía misma: ambos retratan a la isla con el interés de reconquistar el terreno propio. Este reciclaje de un discurso colonizador es un recurso típico de la época y no exclusivo de Carlos Enríquez y de Lino Novás Calvo. Según indicara Alejo Carpentier con respecto a su viaje por el Orinoco, su experiencia se asemeja al viaje colombino cuando reitera la visión eurocéntrica de América a una tierra exótica y virginal que pide ser explorada o penetrada por el escritor. Carpentier se hace eco de las fantasías preconcebidas de aquellos que asociaban esta tierra con leyendas mitológicas. En el ensayo titulado “El salto del ángel en el reino de las aguas”, expresa:

“América alimenta y conserva los mitos con los prestigios de su virginidad, con las proporciones de su paisaje, con su perenne ‘revelación de formas’—revelación que dejó atónita, no hay que olvidarlo, la España de la Conquista, [...] Y es que España, [...] se iba habituando a admitir que, en América, lo fantástico se hacía realidad” (70)⁷.

Siglos antes, Cristóbal Colón habría de describir la misma región en su tercer viaje. Según sus cartas, el mundo tenía forma de pera redonda similar a una “teta de muger” cuyo pezón se hallaba en la parte más alta y más cercana al cielo (Varela 239)⁸. El almirante compara esta representación de la tierra exótica con su descubrimiento del Paraíso Terrenal: “[y]o no tomo qu’el Paraíso Terrenal sea en forma de montaña áspera, como el escrevir d’ello nos amuestra, salvo qu’él sea en el colmo, allí donde dixe la figura del peçón de la pera, y que poco a poco andando hazia allí desde muy lejos se va subiendo a él” (Varela 242). El paisaje, percibido como cuerpo femenino, facilitaba la toma de posesión por sus nuevos habitantes y era una técnica útil para aplacar sus temores y dar rienda suelta a fantasías eróticas. Parte de la fantasía de la conquista consistió en imaginar

⁷ Alejo Carpentier, *La novela latinoamericana en víspera de un nuevo siglo*, México: Siglo XXI, 1981.

⁸ Consuelo Varela (editora), *Cristóbal Colón: Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

la tierra con atributos de pasividad, salvajismo y a la invasión europea como descubridora, civilizadora, cualidades otorgadas también por el falocentrismo europeo al imaginario femenino/masculino. La geografía americana, igualmente vista como un cuerpo exótico por los primeros colonizadores, fue un medio para colmar una sed erótica de adquisición, uso y rechazo. Ahora bien, el peligro evidente de esta metáfora reside en su (re)utilización por pintores y escritores para formular una voz nacional autóctona.

La crítica Camila Bari de López aclara que, a través de la literatura hispanoamericana, se "revela un rasgo natural e histórico que ha nacido de una conjunción inédita del hombre con la tierra"⁹. Sobre la polaridad entre hombre-civilización y mujer-naturaleza que ha alimentado las metáforas sobre Hispanoamérica, en Hispanoamérica, añade:

"Esta oposición hombre/naturaleza tiene su punto de solución para los románticos en la visión mítica de América como tierra de promisión que en un futuro utópico sería espacio propicio, cosmos acogedor para la creatividad del hombre americano, cuando éste logre redimirla de su condición bárbara y de las lacras de injustas tiranías, rescatando, sin embargo, su primitiva vitalidad para una civilización rica y madura. Esta visión mítica es una promesa de actualización histórica de la armonía primordial entre la tierra americana y sus primeros hombres. Como todo mito, es un motor de impulsos positivos que arrancan de lo más hondamente propio y único del ser" (54).

Esta doble simbología: tierra-madre, tierra-amante –retórica heredada de los códigos colombinos y reformulada en discursos de la nación en el siglo XIX– es asumida de nuevo por escritores, pintores y teóricos del siglo XX. Para algunos, como Alejo Carpentier, la nación sigue representando un cuerpo virginal. Otros, como Carlos Enríquez y Lino Novás Calvo, exponen una intuición pesimista como eco del descontento sociopolítico de la época¹⁰. Ambos parten de un deseo de reconquista. Arma en mano, sea ésta pluma o pincel, se abren camino sobre una naturaleza dócil y, consecuentemente, repudiada.

La reconquista del propio suelo es una preocupación que ha absorbido a muchos pensadores de la hora postcolonial. Edouard Glissant¹¹ analiza esto cuando discute la posición del artista/escritor en esta recuperación. Glissant propone a la geografía como el punto de partida para un autoexamen del ser caribeño, ya que a partir de esta (re)posesión será posible un autodescubrimiento del individuo colonizado. Dicho proceso por el escritor/artista plástico desnuda

⁹ Camila Bari de López, *Unidad e identidad de Hispanoamérica en su literatura: La relación hombre/tierra*. Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

¹⁰ Para más información sobre el pesimismo que acosa a los cubanos en todas las esferas sociales y culturales de la primera mitad de siglo XX, ver el capítulo "Cuba and *lo cubano*, or the Story of Desire and Disenchantment", de Damián J. Fernández en el texto *Cuba the Elusive Nation*.

¹¹ Edouard Glissant, *Caribbean Discourse*. Charlottesville/London: University of Virginia, 1989.

el entorno de ese viso exótico y mudo otorgado por las fuerzas colonizadoras. La readquisición de la geografía, según su criterio, es importante para reformular los eventos históricos que no están presentes o que dejan ver la ideología colonialista de los textos históricos. Por ende, la tierra es un personaje importante en su propósito de formular una conciencia caribeña. Su libro *Caribbean Discourse* explica la relación entre el artista y el paisaje geográfico como la base para releer la historia:

“La relación con la tierra, una que ha sido aun más amenazada porque la comunidad está alienada a esa tierra, toma un papel fundamental en este discurso donde el paisaje en la obra deja de ser únicamente decorativo o de apoyo y emerge como un personaje principal. Describir el paisaje no es suficiente. El individuo, la comunidad, la tierra son inextricables en el proceso de crear la historia. El paisaje es un personaje en este proceso. Y su significado más profundo necesita ser entendido” (105-106).

[The relationship with the land, one that is even more threatened because the community is alienated from the land, becomes so fundamental in this discourse that landscape in the work stops being merely decorative or supportive and emerges as a full character. Describing the landscape is not enough. The individual, the community, the land are inextricable in the process of creating history. Landscape is a character in this process. Its deepest meanings need to be understood].

Volver la mirada a la geografía es un modo de deconstruir el discurso colonizador de los textos antiguos. Sin embargo, ante esta tesis surge la pregunta: ¿es posible desnudar a la geografía de los símbolos que la han colonizado teniendo en cuenta que estos artistas están utilizando los mismos recursos que pretenden superar?

Al igual que los grabados de los siglos XVI y XVII, la geografía feminizada en los cuadros de Carlos Enríquez es un vehículo para una agenda entre hombres. En “El trópico”, por ejemplo, retrata a una joven reclinada sobre unos arbustos cuya única función es la de enmarcar a la figura seductora. La mulata se dibuja como una mujer atractiva para el disfrute del espectador. El modelo de la belleza exótica –según ésta es delineada por el gusto europeo– utiliza los rasgos foráneos orientales y africanos. Los pechos puntiagudos, su pequeña cintura y la voluptuosidad de sus caderas presentan una imagen erotizada de la mujer-tierra cuyas piernas se confunden con el suelo del paisaje. El torso de la mujer está de frente al pintor-observador para ofrecer un mejor ángulo de su cuerpo, en tanto que su cara perfilada repite la forma de sus senos. El ojo ovalado sobre la cara recuerda a los frescos de las pirámides precolombinas y tiene el propósito de presentar en esta mujer a las razas que se encuentran en dicho suelo: el ojo y la cabeza puntiaguda del indígena caribeño, el color tostado y los labios gruesos de la raza importada y la pequeña cintura que satisface al gusto europeo. Los tonos utilizados por el pintor (en el marco aplica colores opacos y en el centro tonos

brillantes), son una técnica más para atraer la vista del público a ese centro: los senos y el vientre de la mulata que, como espiral, todo a su alrededor (los arbustos y los brazos y piernas) circula en torno al centro femenino.

En la narrativa, los cuentos de Novás Calvo aluden a esa costumbre de vestir a la geografía hispanoamericana con cualidades femeninas, en "Cayo Canas"¹².

"El cayo estaba fuera de las rutas corrientes del cabotaje y del transporte, pero en tiempos de muchas velas había sido anotado en las cartas. En el siglo XIX, cuando las sayas eran largas y huecas, a los marineros les pareció una mujer tronchada por la cintura, y le llamaron Cayo Miriñaque; los contrabandistas de petróleo (hasta este día de 1917) y luego los de ron le llamaron Cayo Canas" (1946:10).

La geografía novascalviana es un cuerpo mutilado. Su tierra-mujer es un sujeto dividido que carece de torso y cuyo centro, cubierto por la falda, es el eje promisorio para los hombres que buscan refugio. A un mismo tiempo ella es el salvoconducto real e imaginario para estos individuos y la mujer compartida por todos los que la habitan. Cayo Miriñaque, nombre de prenda femenina, es bautizado por los hombres que llegan a sus playas: contrabandistas de petróleo y ron. Tanto para Lino Novás Calvo como Carlos Enríquez, nombrar es un proyecto entre hombres. Dicho placer abarca también al pintor y al observador-dueño del lienzo "El Trópico", de Enríquez; entre ambos se establece un vínculo de lo que el primero sabe que el segundo disfruta.

A pesar del interés de presentar a una mujer dócil en la inutilidad de unas piernas flácidas que no le permiten la independencia, "El Trópico" será un enigma para el hombre. Es una figura amorfa de mujer-trópico que muestra rasgos animalescos. Desde las piernas que parecen una serpiente en la aparente falta de huesos —miembros inútiles que no le permitirán a su dueña levantarse de esta posición sumisa—, hasta la cabeza acentuada por los puntiagudos senos —también en proporción desigual con el resto del cuerpo. El pequeño cráneo y la cara aguda tienen las características de la jutía, animal que se encuentra en los campos del Caribe. Asimismo, puede verse la continuación de la figura serpentina con las piernas culminando en la cabeza chata y puntiaguda de la serpiente. Esta idea de la naturaleza como algoseudodemoníaco, en la unión de la cabeza y torso de mujer con la cola de serpiente, ha sido muy popular en las descripciones de América, Michael Dash escribe:

"De las benevolentes e intelectuales excursiones de Rousseau y a través de la idea de la naturaleza como propiedad privada, a finales del siglo XIX la naturaleza empieza a ser construida en términos demoníacos. Lo natural era visto con placer estremecedor" (32-33)¹³.

¹² Lino Novás Calvo, *Cayo Canas*. Buenos Aires/ México: Colección Austral, 1946.

¹³ J. Michael Dash, *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*. Charlottenville/ London: University Press of Virginia, 1989.

[From the benevolent, intellectual excursions of Rousseau, through the idea of nature as private property, by the end of the nineteenth century nature began to be construed increasingly in demonic terms. The natural was viewed with a frisson of pleasure].

En Cuba, esta atracción por lo animal en el cuerpo de la mujer no es exclusiva del arte de Enríquez. En narraciones antiesclavistas del siglo XIX la mulata era detallada como un animal exótico al servicio de su amo¹⁴. Análogamente, en más de una ocasión Carlos Enríquez repite en sus óleos la imagen animalizada de la mujer-tierra, ahora una criolla seductora cuya fisonomía reúne rasgos negroides e indígenas y cuyo propósito es el de proporcionar cierto placer a los concurrentes mientras que ella ignora que es observada¹⁵. Lo que pasa fuera del marco en "El Trópico" es tan o quizás más importante que la imagen que se presenta. Para un público masculino esta mujer, quien se ofrece abierta y mansamente, es a la vez algo prohibido que rechaza todo tipo de contacto¹⁶.

Una segunda disyuntiva de la feminización de la geografía, se plantea a través del rechazo implícito del artista por el estado presente de la nación¹⁷. Carlos Enríquez y Lino Novás Calvo expresan una fantasía erótica de rapto y posesión donde el objeto deseado es castigado por su estado de no-virgen. El lienzo "El rapto de las mulatas", de Enríquez, muestra a dos mujeres criollas en el momento de ser violadas por hombres de facciones finas con la acostumbrada vestimenta blanca y el sombrero de paja del campesino. Son mambises, hombres

¹⁴ Un relato que trata del mismo tema antiesclavista es publicado en 1875 y se titula *El negro Francisco*, por Antonio Zambrana. En esta novela la mulata seductora es descrita como si fuese un animal exótico:

"Es de sorprendente hermosura. Envuelta con exquisita elegancia en una larga y ancha bata y cubierto el cuello con un pañuelito de gasa, el fresco aire de la mañana parece estremecerla, y echada, más bien que sentada a los pies de doña Josefa, en un pequeño sitial, tiene cierta actitud nerviosa, que un pintor hubiera querido copiar y que un gato imitaría" (12).

¹⁵ En su estudio titulado "Exoticism and the Politics of Difference in Late Nineteenth-Century Spanish Periodicals" Lou Charnon-Deutsch explica que el pintor español masculino del pasado siglo, "acts as an intermediary between his pleasure (sometimes verbalized in inscriptions) and the pleasure he subsequently arouses in the reader/viewer. As such he is at the same time a voyeur and a procurer of men's pleasure, as are all artists of erotica" (252).

¹⁶ Esta observación la debo a las productivas reuniones con Lou Charnon-Deutsch.

¹⁷ La violencia bajo la presidencia de Gerardo Machado ha sido comparada con las guerras de independencia (Thomas, 581). Durante el Machadato la corrupción en la política llegó a un estado alarmante. Las matanzas estaban a la orden del día, eliminando toda oposición sea ésta del sector político, periodístico, artístico o universitario. En 1933, con la salida de Machado del país, Estados Unidos interviene e implanta un gobernante sin el apoyo del pueblo. En septiembre de ese mismo año Grau San Martín es nombrado presidente. Pero en enero de 1934 Fulgencio Batista toma el poder con un golpe de estado. Su legado como presidente de la república (1934-1944 —directa a través de presidentes "títeres"—) dejó un estrecho contacto con Estado Unidos. En esos momentos el gobierno estadounidense llegó a dinamitar la economía y gran parte de la política cubana. Tanto Machado como Batista estaban más interesados en enriquecerse que en implementar beneficios sustanciales para el país. Thomas, Hugh. *Cuba: The Pursuit of Freedom* New York: Harper & Row, Publishers, 1977, páginas 569-736.

del siglo anterior que tomaron armas contra las fuerzas colonizadoras, héroes en la cultura cubana por el papel que jugaron en la liberación de la patria¹⁸. Por el rapto de las mujeres, los fusiles y la posición violenta de los hombres se insinúa el pensamiento negativo de una unión armoniosa del hombre cubano con el paisaje feminizado. En "El rapto de las mulatas" la transparencia de las figuras femeninas hace que éstas formen parte de su entorno y representen la naturaleza donde se encuentran, un palmar. A pesar del título, las caras sonrientes de las mulatas apuntan al placer que ellas mismas extraen de esta experiencia. Al semiocultar sus caras, los personajes masculinos producen un sentido de complicidad con el observador ideal que presencia la escena. La figura masculina en la parte derecha del cuadro recuerda a un centauro cuyo torso es un hombre y las extremidades bajas las de un cuadrúpedo. Este personaje está en el proceso de levantar del suelo a la mujer desnuda para llevarla consigo. Ella es la mujer tierra y el premio otorgado al mambí por su sacrificio: ha luchado por la libertad y como resultado ha conquistado a su nación. ¿Pero la quiere? En el lado opuesto, otro mambí se ciñe a otra mulata, ésta vestida de rojo o cubierta de sangre. Su torso es el más transparente indicando que algo está ausente en esta posesión (o entrega), su alma quizás. Y el fusil, cuya línea es continuada por el listón de balas, desaparece en el rojo sanguíneo que cubre a la mujer desde la cintura. Esta figura masculina, la más violenta, viene al frente del cuadro por la carrera frenética del caballo. El corcel, extensión fálica del hombre, es el desesperado trote simbólico de una patria sin dirección o dirigente.

Por último, el número de los elementos en esta pintura es significativo. Las mulatas parecen ser una sola mujer en la similitud de sus facciones y en la misma complacencia de las expresiones. El caballo también alude a una sola bestia en la falta de una de las cabezas. ¿Por qué, entonces, dos hombres y no uno? Los separan las facciones: uno tiene bigotes, el otro no; la nariz de aquel es fina mientras que la de éste es ancha. ¿Es acaso esto una evidencia del antiguo rito masculino de compartir el premio con compañeros de batalla o de juego? ¿O quizás sea uno el testigo de la conquista del otro? Peor aún, en mi opinión la imagen puede significar que la reconquista de la patria, una mujer-geografía prostituida (ella no hace nada contra el agente masculino), es un castigo a la tierra donde la violación por el mambí habla de la violencia y el desprecio que hacia su isla siente el artista cubano. Del mismo modo, la gran aceptación de "El rapto de las mulatas" por el público coetáneo de Enríquez es una ventana a la imagen que el pueblo tiene de su nueva república. Un gran número de exposiciones de arte en este momento son promovidos por el Grupo Minorista y, como habría de esperarse, el público primero las rechaza. La crítica Yolanda Wood sostiene que "[l]a nueva pintura de la vanguardia se abrió camino en un ambiente de polémicas, [...] de rechazo oficial, de falta de mercado y de agudización de la

¹⁸ Uno de los que contribuyeron a la idea de los mambises como héroes fue Jorge Mañach en *Martí el apóstol*, figura clave del Grupo Minorista. A través de estas páginas los "padres de la patria", Antonio Maceo, Carlos Manuel de Céspedes, son descritos como mambises.

crisis política nacional" (41)¹⁹. Los artistas se sienten comprometidos a presentar la realidad de una isla que ha pasado de un estado colonial a otro no menos denigrante. Contradictoriamente, el rechazo a los crudos temas de estos pintores trae también cierta aceptación. Juan A. Martínez explica que:

"[d]urante su vida la obra de Enríquez obtiene una gran medida de reconocimientos nacionales al igual que un interés internacional. En La Habana participó en numerosas exposiciones individuales y en grupos donde atrajo críticas positivas, a veces controversiales. Ganó premios a niveles de Primer, Segundo y Tercero en galerías nacionales (1945, 1938 y 1946) por *El rey de los campos de Cuba* (1934), *Rapto de las mulatas* (1938) y *La arlequina* (sin fecha) correspondientemente" (154).

[During his lifetime, Enríquez's art received a good measure of national recognition and some international exposure. He participated in numerous solo and group exhibitions in Havana attracting positive critical attention and at times controversy. He won purchase awards at the First, Second, and Third National Salons (1935, 1938, and 1946) for *El rey de los campos de Cuba* (1934), *Rapto de las mulatas* (1938), and *La arlequina* (n.d.) respectively].

La mayor parte del pueblo, sin embargo, no acepta el nuevo estilo y los dramáticos temas de estos vanguardistas. No obstante este obstáculo, "el proceso de renovación artística", escribe Wood, "se enraizó en un espíritu de transformación social; en la pintura, la liberación de las ataduras académicas, la depuración de los convencionalismos formales y el encuentro con el arte moderno se unieron a urgencias patrias y a inquietudes nacionalistas" (41).

Y es precisamente que, a pesar del móvil revolucionario de estas pinturas, la naturaleza exótica continúa apareciendo en los óleos de estos artistas determinados a presentar otras propuestas a un posible discurso de la nación. El crítico Michael Dash recoge esto cuando explica que para los artistas americanos el Nuevo Mundo continúa siendo de forma poderosa "el reino de lo natural" (28). Y añade que:

"Debido a que el reino de lo natural en el cual el Nuevo Mundo queda inscrito es asimismo un producto de la representación constituida en términos de la narrativa del Viejo Mundo, lo natural será un significativo y problemático terreno dentro del cual una práctica contradiscursiva será implementada. [...] Esto puede ser debido a que estos tropos son intentos de regresar a un principio anterior a la representación misma, a un mundo natural —de objetos libres de retórica y metáfora— o [...] a un medio inestable más allá de la fuerza fijada de todo discurso totalizador" (29).

[since the realm of nature within which the New World is inscribed is itself the product of representation, constituted in terms of Old World narrative, the natural will become a significant and problematic terrain within which

¹⁹ Yolanda Wood, *De la plástica cubana y caribeña*. La Habana: Cuba, 1996.

a counterdiscursive practice will be situated.[...] It may do so because these tropes are attempts to go back to a beginning before representation, to a world of nature-of objects freed from rhetoric and metaphor-or, [...] to an unstable medium beyond the fixing power of any totalizing discourse].

Además de problemática, la geografía como elemento “contradiscursivo” en la obra plástica de Enríquez es siempre violenta. Un tercer ejemplo es “Paisaje con caballos salvajes” (1941). Este cuadro puede verse como una representación agresiva de una vulva gigantesca acomodada horizontalmente sobre el lienzo. Las palmas, evocativas del pubis femenino, son acosadas por el mal tiempo que se refleja en el cielo aciclonado y donde los animales, pequeños e insignificantes, parecen que van a ser tragados por el río que brota del paisaje feminizado. Una vez más, los caballos, ahora seis y de proporción inversa al cuadro anterior, no tienen hombres que los guíen. Tampoco hay mujeres que apropiar sino un cabalgar desprevénido sobre una de ellas. Este lienzo muestra los brochazos de la escuela expresionista que interesa a Enríquez en esta época²⁰: violentos, conspiran con la presente interpretación sobre el futuro de la patria. La rapidez de la brocha y la yuxtaposición de colores primarios tan cerca uno de otro intensifican la representación agresiva de la geografía. Su mujer-geografía es un cuerpo desmembrado. De ella sólo queda una vulva que no reproduce sino que amonesta. No existen tampoco facciones que la personifiquen o que la sitúen en el esquema sociocultural de la isla como había hecho en las pinturas anteriores. Todo aquí parece hablar de la inutilidad de cualquier protagonismo heroico, ya que la tierra terminará ahogando a los caballos minúsculos, únicos intérpretes de esta historia. Otra interpretación de la misma imagen deja ver dos labios gruesos de raíz afrocubana que están sellados, o cosidos, por los troncos de palmas delgadas que zigzaguean la apertura horizontal de la enorme boca²¹. En ambas interpretaciones se trata de un miembro mudo separado de su cuerpo y colocado horizontalmente sobre el lienzo-plato como ofrenda al espectador.

Espejo de las preocupaciones sociales presentadas por Carlos Enríquez en sus pinturas son los cuentos de otro minorista. Lino Novás Calvo recicla discursos de la geografía animada y femenina de los textos colombinos y proyecta una “revelación de formas” (como sucede con Alejo Carpentier). Empero, al igual que Enríquez, el cuentista no presenta una visión paradisíaca de las “formas” geográficas. El lenguaje novascalviano proyecta una imagen petrificada y de muerte. Años antes de salir a la luz el cuadro “Paisaje con caballos salvajes” Novás Calvo presenta una imagen parecida en su cuento “En el cayo”. Por primera vez aparece la isla como un pubis agresivo seccionado del resto de su cuerpo: “El cayo estaba ante nosotros como una boya peluda. Sólo se veían palmas. Lo demás era un bloque de manigua, donde se habían perdido los exploradores,

²⁰ Juan Martínez, *Cuban Art and National Identity*, páginas 153-154.

²¹ Una vez más, en su aguda crítica sobre el arte plástico, Lou Charnon-Deutsch ve esta imagen como una “vagina dentada”.

hasta la tarde" (152). Paralelo a la geografía de Enríquez, la isla de Novás Calvo amenaza con devorar a sus habitantes. En ambos contextos la fragmentación de la geografía es un acto violento donde ésta termina consumiendo a sus habitantes. En este instante el plato de ofrenda será un mar "pudriéndose" bajo los personajes novascalvianos "parecía un camposanto en la noche" (149). La animación de la geografía como ente femenino es primordial en su cuentística ya que la tierra es descrita como un cuerpo femenino maltratado: primero se ofrece a sus raptos — "[e]ra como si empataran los hombres con sus raíces en la tierra húmeda, o como si la tierra nos abriera sus muslos" (166)—, para después tomar venganza de aquellos que la intentan conquistar y violar.

Los cuentos novascalvianos tienen que ver con un viaje a los cayos cercanos a la isla de Cuba, ambos con intención de minar la tierra, ya sea el carbón en "En el cayo" o la sal y el pescado en "Aquella noche salieron los Muertos". Al llegar al nuevo suelo, los personajes, tanto los jefes como los trabajadores, se convierten en prisioneros del cayo.

Al principio de "En el cayo", los hombres que desembarcan esclavizan la tierra en el proceso de arrancarle de su interior, "el humor caliente", la vida del cayo. Y es precisamente esta lucha entre hombre y tierra, que como una espiral vuelve sobre el proyecto anterior, Europa y América. Dice el narrador: "¡Tierra! Y parecía que fuéramos a descubrir un mundo!" (151). Análogo a las descripciones hechas por los conquistadores el espacio contemporáneo es imaginado como un ente virginal y misterioso. "—Nadie ha puesto un pie en él [...] Hay que ver donde están las cuevas y si los árboles están seguros". (146). Revisitar este enfrentamiento dará rienda suelta a la imaginación artística dentro de otro momento represivo neocolonial. La conquista del espacio es una intriga para los contemporáneos de Lino Novás Calvo. El ensayo titulado "La Gran Sabana: Mundo del Génesis"²², de Alejo Carpentier, repite también la ideología colonialista:

"Todo paisaje de la tierra está hecho a medida de hombre, puesto que el hombre habrá de servir siempre de módulo en todo lo que concierne a la Tierra. Lo que debe saberse es para qué hombres está hecho el paisaje —para qué ojos, para qué sueños, para qué empeños" (61).

Por otro lado el término pornotopia, según lo define Douglas Porteous, resulta apropiado para explicar la relación de los personajes novascalvianos con su entorno, descrito como madre y amante. Según el crítico, la feminización de la tierra es tan "natural" en las culturas con raíces en la antigüedad grecorromana que esta metáfora apenas es considerada como paradójica. Los clásicos daban a la tierra formas de mujer por su capacidad de reproducir y aun cuando la mujer era yerma se le igualaba a la tierra árida. En estas culturas

²² Alejo Carpentier, *La novela latinoamericana en víspera de un nuevo siglo*. México: Siglo XXI, 1981.

“el cuerpo es considerado como el paisaje, y el cuerpo en cuestión en culturas paternalistas es en muchos casos un cuerpo femenino. La unión de ‘cuerpo y paisaje’ es pornotopia (69-70)²³”. Para vencer el temor a lo desconocido, los agentes masculinos se consideraban sujetos actuantes en un mundo que les pertenecía. Ellos eran los encargados de implantar orden y de dar nombre a las cosas para mejor entender y colonizar “la tierra en su totalidad ... el cuerpo humano (Porteous 77)”. En el cuento “En el cayo”, la relación con la geografía es una pornotopia: una atracción sexual del habitante-conquistador por el territorio desconocido²⁴. “La tierra cercana y virgen les daba una piel nueva” (1942:151) y “el beso caliente de la tierra (148)”, son ejemplos novascavianos de la fantasía erótica masculina que refleja la imagen paradisíaca descrita desde los clásicos grecorromanos hasta los conquistadores. Movidos por una ideología de superioridad, la adquisición y subversión de la tierra es también el propósito de los personajes masculinos del cuento “En el cayo”:

“Había árboles hembras para enroscarse a ellas como culebras, y la manigua estaba llena de las formas que se dan a la imaginación. El fuego nos la desleía y la tierra húmeda nos traía curvas caminando y labios resbalosos por la carne adentro. La tierra se nos daba como un cuerpo caliente, con olor a senos, y el recuerdo se volvía formas calladas, a las que envolvía los nervios” (157).

Es una tierra amazónica llena de promesas, que atrae a los personajes masculinos con sus formas lascivas. La geografía isleña ocasiona el encuentro orgiástico –“se [les] daba”– y pide ser ultrajada por los hombres; el calor del trópico así lo exige: “sólo la imaginación hierve allí y recoge el humor caliente de la tierra que sube por las venas. El fuego mismo vive en silencio y su llamarada parece un monumento eterno e igual” (156). El calor que emana del cuerpo geográfico borra la realidad con un espejismo comparable al sol del mediodía en el Caribe. Sólo que en este caso sucede “siempre en la noche, como un infierno” (156), donde el calor penetra en los personajes y los incita al acto sexual. “Yo creo que el calor de noche en un cayo hace de nuestra cabeza una bola líquida y caliente, donde las cosas se deshacen, o se hacen ritmo negro, de la manigua negra. Por eso había allí cinturas en el amor que se pasaban a nuestro fondo [...] todo salía allí de la tierra” (157).

²³ Douglas Porteous, *Landscapes of the Mind*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

²⁴ Asimismo, la mujer en la narrativa novascaviana se presenta también como parte de la naturaleza. En “La luna de los ñáñigos” (1932) Garrinda es una gallega que vive en un vecindario pobre de negros y mulatos, el solar, y quiere ser aceptada por ellos. Poco a poco, en el habla y la forma de caminar, la mujer va transformándose en una mujer de la raza negra. Dicha transformación se cumple sobre una mujer-tierra:

“Todas las músicas y el espíritu de los negros comenzaban a nacer en Garrinda. Eran como simientes que ella había estado queriendo plantar en sí, en la tierra árida de sí. Algo pasó en su cabeza que ablandó la roca de donde manaba el agua para el riego de aquella tierra. De pronto las semillas comenzaron a nacer y ya no era sino negra por dentro” (101-102).

Esta relación entre lo masculino y lo femenino, que en los cuentos del escritor cubano se relega a la posición "hombres versus tierra", ha sido analizada por la crítica Joan Cocks, quien considera que el imaginario masculino tiene mucho que ver con lo visible. El hombre, según Cocks, "visualiza su deseo"²⁵. En otras palabras, la codificación femenina del entorno es parte de una fantasía masculina ligada al erotismo. Cocks continúa:

"Esta es la historia que se conforma a prescripciones hegemónicas, y que se nos ha sido recitada por medio de formas culturales dominantes una y otra vez. Queda preservada dentro de los conceptos de virgen, amante, prostituta; animados en películas sobre romances y matrimonios, sobre sexo y violencia; hecho palpable en las artes plásticas; pintadas en lienzos que después son reinterpretados en la página escrita" (150).

[This is the story conforming to hegemonic prescriptions, and it has been recited to us through dominant cultural forms again and again. It is preserved inside the concepts of virgin, mistress, slut and whore; animated in movies of romance and marriage, and sex and violence; made palpable in the plastic arts; brushed onto canvas and then reinterpreted in the printed page].

Según su análisis sobre la relación heterosexual determinada por la cultura falocentrista –análoga al tratamiento de los hombres y la tierra en textos de Lino Novás Calvo y los cuadros de Carlos Enríquez–, Cocks explica: "él penetra el cuerpo, lo somete a su fuerza, en el momento del clímax se ve a sí mismo tomando el cuerpo, conquistándolo, poseyéndolo y usándolo" (151). Dentro de los cuentos del escritor cubano, el penetrador masculino se autodenomina representante de una fuerza superior que le permite y le impulsa a la adquisición y utilización del paisaje geográfico²⁶. Los hombres de "En el cayo" hieren a la manigua desprevenida y virgen que "no los había oído llegar" cuando "le abr[en] una tonsura" para "acampar la primera noche" (153). Y es precisamente como resultado de esta dicotomía masculino/femenino, hombre/tierra, que la tierra, descrita como una "hembra" seductora, incita a los hombres con imágenes eróticas:

²⁵ Joan Cocks, "Power, Desire, and the meaning of the Body" *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory*. London/New York: Routledge, 1989.

²⁶ Arquetipo de la sociedad machista cubana "En el cayo" no puede haber una relación homosexual entre el agente conquistador y el entorno erotizado. Cuando el personaje Dorindo se acerca al joven narrador recibe la violenta censura de sus compañeros. Leamos: "[Dorindo] se había echado entre mis piernas como un perro, y erguía el busto desnudo. Los demás se habían acostado y el guardia estaba lejos. Dorindo miró en derredor y entonces se dejó resbalar más hacia mi centro, y me ofreció una boca negra y sin dientes" (163). Sin embargo, es evidente que el joven narrador disfruta de este encuentro al no rechazar a Dorindo quien luego continúa diciendo "– Yo te he visto encarnado en un árbol macho –dijo Dorindo–; yo he visto eso y otras cosas en la manigua y me volveré loco; el cayo me volverá loco y sólo tú puedes salvarme –dijo él". (163). Consecuentemente, el deseo hacia el otro geográfico en una sociedad machista sólo permite una mirada heterosexual aunque el vínculo que se forme sea de matices homoeróticos.

“Era un gruñido de hembra echada en la tierra caliente, desnuda junto a una palmera, de la noche. Los ojos de la imaginación comenzaron a verla, y luego se llenaron de ritmos. De la tierra nacían curvas, y todos nosotros éramos seres de la tierra, parte de ella. Lo demás se borraba” (165).

El cayo recién conquistado, portador de “curvas”, enloquece a sus habitantes quienes ven en él a una figura femenina animalizada “echada en la tierra”. Ella solo puede vocalizar su angustia por medio de “gruñidos”. Portadora de promesas para prófugos, ésta es ahora la tierra ominosa de la conquista: promisorio de fantasías eróticas es el monstruo llamado América. El discurso telúrico novascalviano no censura la codificación eurocéntrica de la geografía enmudecida cuando los mineros, motivados por el poder del dólar, raptan a la tierra femenina.

Sin embargo, la relación novascalviana del entorno feminizado con los personajes masculinos no es de entrega total como el cuadro “El rapto de las mulatas”, de Enríquez, puede indicar. La naturaleza “En el cayo”, también imaginada como un elemento rebelde, desata una tormenta cuando los hombres, en el punto culminante de su erotismo, “[a]hora no era sino un frotar sabroso que se extendía por el cuerpo y nadie pensaba que podía ser otra cosa (166)”, ocupan un lugar vulnerable. Esta “danza amorosa (166)” masculina, despierta en la tierra, personaje pasivo hasta entonces, la venganza. Contrario al papel autorial que Edouard Glissant propone para la tierra: “el grito del cuentista [...] está enraizado en la profundidad de la tierra, es allí donde reside su poder (237)”, la selva novascalviana “ahora un infierno, al cual se echarían desnudas aquellas almas en pena (168)”, es movilizadora por esa ideología falocéntrica que codifica a lo femenino como salvaje y violento.

Una vez más, los cuentos de Novás Calvo presentan el encuentro de los personajes masculinos con la geografía como un medio para analizar hechos históricos y el presente pseudocolonial de la isla. Los habitantes de “En el cayo” son víctimas de un sistema explotador e incapaces de encontrar una salida. En “Aquella noche salieron los muertos”, los mineros roban y despojan a la tierra de sus entrañas en una atmósfera alucinante:

“La isla era una tortuga empollando en el mar y en el centro tenía una joroba. En lo alto de ella le salieron dos tetas negras: los montones de carbón que los hombres iban sacando de debajo de la tierra, a los cuantos días de enterrarlo, humeante, cálido aún, no sé si de la tierra o el fuego.[...] Amiana había comprado una gabarra en alguna parte y acarreaba en ella la carne de aquellas tetas al este de Cuba, Jaraguá o Guantánamo tal vez, donde estaban los cruceros yanquis” (51)²⁷.

²⁷ Esta imagen de desarraigo se encuentra también en el cuadro de Carlos Enríquez titulado “Horno de carbón” (1937). En este óleo dos figuras masculinas están en el proceso de minar un

El saqueo que los personajes hacen de la tierra refleja la situación presente de la isla de Cuba. Forzada al monocultivo del azúcar y el tabaco para el mercado estadounidense, ésta es robada de todos sus minerales y de otras posibilidades de cultivo.

Dentro de su simbolismo la tierra es siempre descrita como un horno vivo de un calor abrasador. En "Aquella noche salieron los muertos", por ejemplo, el calor brota de la tierra y se confunde con un olor indescifrable de desperdicio, sangre, mar y tierra que se fermentan en un cocido de podredumbre y muerte:

"La tierra apestaba allí, humeaba peste, ahogaba. Los desperdicios los sacaban los hombres al mar, de aquel lado, o a las cuevas de los cocodrilos. Todos los tiburones de entorno a la isla se apiñaban de aquel lado y todos los cocodrilos anidaban en aquellas cuevas de fango, donde pudrían (su modo de cocinar), los desperdicios" (1942:52).

La tierra en "Aquella noche salieron los muertos" es un cuerpo agonizante saqueado por los carboneros y ultrajado por los jefes que castigaban a los insurrectos "haciéndoles comer tierra"(54). Tanto en "Aquella noche salieron los muertos" como "En el cayo", la represalia de la tierra, ("[l]a manigua podría algo, callaba como si pudiera algo, no era nada de este mundo"(74), no tiene voz y cuando se manifiesta lo hace transformada por la cólera, donde culpables e inocentes son castigados.

Seguidamente los agentes masculinos yerman a la tierra. "En el cayo",

"[e]l corte había ido comiendo manigua, y ahora había un gran campo raso, y los montes de carbón parecían grupas negras [...] Había que comenzar por el lado opuesto, y aquello era empezar otra obra. Había que entrarle a una nueva selva y vencerla hacia abajo. Nadie sabía lo que había en el fondo, y los hombres echaron para atrás" (161).

Como consecuencia del ultraje de la tierra, la selva cobra represalias sobre los hombres –sean éstos libres o esclavos– que han saqueado sus tierras: "El cayo nos comerá a todos" (166). La tierra, enmudecida hasta ahora, usa la música del bongó para expresar su padecimiento: "Los bongoes traspasaron su voz al tan-tan y éste recogió el dolor de la manigua. (Pero el cielo se puso a hablar). La flecha del viento que cruzara desvió el sentido y le dio otro semejante"(168). La manigua ya no habla de amor a la fantasía de los trabajadores/esclavos sino que anuncia la tormenta a los negros que ya no pueden hacer nada para evitar ser destruidos. "Las palmas gruñían como almas invisibles y la manigua entera repetía ahora la tormenta de los tambores. (Los negros habían danzado su muerte en aquella tormenta)". En los cuentos de Novás Calvo la tierra

paisaje feminizado por el torso voluptuoso de sus montañas. Estas formas, sin embargo, parecen ser tan enfermizas como los hombres.

feminizada es un personaje activo. Al cobrar venganza sobre los hombres que la maltratan también ella es destruida por su propia violencia. Dentro de "En el cayo" el ciclón arrasa con todo: los hombres y el cayo. "Entonces vino el mar con su melena blanca a barrer: árboles y hombres". "Estábamos cerca del cayo, pero ya no había tal monte sobre el agua" (171). La venganza en "Aquella noche salieron los muertos" es llevada a cabo por Moco, personaje que embrujando a todos en la isla, y a sí mismo, con la música hipnotizadora de su violín. Por la explosión de la dinamita los esclavos muertos salen de la tierra.

"Diez años de esclavos muertos. Los vivos los sentíamos morir; vivir muertos. Luego los vimos subir. El mismo estampido no lo oímos. Nuestros ojos se habían fundido en nuestros oídos y todos los sentidos esperaban la salida de los diez años de muertos. Nadie lo sabía; lo sentía ¡Y el espanto!" (75).

Todos los sobrevivientes huyen y la isla queda habitada por cadáveres. No existe entonces la posibilidad de forjar una nación. La geografía novascalviana llega a su culminación en el momento en que el cuerpo femenino se revela fantasmagórico e intangible²⁸. Dentro de "Aquella noche salieron los muertos" la presencia de lo femenino como fantasma se evidencia en la descripción de la tierra como una aparecida. "La isla no era nada vivo en sí. Una aparecida, como un muerto aparecido". Después de todo, la ultrajada, víctima y victimizadora, quien "veía las cosas con ojos diferentes" sólo existe en la imaginación. "Uno sentía que por debajo de ella aleteaba algo que no aleteaba, que no tenía una vida muerta" (48). En otras palabras, el cayo femenino existe solamente en la imaginación de su creador, "la isla era una roncha pasmada del mar. La isla y la luna eran dos aparecidas; la isla tan muda como la luna, tan irreal" (48). Esta interpretación del entorno muestra una visión tétrica de la mujer-tierra.

En las obras de Carlos Enríquez y de Lino Novás Calvo, la geografía es un cuerpo violado. Ambos presentan preocupaciones sociopolíticas de la primera mitad del siglo XX en Cuba sobre un cuerpo geográfico femenino que trae todo un bagaje de deseo y adquisición colonialista. La nación es presentada como un ente despreciable que parece pedir un trato violento de los agentes masculinos, como si haber "pertenecido" a las fuerzas colonizadoras que han actuado sobre Cuba fuese culpa de ella. El trópico (re)aparece exteriorizado en "Paisaje con caballos salvajes", donde la tierra-mujer se manifiesta fragmentada y muda. Dicha geografía erotizada y de un cielo violento presenta una amenaza a los minúsculos caballos –únicos protagonistas– que cabalgan sobre ésta. De igual manera, "El rapto de las mulatas" erotiza a la tierra-mujer al medio vestir, o desvestir, el cuerpo. Aquí, las mujeres son agentes pasivos frente al abuso de los campesinos mambises. En vez de ver en las mujeres a aliadas para reconstruir la

²⁸ Un temprano ejemplo de esta ideología en la literatura cubana se observa en novelas antiesclavistas del siglo XIX. En estos textos las figuras femeninas sufren una transformación que las lleva de animal exótico y salvaje a espectro. Ver, por ejemplo, la descripción de Camila en la novela *El negro Francisco*, de Antonio Zambrana.

nación, los personajes masculinos cometen el mismo crimen de rapto y saqueo de las fuerzas colonizadoras que han actuado sobre Cuba. Simultáneamente, la obra de Lino Novás Calvo puede verse como una pantalla que desmitifica a la vez que proyecta una ideología eurocéntrica al describir a la geografía como un cuerpo conquistable, dócil y a la vez impredecible, intangible y salvaje. En estos cuentos, los cayos de Cuba son descritos como animales gigantescos y solitarios que flotan en un mar de muerte. En "Aquella noche salieron los muertos" el cayo es una tortuga deformada de cuya joroba le salen dos senos negros que son descarnados por los hombres que las minan. En "Aquella noche "... y "En el cayo" se percibe esta ideología colonialista de proyección, adquisición y administración sobre territorios distantes y ajenos. Al igual que "El Trópico", de Enríquez, el entorno nocascalviano es presentado como un cuerpo femenino seductor. Sin embargo, es también un ente caníbal que consume a sus protagonistas en un fuego que los extermina a los dos; "En el cayo" la sensualidad de la naturaleza incita a los hombres a "enroscarse [a sus árboles] como culebras"(1042:157); por último en "Aquella noche salieron los muertos", se establece, desde un principio, que la culpa del comportamiento salvaje de los personajes masculinos le pertenece a la tierra, "[l]o mejor sería matar el cayo. El cayo era el que daba aquellos hombres, que parecían paridos por Amiana" (62).

PRELIMINAR

La producción literaria de esta escritora es un medio de conocimiento de lo que le rodea y también un medio de expresión de cuanto existía alrededor de su intimidad. Tal es así, que consiguió separar a Cecilia de Fernán. Su seudónimo fue una máscara que sirvió para disimular su verdadera identidad. Fernán Caballero nace con la letra impresa. Este apelativo le servía para parecer literata y esconder su apellido alemán; además, su condición femenina la confinaba al mundo doméstico, por lo tanto, no tenía cabida en la esfera literaria, que era un espacio público y masculino. Esto produjo que tardara en ocupar un lugar en las letras españolas. Pero, ser escritor o escritora, fue el dilema que marcó la ambigüedad vital de esta mujer. Tras Fernán Caballero está el ocultamiento de la pasión literaria de Cecilia Böhl de Faber. Como Cecilia no deseaba ser considerada un "autor de naguas, que ha sido y es para mí el más antipático ser que pueda darse"¹. Sin embargo, como Fernán, le interesa la novela española de su siglo, que describe el costumbrismo, el colorido y plasticidad de la vida cotidiana tanto de la Madre Patria como de Andalucía. Para Fernán Caballero España debía contar con novelas costumbristas. Más aún, fue considerada como la fundadora de la novela moderna española, o sea, la creadora del costumbrismo de la novela peninsular.

En otras palabras, Cecilia Böhl de Faber, escribiendo bajo el seudónimo de Fernán Caballero², da cuenta de un intelecto literario donde los tipos, paisajes, leyendas, coplas y dichos populares expresan verbalmente un pintoresquismo que es reflejo de su sensibilidad costumbrista, didáctica y moralizadora. Como dice José Montesinos, "... esos campos donde la gente reza, tienen creencias poéticas, son sumisas y resignadas"³ representan las costumbres sublimes y poéticas que retratan el mundo provinciano de España. Pero, es una pintura de

* Universidad de Playa Ancha.

¹ Berrien, William (1936: 6).

² Cecilia Böhl de Faber, conocida como Fernán Caballero, fue hija de un hispanista alemán y de una dama gaditana. De su madre heredó un ardiente tradicionalismo y un sentido moral aristocrático que expresó en sus poemas, relatos y novelas. Si apenas merece una cita por su producción poética, en novela dejó varios títulos de interés: *La familia de Alvarada* (1856), *Clemencia* (1852) y, sobre todo, *La Gaviota* (1849) donde parece defender la tesis de la pervisión natural del hombre, que ha de refrenar sus instintos mediante la educación. Escritora y feminista, se ha dicho que fue uno de los casos más auténticos de vocación literaria en el siglo XIX. Escritora tardía, a su actividad como novelista de éxito hay que añadir también sus méritos como recopiladora y cultivadora del cuento popular. Pero, si su actividad literaria fue grande y diversa, su vida no fue menos rica en acontecimientos. Viajera incansable, se casó tres veces y tuvo una intensa vida sentimental y afectiva testimoniada en su nutrida correspondencia, que fue un ejemplo excepcional de literatura epistolar.

³ Montesinos, José (1961: 8).

una Andalucía que es algo más que una ciudad poblada por gente pintoresca. Andalucía es una tierra privilegiada, heredera de una gran cultura cristiana. Cecilia ve en el pueblo andaluz una fiel adhesión a los principios religiosos. Ellos se encuentran dotados de virtudes que les da una identidad propia, una dignidad que proviene de su sentido del honor, tan noble y tan español. Una energía espiritual, que los sitúa por encima de los pueblos invadidos por la cultura materialista y positivista del siglo XIX. En consecuencia, el proceso de creación literaria de Fernán expresa una huella estética sobre la realidad observada en el mundo contemporáneo de Andalucía.

Esta dama, noble y conservadora, tradicionalista y católica es considerada la mejor novelista española porque sus relatos son de una genuina inspiración nacional de acuerdo a los criterios de la época. Incluso es considerada como la restauradora de la novela moderna española con la publicación de *La Gaviota*⁴. De modo que su aparición constituye todo un acontecimiento en la literatura de España.

EL ARTE DE NOVELAR DE FERNÁN CABALLERO

Para ella el acto de novelar no tiene el signo de la imaginación. Todas las historias novelescas se la han contado sus musas: los campesinos andaluces. Sin embargo, en sus creaciones expresó su teoría sobre el arte de novelar. Javier Herrero señala que en esta escritora hay “un consciente esfuerzo por ser todo lo fiel posible al modelo real que trata de reproducir; por eliminar, hasta donde sea posible, la imaginación”⁵. De acuerdo a este principio novelesco, las obras de Fernán tienen un propósito: representar favorablemente España y Andalucía, de una manera que exprese verbalmente su grandeza y hermosura en el plano de la religión que profesaba y la Iglesia que amaba. En este sentido, la novela fue un bálsamo de buenas acciones. Empero, en su novela autobiográfica *Lágrimas* (1850) escribió lo siguiente: “pero no me he propuesto escribir novelas. He tratado de dar una idea verdadera, exacta, genuina de España y de su sociedad; describir la vida interior de nuestro pueblo. Sus creencias, sus sentimientos, sus dichos agudos. La parte que podría llamarse novela sólo sirve de marco a este vasto cuadro que me he propuesto a bosquejar”⁶. En el fondo, las novelas son cuadros de costumbres que poseen una verdad proveniente de la observación de diversos aspectos recurrentes: la moral católica; lo popular en los dichos, creencias y refranes; el realismo docente a través de la transmisión verbal de un trozo de vida andaluza, y el nacionalismo apegado a los preceptos monárquicos y religiosos. Ella se autodenomina como una persona que copia fielmente la realidad, mera recolectora de datos y anécdotas, carente de una veta artística e incapaz de tener una imaginación creadora.

⁴ Fernán Caballero, *La Gaviota*, Introducción, págs. 15 y 16.

⁵ Javier Herrero (1963: 290).

⁶ Caballero, Fernán (1850), *Lágrimas*. Carta de Caballero a Antonio Cavaniles, pág. 69.

Fernán pone el acento en la expresión del verdadero espíritu del pueblo, único lugar de la España real. Por eso, encauza su inspiración literaria en pintar el carácter y las costumbres peninsulares por medio del redescubrimiento de la realidad hispánica. Ella observa y pinta la realidad de España en base a tres espacios geográficos: Huelva, Sevilla y Cádiz. De estas provincias de Andalucía se preocupa de caracterizar el pueblo campesino, pero también no olvida las otras clases sociales como, por ejemplo, la aristocracia y la alta burguesía. Para esta escritora nada es inventado, todo sucedió, sus novelas son episodios de hechos reales. El propósito literario es describir la España que conoce como una manera de despejar las falsas interpretaciones que de ella se tienen en Europa. Esta finalidad trae como consecuencia una innovación literaria: tratar de escribir novelas alejadas de cualquier sentimentalismo fantasioso, confesional e histórico. Así es como surge un nuevo concepto novelesco que se tiñe de costumbrismo y color local.

Su excesivo afán de limitarse a lo pintoresco con el fin de que aparezca el esplendor de la verdad que ama (España, Andalucía) a través de la representación de tipos nobles, bellas acciones, lugares sencillos y apacibles revelan una estética realista apegada al documento. Este retrato fidedigno pretende resaltar lo genuinamente hispánico, o sea, reivindicar la moral española. Por eso, ella nunca se cansó en señalar que no era novelista porque carecía de invención. Por ejemplo, en el prólogo a *La Gaviota* expresa que "Para escribirla, no ha sido preciso más que recopilar y copiar" (pág. 63). La narración transcurre entre creencias y tradiciones que retratan un realismo y costumbrismo (nacionalismo y regionalismo) de corte moralizador.

El uso de los términos 'realista' y 'costumbrista' aplicado a la técnica y temas narrativos es acotado por José Montesinos cuando señala que "lo más importante es que los costumbristas, antes de que hubiera novela entre nosotros, se aplicaron a la observación de la realidad que va a ser luego la de la gran novela del siglo XIX"⁷. Ahora la acción novelesca se manifiesta a través de un realismo donde la erudición en la observación y la descripción minuciosa y natural de las costumbres se corresponde con el análisis del corazón y la identificación moral de los personajes. Esta caracterización define los propósitos de la novelista. Vale decir, la novela debe estar apegada a la verdad, pero una verdad circunscrita no a toda la sociedad española, sino limitada al sector que a ella le atrae sentimentalmente. En el fondo, la marquesa consideraba sus obras literarias como amplios cuadros y relaciones de costumbres, que discurrían como pinturas de circunstancias hispánicas y reflejo de una nacionalidad llena de tipos humanos caracterizados por sus nobles sentimientos.

Sus relatos de costumbres son observaciones que se encuentran como verdaderos mosaicos verbales, anécdotas y escenarios reales que operan como

⁷ José Montesinos (1965: 12).

daguerrotipos de la realidad andaluza. Así es como al presentar *La Gaviota*⁸ pinta la sociedad española de la época de 1845. Fernán Caballero es una escritora y recolectora de cuadros que son escenas de aspectos que no debieran morir. Por ejemplo, el pueblo de Villamar y Sevilla. Ella centra la relación costumbrista en la inocencia de un pueblo que, ajeno a la civilización, le sirve de espacio ideal para concentrar la crítica moral. Esta novela de costumbre tiende a un pintoresquismo que se mueve entre la sensiblería romántica y la exageración moral que tipifica su concepción moderada de la vida. En este sentido, el mérito de esta autora es haber creado la novela moderna de costumbres españolas, es decir, una novela con sabor local. En este punto, es importante insistir que la sensibilidad costumbrista, antes de que hubiera novela entre los españoles, se aplicó a la observación de la realidad, que luego va a ser el tema de la gran novela del siglo XIX. Pero, en esta escritora, según Javier Herrero, el realismo era calificado, o sea, poetiza la realidad en la medida que exalta el esplendor de la realidad hispánica. En consecuencia, el propósito literario era la pintura de caracteres, de los vicios de la época y de las hermosas cualidades que desaparecen⁹.

Sin embargo, hasta 1849 nadie conocía en España lo que preparaba Fernán Caballero como proyecto literario: incorporar en la novela la vida regional española por vía de la novedad y originalidad. Seres humanos cuya riqueza vital sea digna de novelarse para que conmueva o distraiga. Ella insiste en desarrollar una teoría del realismo, que no es otra cosa que la poetización de la verdad en el plano de las costumbres españolas puras y rancias, morales y políticas.

FERNÁN CABALLERO Y LA NOVELA MODERNA ESPAÑOLA

La Gaviota abre el camino a la novela española de la segunda mitad del siglo XIX. Caracteres, costumbres y ambientes corresponden a la realidad y naturalidad de la verdad española. A esta naturalidad de corte moral sacrifica la belleza del lenguaje. La novela no es más que una lección edificante, es decir, una apología a la virtud y una condena al vicio, especialmente cuando se tiñe de progreso y menoscaba el espíritu.

La literatura la concibe como un medio para conocer la realidad que le rodea. Pero una realidad ajena a su intimidad. Ella es capaz de teorizar sobre la literatura y la objetividad y también separar sus obras de su personalidad. Así es como el seudónimo que usa encubre su identidad verdadera. Fernán Caballero era una figura nacida al alero del oficio literario, por lo tanto, no participa de la vida de Cecilia Böhl de Faber.

El debate teórico de cómo debe ser la novela se centra en el relato de costumbres, a modo de fotografía, sin afectación fantasiosa ni exagerada imaginación.

⁸ *La familia de Alameda* pinta el pueblo; *Elia* pinta las costumbres españolas de la alta sociedad desde los años 1814 hasta 1823, con un tono más romántico y católico que la anterior.

⁹ Berrien, William (1936: 29).

El propósito narrativo era contar lo que veía, pero con un fin didáctico y moralizador. Narrar la tradición andaluza a través de una mirada costumbrista y conservadora era, sin duda, el programa literario de Fernán: copiar y recopilar como concepción literaria. En esta labor de recopilación consiste su creación artística que, en ella, es un esfuerzo por ser fiel al modelo real que trata de reproducir y por eliminar, en lo posible, las esferas de la imaginación. En este sentido, *La Gaviota* ha sido considerada la novela española moderna más importante del siglo XIX.

Por sus facultades de observación y por haber dicho que la novela no se inventa, sino que es un medio verbal que toma el asunto novelesco y los personajes de la vida real, es considerada como la iniciadora de la novela moderna en España. Desde el punto de vista de la narración misma, ella centra el relato en la descripción de las costumbres, los tipos populares andaluces y la defensa de la vida campesina. También atrae la atención porque vincula el costumbrismo con la novela romántica y el realismo del siglo XIX español. Pero sin dejar de lado, como visión dual de mundo, el apego absoluto al principio monárquico y católico¹⁰ como dimensión política y moral.

Por otra parte, el costumbrismo de Fernán Caballero para algunos críticos tiene la sombra de su condición originaria: ser una extranjera en España. Su educación alemana y el influjo paterno imponían una estructura mental que no podía reputarse como muy español. Sin embargo, ella se consideraba una mujer castiza. Por lo tanto, en ella se conjugaron dos factores: el amor por España y una perspectiva cultural foránea. Así es como Valbuena Prat señala a propósito de *La Gaviota* que "la autora no nos oculta sus propósitos. Viene a ser la novela esta reacción de la curiosidad del caso español, visto con ojos forasteros —a pesar del cariño de cosa personal—, sobre nuestras aldeas, nuestras fiestas, sin faltar el torero y el aristócrata"¹¹. Vale decir, Fernán encubre las circunstancias culturales de Cecilia Böhl de Faber. Ella recubre el amor y el conocimiento de España mediante una perspectiva costumbrista y de sabor local. Juan Valera, por otra parte, escribe en 1856 que "la novela empieza a cultivarse con algún éxito (en España) y ya el público va perdiendo aquella repugnancia que antes tenía a todo lo que en España se publicaba de original en este género. Con razón, no obstante, sigue prefiriendo las modernas novelas inglesas y francesas a las españolas; pero lee y aprecia algunas de estas últimas, siendo hoy la más estimada las de Fernán Caballero"¹². Por último, una opinión importante es la que expresa Marcelino Menéndez y Pelayo en 1889: "No sabía tanto la hija

¹⁰ Su apoyo a determinadas opciones religiosas (catolicismo tradicional), morales (condena del amor-pasión y del adulterio), políticas (visión irrisoria de los políticos liberales) y de clase (sublimación de la conducta de los nobles) le valió la crítica negativa de ciertos intelectuales cuyos prejuicios ideológicos primaron sobre la calidad artística del texto.

¹¹ Ángel Valbuena Prat (1957), *Historia de la literatura española*, Tomo III, Barcelona, pág. 240.

¹² Juan Valera (1949) "Crítica literaria/Revista de Madrid. Cartas, III". En: *Obras Completas*, Madrid, Tomo III, pág. 85.

de Böhl de Faber; pero así en los que llama 'cuadros de costumbres', como en muchas de sus novelas, donde la acción es escasa y los personajes y las escenas de familia lo son todo, rayó tan alto como el que más en este linaje de escritos, aunque no estaba inmune de cierto sentimentalismo a la alemana o a la inglesa, enteramente extraño a la índole de las escenas que describe [...]. Gran cosa es el espíritu moral y la pureza de ideas; pero no ha de mostrarlos el novelista por su cuenta y disertando [...], sino infundirlos calladamente en el total de la composición y hacerla religiosa y moral[...]”¹³. Vale decir, el proyecto literario de Fernán Caballero es estimado por la crítica en su valoración pintoresquista y en su fin moralizante. Por eso, Marcelino Menéndez y Pelayo termina diciendo que el autor de *La Gaviota* tiene el mérito de haber creado la novela moderna de costumbres españolas, o sea, la novela con sabor local¹⁴.

Su novela tiene un fin: representar favorablemente a España, restablecer la religión que profesaba y la Iglesia que amaba. Sus escritos son relatos de buenas acciones, con una clara función utilitarista, donde la moral, lo popular, el nacionalismo y el realismo costumbrista de sus obras la convierte en una escritora auténticamente española y figura emblemática de la novela moderna peninsular. Como dice ella, “hay en otros países una clase de literatura amena que se propone por objeto inculcar buenas ideas en la juventud contemporánea; he echado de menos una cosa análoga en nuestro país y he querido, bien que mal, llenar este vacío. Es claro que si sólo hubiese escrito para literatos ilustrados y gente instruida, muchas cosas hubiera dejado de decir por sabidas. [...]. He repetido varias veces que no escribo novelas, puesto que la tendencia de mis obritas es combatir lo novelesco, sutil veneno en la buena y llana senda de la vida real. Esto es hacer una innovación, dando un giro nuevo a la apasionada novela, trayéndola a la sencilla senda del deber y la naturalidad”¹⁵. En concreto, su obra es una expresión de la dualidad entre espiritualismo y materialismo. Además, en la teoría y práctica literaria coincide el aspecto religioso y la afirmación de la nacionalidad con el propósito de reproducir poéticamente la realidad¹⁶.

En síntesis, en el tránsito del romanticismo al realismo por vía de la novela, la historia y la crítica literaria ha destacado el rol decisivo que le correspondió a Fernán Caballero tanto por su evolución desde los cuadros de costumbres a la estructura novelesca como por la elaboración de una dimensión regional y la sumisión del material narrativo a la perspectiva del debate ideológico. En otras palabras, el pensamiento cada vez más conservador se relaciona con su teoría literaria de corte realista y costumbrista, y con la función propia de la literatura como acto moralizador. Este hecho, convierte a la literatura en instrumento para modelar las costumbres y recuperar los valores tradicionales, lejos del

¹³ José M. Pereda (1899), “Los hombres de Pro”. En: *Obras completas*, Tomo 1, Madrid, pág. XL-XLI.

¹⁴ *Ibidem*, pág. XLI.

¹⁵ Williams Berrien (1936: 12).

¹⁶ Javier Herrero (1963: 318, 325, 326 y 327).

escepticismo y el materialismo liberal. También fue su objetivo presentar la imagen de Andalucía como una reserva espiritual de los valores tradicionales de España. En el fondo, el proyecto literario de esta escritora apunta a escribir retratos o pintar escenas con naturalidad, pero acompañado de reflexiones morales y descripciones verídicas, como una manera de reconstruir estéticamente la vida idílica del mundo andaluz. La facultad de observación y el haber proclamado que la novela no se inventa, sino que se observa, llevaron a Fernán Caballero a ser considerada como la fundadora de la novela moderna en España.

LA GAVIOTA¹⁷

La primera novela de Fernán Caballero publicada en la península fue *La Gaviota*, que originalmente se escribió en francés y luego traducida al español, en 1849, por don José Joaquín de Mora. Esta obra llega al público español por intermedio del periódico madrileño *El Heraldo*, como folletín, entre el 9 de mayo y el 14 de julio de 1849 y, como novela, siete años más tarde, en 1856¹⁸. Para el padre Coloma la aparición de esta novela "produjo en el mundo literario una honda impresión de sorpresa, de asombro, de curiosidad, de bienestar apacible y tranquilo; algo así como la de una pura corriente de aire de montaña impregnado de aromas del campo, en una atmósfera caldeada y densa, saturada

¹⁷ Todas las citas de esta novela serán extraídas de la Editorial Labor S.A., Textos Hispánicos Modernos, 18. Edición, prólogo y notas de Julio Rodríguez-Luis, Barcelona, 1972.

¹⁸ La obra se ordena en dos tomos. Cada uno de ellos expresa dos tipos de sociedades diferentes. La primera parte de la historia se desarrolla en un pueblecito gaditano de Villamar, Andalucía, donde viven, en un convento, la tía María, su hijo Manuel con su mujer e hijos y Fray Gabriel, que nunca había abandonado el convento aunque ahora no es más que una ruina. Un día llega un hombre moribundo al convento. Es un cirujano alemán que viene de la Guerra de Navarra. Afortunadamente, tía María y el Hermano Gabriel lo encontraron en la puerta del convento y lo llevaron a la casa para cuidarlo. Poco a poco se mejora el joven que se llama Stein. Unas semanas más tarde era el mismo de siempre. Stein es un hombre honrado y bondadoso, no quiere volver a Alemania porque se encuentra feliz en el convento. Cerca del convento vive un pescador con su hija Marisalada. La muchacha está tan enferma que su padre ha perdido el ánimo, pero Stein la puede curar. Los dos jóvenes se enamoran y se casan en la Iglesia de Villamar, cuando Marisalada ni siquiera tenía 16 años. La muchacha sabe cantar, tiene una voz preciosa, pero es un poco salvaje, imprudente, gritona, atolondrada y de ásperos modales, es decir, no tiene buena formación. Es por eso que el hijo mayor de Manuel, Momo, suele llamarla 'La Gaviota'. Es obvio que Marisalada y Momo no se llevan muy bien. Tres años más tarde, Marisalada y Stein se trasladan, por consejo del duque de Almansa, que también está enamorado de Marisalada, a Sevilla, para que la Gaviota pueda llegar a ser una cantante de ópera allí.

La segunda parte de la historia cambia por completo el escenario. La acción transcurre en el ambiente aristocrático de los salones del palacio de la Condesa de Algar. Ésta invita a la Gaviota a venir a cantar algún día en su palacio. En poco tiempo Marisalada es muy famosa y no presta mucha atención a su marido, que está muy infeliz en Sevilla. Se enamora de un torero muy apasionado y valeroso, Pepe Vera, que la seduce. Marisalada deja a Stein y por primera vez en su vida la Gaviota se siente sometida a un hombre. Poco tiempo después, se muere Pepe Vera en la corrida y Marisalada, que ya no tiene a nadie, ni siquiera su voz, vuelve a Villamar. Se entera de que Stein ha muerto y se casa con Ramón Pérez, un hombre muy bruto. La Gaviota es una prisionera en un matrimonio infeliz.

de malsanos perfumes artificiales”¹⁹. Este asombro se debe a que introdujo la estética costumbrista con una doble intención: a) perpetuar el pintoresquismo hispánico; b) instruir deleitando, o sea, impartir una enseñanza moral. Desde su aparición, la novela española cambia. Fernán toma conciencia que es la iniciadora de la novela moderna en España.

Sin embargo, Fernán Caballero nunca se cansó de afirmar que no era novelista. Una expresión que permite entender cuál es su posición frente a la novela es cuando señala lo siguiente: “He repetido varias veces que no escribo novelas, puesto que la tendencia de mis obritas es combatir lo novelesco, sutil veneno en la buena y llana senda de la vida real. Esto es hacer una innovación, dando un giro nuevo a la apasionada novela, trayéndolo a la sencilla senda del deber y la naturalidad”²⁰. También en el prólogo de *La Gaviota* señaló que “Apenas puede aspirar esta obrilla a los honores de la novela. La sencillez de su intriga y la verdad de sus pormenores no han costado grandes esfuerzos a la imaginación. Para escribirla, no ha sido preciso más que recopilar y copiar” (pág. 63), con el fin de dar una idea genuina de España, especialmente de la sociedad a través de las aficiones y costumbres de sus habitantes. En otras palabras, es un ensayo sobre la vida íntima del pueblo español (lenguaje, creencia, cuentos y tradiciones). La novela misma es un cuadro que bosqueja las condiciones esenciales de una novela de costumbre, que tiene el propósito de ilustrar la sociedad peninsular por medio de la verdad y no la exageración. Para ello, divide a los españoles de la época en varias categorías: a) los que pertenecen a la raza antigua como el General Santa María; b) los que les disgusta todo lo español y aplauden lo que no lo es, como Eloisa; c) la que desdeña lo antiguo y castizo, igualmente cuanto viene de afuera; d) por último, la clase más numerosa, que comprende a los que no sólo hacen justicia a los adelantos positivos de otras naciones, sino que no quieren dejar de remolcar a España en el mismo carril: “quisiéramos que nuestra patria, abatida por tantas desgracias se alzase independiente y por sí sola, contando con sus propias fuerzas y luces, adelantando y mejorando, sí, pero graduando prudentemente sus mejoras morales y materiales, adaptándolas a su carácter, necesidades y propensiones. Quisiéramos que renaciese el espíritu nacional, tan exento de las baladronadas que algunos usan, como de las mezquinas preocupaciones que otros abriga” (pág. 65). Según Fernán Caballero, para lograr este fin es preciso apreciar y dar a conocer la nacionalidad española, es decir, conocer el original, pero por los mismos españoles porque este retrato casi siempre ha sido ejecutado por extranjeros.

Caballero surgió en el ámbito literario fruto de su desvelo por el concepto de la novela decimonónica. Ella, que creó la novela moderna en España, reflexiona sobre los aspectos teóricos del género novelesco. Precisamente en esta obra hay escenas dedicadas a la discusión sobre el arte de novelar en el plano del concepto y función, nacionalismo y regionalismo, instrumento moralizador y didáctico, realismo e imaginación en la novela.

¹⁹ Luis Coloma (1949: 153).

²⁰ José Montesinos (1961: 35).

En el tomo II, capítulo IV, se encuentran diversas opiniones sobre cómo debiera entenderse la novela: a) “no hemos de pintar a los españoles como extranjeros: nos retrataremos como somos” (pág. 303); b) “Dejémonos de flaquezas, de lágrimas y de crímenes, y de términos retumbantes. Hagamos algo bueno, elegante y alegre” (pág. 305); c) “Hay dos géneros, que a mi corto entender, nos convienen: la novela histórica, que dejaremos a los escritores sabios, y la novela de costumbres, que es justamente la que nos peta a los medias cucharas, como nosotros” (pág. 306); d) “Sea, pues; una novela de costumbres” (pág. 306); e) “Es la novela por excelencia, [...], útil y agradable [...] Si yo fuera la Reina, mandaría escribir una novela de costumbres en cada provincia, sin dejar nada por referir y analizar” (pág. 306). Vale decir, en estos diálogos está la semilla de la novela española. No prevalece el argumento, los personajes ni el método, sino que los eventos narrativos transcurren entre usos, dichos, cuentos, creencias y refranes que dan sentido al subtítulo de *La Gaviota*: “novela original de costumbres españolas”. Por ejemplo, en el prólogo la autora señala que “al trazar este bosquejo, sólo hemos procurado dar a conocer lo natural y exacto, que son a nuestro parecer, las condiciones más esenciales de una novela de costumbres[...]; porque el objeto de una novela de costumbres debe ser ilustrar la opinión sobre lo que se trata de pintar, por medio de la verdad” (págs. 63-64). Con esta afirmación, su proyecto estético es más personal y afirmativo, inscribiendo su obra en la vanguardia narrativa europea contemporánea: la novela realista y costumbrista, que documenta con autenticidad el estado actual de la sociedad y del espíritu español. En el fondo, la ambición de Fernán era traer a España un discurso realista, que había tenido prestigio en Europa como representación exacta de la realidad de la época, pero ahora teñido de un dualismo moral y político.

El nuevo proyecto literario alude a los siguientes temas: apego a las tradiciones, gobierno de la burguesía, obediencia a la voz de la religión, omisión a los asuntos sobre la seducción y adulterios, el rechazo al suicidio y a la profanación de los textos sagrados y, por último, el fiel retrato al nacionalismo hispánico. Vale decir, la nueva novela debe instruir, pero deleitando.

Fernán pudo expresar sus ideas y sentimientos a través de sus personajes. Por ejemplo, Rafael expresa que las obras de tendencias costumbristas eran superiores y sublimes; la condesa de Algar insta a cómo debe configurarse una novela, es decir, se refiere a la novela como el relato de una historia sin flaquezas y términos retumbantes, que caracterizaba a la novela española anterior. En el fondo, el propósito es desarraigarse de las percepciones que se tenían del género novelesco en el siglo XIX e introducir los conceptos fundamentales para crear la novela moderna española.

El concepto y función de la novela se inicia con la composición de cuadros de costumbres, según el siguiente propósito: a) escribir algo útil y agradable; b) contener una enseñanza moral como ejemplificación docente, c) reivindicación del espíritu nacional y regional. Conjuntamente con estos fines, la novela moderna, según Fernán Caballero, busca la rehabilitación de lo religioso y de las

costumbres españolas puras y rancias, y "la parte que pudiera llamarse novela, sirve de marco a este vasto cuadro, que no hemos hecho más que bosquejar" (pág. 63). En consecuencia, la novela tiene un fin: representar España y Andalucía, su grandeza y hermosura, la Iglesia y el modelo de una vida noble. Esta escritora desterró la novela romántica y consagró la novela costumbrista para, enseguida, dar los primeros pasos en el desarrollo de la narración realista.

Este nacionalismo de Fernán Caballero corresponde a la tendencia moralizadora que caracteriza su programa narrativo. Más aún, como señala William Berrien, sus novelas son consideradas como instrumentos para moralizar, es decir, una ejemplaridad docente que busca interpretar la sociedad española de la época de un modo religioso y práctico²¹. Ahora el realismo se tiñe de una imaginación que rebalsa la moral y, en el caso de *La Gaviota*, el tema del adulterio, la soledad y el seudosuicidio es la materia novelable que plantea el juego entre virtud y vicio²². Este hecho entrega otra característica teórica en el arte de novelar de Fernán: el amor a la realidad viva y concreta. En otras palabras, la novela de costumbre se apega a un realismo que posee una visión dual del mundo, o sea, la noción de una verdad original y la función de una moral novedosa recoge una concepción religiosa del mundo y la imaginación política del autor.

Ahora el argumento y la trama están al servicio del cuadro de costumbre, o sea, la composición novelesca como unidad artística de *La Gaviota* está subordinada a los hilos narrativos que sirven para pintar poéticamente los dichos y creencias, verdadero mosaico de estudio del pueblo español a la luz del pintoresquismo literario de la época. Las pasiones y las relaciones de las personas como materia novelable cede su lugar a la precisión del estudio de la vida y costumbres en el plano nacional y regional²³.

En *La Gaviota* la materia novelable es el amor adúltero de Pepe Vera y Marisalada. Sin embargo, la mayor parte de la novela está centrada en pintar la vida campesina de Villamar y retratar las costumbres de la sociedad de Sevilla.

²¹ William Berrien (1936: 18).

²² La soledad de la mujer casada aparece a menudo en la novela decimonónica, que es, y no por casualidad, una novela centrada esencialmente en los tipos femeninos, desde *La Gaviota*, de Fernán Caballero, hasta las mujeres de Galdós –Doña Perfecta, Gloria, Fortunata–, o de la Pardo Bazán, o la Ana Ozores de *Clarín*. La soledad y la insatisfacción ofrecen a menudo, como desembocadura dramática, el adulterio, y no es la literatura española la única en hacerse eco de esta situación frecuente.

²³ Cuadros de costumbres: a) Cuando llega Stein al convento y es recibido por el hermano Gabriel y la tía María (encarnación de la mujer devota); b) Descripción del convento (cap. V); c) Descripción del campo santo. Además se da a conocer una costumbre de los lugareños: adornar la cabeza de Cristo con diversos elementos en analogía con la corona de espinas; d) La leyenda del nombre Socorro, que Momo le relata al médico; e) Descripción física y psicológica de don Modesto (cap. VI); f) Descripción de Andalucía, lugar donde vive Marisalada (cap. VII); g) Las tonadas del pueblo andaluz (cap. X); h) Casamiento de Stein y Marisalada: se detalla cómo deben ir las mujeres al casamiento (cap. XIV); i) Tertulias en la casa de la condesa de Algar (cap. XVI); j) Corridos de toros en la plaza, lugar donde Marisalada conoció a Pepe Vera (cap. XVII); k) Descripción de las plazas y catedrales (cap. XVIII); l) Conversación en casa de la condesa (cap. XIX); m) Tertulias (cap. XX).

Vale decir, la importancia de la novela no consiste en concebir el desarrollo de la historia mediante los conflictos pasionales de los personajes, sino que la intención es la preeminencia del sistema costumbrista como cuadro que está por sobre el marco del argumento, la trama, los personajes y el tipo de narración. Da la impresión de que en esta novela no hay un estudio acabado sobre los cambios psicológicos de Marisalada en su viaje entre Villamar, Sevilla y Madrid.

Para Fernán sólo importan los rasgos que van a caracterizar los vicios de la época y las virtudes que se esfumaban. Por ejemplo, contrasta el alma tosca y áspera de María con la poesía y los sentimientos ascéticos de Stein. Ella compadece a Stein y repudia a Marisalada, pero como al mismo tiempo ha comenzado a exponer qué pasa en el alma de la gaviota, termina por darle vida especialmente cuando cristaliza el matrimonio. Entonces, la tosca gaviota y el fino y sentimental Stein entran en contacto. Ella es impulsada por un complejo de circunstancias donde la vocación musical juega un papel fundamental. No obstante, la novelista ridiculiza la sensibilidad romántica del doctor. Ahora bien, Fernán contrasta el médico con el duque de Almansa, personaje noble, generoso, pero fuerte y viril. El duque representa las virtudes del ideal romántico, lo que debiera sobrevivir contra los vicios del materialismo de la edad presente. Sin embargo, Almansa comete el mismo error que Stein: se enamora de María.

Uno de los aciertos de Fernán Caballero en la novela *La Gaviota* reside en haber sugerido a la verdadera María a través del amor por Pepe Vera. El efecto de la primera corrida de toro es crucial para la protagonista. La aspereza y vulgaridad, la indiferencia y frialdad de la gaviota da paso al sentimiento de admiración. El torero cala hondo en el corazón de ella tan intensamente como la música, con lo que resulta explicable que se enamore de Pepe Vera. La pasión de María por Pepe es –imagen del toreo– reflejo de su propio temperamento. Sin embargo, el torero al igual que la cantante tiene que amar su arte. De ahí que entran en conflicto la profesión y el amor. Por eso, Pepe demanda de María que no cante por darle el gusto o que siempre asista a su propia exhibición de destreza. En el fondo, la gaviota encontró en Pepe el amor que no tuvo con Stein.

Marisalada es el personaje de la novela que presenta una caracterización negativa, salvo su pasión por la música, que la lleva a educarse, aceptar al doctor como esposo, al duque como galán y, luego, a triunfar. Sólo el amor por el torero puede imponerse a la voluntad de la diva. Ella, aunque resfriada, termina por ir a la corrida donde muere Pepe y, en el delirio, pierde la voz. Al final de la novela aparece convertida en una caricatura de sí misma. Sin embargo, es preciso señalar que la autora no ahonda en el personaje. Por ejemplo, el paso de aldeana a famosa cantante y mujer de mundo es una transformación que ofrece un rico campo de análisis psicológico. Fernán trasluce la omisión de la intimidad de la protagonista. La gaviota ha nacido mala.

Esta manera de pintar a los personajes y las clases sociales con sus costumbres se sostiene por la interacción de estos planos y con una cierta dosis de intriga. El lector con los refranes, canciones y tradiciones puede conocer la sociedad de aquel tiempo. Por otra parte, la fe católica es otro cuadro importante en la

novela, es decir, la sociedad que se describe posee el costumbrismo religioso. Por ejemplo, la descripción detallada de los exvotos o la pregunta de un niño a su abuela de cuántos dioses hay.

También está la figura del comandante del fuerte de San Cristóbal, don Modesto Guerrero, que es un ejemplo del defensor de su patria. Don Modesto es un hombre de honor que había luchado contra los franceses en la guerra de la Independencia. Tiene bajo sus órdenes el fuertecillo abandonado de San Cristóbal y no puede conformarse con aquel abandono. Por eso pide cada año al gobierno dinero para los reparos necesarios y los cañones y tropa que aquel punto de defensa requiere. Es un patriota que sigue prestando ayuda a la patria, aunque ya no hay guerra.

Junto a estas descripciones costumbristas se encuentra el lenguaje, que constituye un rasgo esencial en el desarrollo de la novela. Los aristócratas hablan un castellano lleno de neologismos y galicismos; los campesinos hacen uso de refranes, cuentos y coplas. Vale decir, no sólo hay un paisajismo novelable, sino también un lenguaje de la alta sociedad y del pueblo que muestran las costumbres de la condesa de Algar y el general Santa María como de Pedro Santaló, don Modesto y la misma Marisalada. En el fondo, Fernán Caballero aspira a que la dualidad extranjerismo y nacionalismo confluyan en un término medio como visión del renacimiento del espíritu nacional. Sin embargo, el propósito real queda expresado en el capítulo IV de la segunda parte cuando se establece un diálogo entre Stein y los contertulios de la condesa de Algar sobre la variedad de novelas posibles. La novela que triunfa es la de costumbres, es decir, una novela original, sin pretensiones artísticas, con un lenguaje castizo y natural, que respeta la religión y la monarquía. En consecuencia, el adulterio y el pseudo-suicidio son temas que están al servicio del programa literario de Fernán, o sea, escribir con naturalidad y prolija observación, donde el melodrama novelesco se encuentra supeditado a la dimensión temporal, que pone fin a todo: muere Stein de fiebre amarilla, el duque regresa con su esposa y Marisalada regresa a Villamar y cae en los brazos de su primer pretendiente. En otras palabras, si bien es cierto que hay una dosis melodramática entre Pepe y Marisalada, la cogida fatal del torero y la pérdida de la voz de la Gaviota será el factor que permitirá concluir en forma pacífica la novela²⁴. Con la virtud del tiempo se encuentra la moral práctica, propia de una novela moderna que transcribe minuciosamente las ideas, costumbres y el lenguaje del pueblo y la aristocracia con una verdad natural.

De este modo, triunfa la novela de costumbres, ya que es novela original, sin pretensiones artísticas, escrita con un lenguaje sencillo y castizo, donde el tiempo será el autor del desenlace de esta nueva novela moderna. Muchas veces esta novela es considerada 'pre-realista' porque la autora moraliza a través de ella. Altera la realidad de la historia para defender las lecciones de moral, así

²⁴ Julio Rodríguez-Luis, Introducción, págs. 39 y 40. En: *La Gaviota*, Ed. Labor S.A., Barcelona, 1972.

que no hace una descripción objetiva, sino pinta una serie de convenciones que responden a una realidad ideal. Aparecen en la novela personajes paradigmáticos: ejemplos de buenos y malos católicos, de personas fieles o infieles, para enseñar a los lectores. Por ejemplo, la escuela de Rosa Mística donde las chicas aprenden a ser buenas esposas, amas de casa y madres.

Por último, un tema muy importante son las tradiciones, la diferencia entre la ciudad y el campo, la naturaleza y la industria, los aldeanos y la alta burguesía. La autora alaba constantemente, como verdadera patriota, la España rural y sobre todo el campo de Andalucía. Pero es una España del pasado o, mejor dicho, fuera del tiempo, la cual ahora solamente se puede encontrar en los pueblos pequeños de Andalucía. La España rural, con su naturaleza pura y libre, con sus buenas costumbres, se sobrepone al progreso de la civilización de las grandes ciudades. En Andalucía hay verdaderos patriotas, buenos católicos con dignidad y ganas de trabajar. Fernán critica a las grandes ciudades porque no son patrióticas, critica al progreso industrial y la influencia de las novedades extranjeras que están poniendo en peligro la España tradicional. La descripción del convento es un claro ejemplo de la amenaza de la modernidad contra el abandono de muchos conventos. El monasterio cae en ruinas, la ruina de una sociedad que se está perdiendo y que solamente está guardando en las costumbres antiguas. El convento era "un cuerpo sin alma. Ya no le quedan más que las paredes, la cruz blanca y fray Gabriel. Todo lo demás se lo llevaron los otros. Cuando ya no quedó nada que sacar, unos señores que se llaman crédito público buscaron un hombre de bien para guardar el convento, es decir, el caparazón" (pág. 117). Este convento, en otros tiempo rico y hospitalario, ahora se encuentra vacío, pobre y abandonado, puesto en venta a bajo precio, pero nadie lo había querido comprar.

En síntesis, esta novela abre el camino a la gran novela española moderna del siglo XIX por medio de una visión de mundo que trasunta poéticamente el propósito de un alma que tenía en la dicotomía su propio ser: Cecilia y Fernán, realismo y costumbrismo, modernidad y tradición, paisajismo novelable y temporalidad pragmática, aristocracia y pueblo, monarquía y religión, extranjerismo y sentimiento nacional, ciudad y campo, Andalucía y Madrid. Con ella la literatura hispánica seguirá su propio camino a través de escritores como Benito Pérez Galdós y Leopoldo Alas, que revalorizan la novela decimonónica de España.

BIBLIOGRAFÍA

- William Berrien (1936), *Algunos propósitos literarios de Fernán Caballero*, Universidad de California, Berkeley, Prensas de la Universidad de Chile, Santiago.
- Guillermo Carnero (coord.) (1997), *Literatura española del siglo XIX*, Volumen I. En: *Historia de la literatura española*, Madrid, Espasa Calpe.
- Luis Coloma (1949), *Recuerdos de Fernán Caballero*, Madrid, Editorial razón y Fe.
- José María Díez Borque (coord.) (1982), *Historia de la literatura española. III. Siglos XVIII/ XIX*, Madrid, Taurus.
- Juan Ignacio Ferreras (1990), *La novela en el siglo XIX (hasta 1868)*, Madrid, Taurus.
- Germán Gullón (1992), *La novela moderna en España (1885-1902): los albores de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Javier Herrero (1963), *Fernán Caballero: un nuevo planteamiento*, Madrid, Gredos.
- Ivan Lissorgues (ed.) (1988), *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX. Actas del Congreso de Toulouse*, 3-5 de noviembre de 1987. Barcelona, Anthropos.
- Vicente Llorens (1980), *El romanticismo español. Ideas literarias, literatura e historia*, Madrid, Castalia.
- José Montesinos (1965), *Costumbrismo y novela: ensayo sobre el redescubrimiento de la novela española*, Valencia, Artes Gráficas Soler S.A., Madrid, Castalia.
- José Montesinos (1961), *Fernán Caballero: ensayo de justificación*. Impreso y hecho en México.
- Juan Oleza (1976), *La novela del XIX. Del parto a la crisis de una ideología*, Valencia, Ed. Bello.
- Angélica Palma (1931), *Fernán Caballero "la novelista novelable"*, Primera edición, Madrid, Espasa-Calpe.
- José M. Pereda (1899), 'Los hombres de Pro' en: *Obras completas*, Tomo I, Madrid.
- Ángel Valbuena Prat (1957), *Historia de la literatura española*, Tomo III, Barcelona.
- Juan Valera (1949), 'Crítica literaria / Revista de Madrid. Cartas, III' en: *Obras completas*, Tomo III, Madrid, Aguilar.
- Iris Zavala, *Romanticismo y realismo en Rico, Francisco* (coord.), (1982), *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona, Grijalbo.

Eddie Morales Piña*

De acuerdo a la historiografía literaria de la narrativa chilena, la denominada generación del 50, por uno de sus principales representantes en el ya mítico ejemplar de cuentistas que agrupaba a un selecto grupo de escritores seleccionados por Enrique Lafourcade; o la llamada generación del 57, según la nomenclatura teórica de Cedomil Goic¹; o bien, la novela del escepticismo² de José Promis, ha marcado un hito fundamental en el devenir de la narrativa chilena, puesto que en ese período se publicaron algunas de las más significativas novelas que vinieron a renovar el panorama de la literatura chilena con una visión diferente y novedosa de la realidad y de los problemas del hombre contemporáneo en la década de los cincuenta del siglo pasado. De este modo, se alejaban dichos narradores de los postulados de la novela treintaiochista, neocriollista o del acoso. Entre los relatos que cabe recordar se encuentran *Daniel y los leones dorados* (1956) de José Manuel Vergara, *Coronación* (1957) de José Donoso, *El Cepo* (1958) de Jaime Laso, *Islas en la ciudad* (1958) de María Elena Gertner, *El Huésped* (1958) de Margarita Aguirre y *Para subir al cielo* (1958) de Enrique Lafourcade. En este contexto, la novela de José Manuel Vergara destaca por la historia narrada y por el modo como el novelista articuló el relato sobre la base de un intertexto que, en este caso, es de índole bíblico-religioso, acaparando en el momento de su aparición –diciembre de 1956– la atención de la crítica y del público. Eduardo Godoy, en su fundamental libro dedicado a la novela del 50, argumenta que “centrado en unos pocos personajes que ponen de manifiesto los profundos avatares de la existencia, situado en un espacio europeo y manejando con holgura un discurso envolvente y vertiginoso, Vergara rompía con los cánones del criollismo y entregaba su aporte generacional a la configuración de una nueva modalidad narrativa”³.

Próximos a cumplirse los cincuenta años de la primera edición de la novela de Vergara, *Daniel y los leones dorados* mantiene su plena vigencia como un relato ejemplar que supo plasmar problemas existenciales visibilizándolos a través de una óptica cristiana, rompiendo de todas maneras con los márgenes escriturales de la sensibilidad neocriollista. Históricamente, la novela de Vergara fue muy bien recepcionada por la crítica, comenzando por Hernán Díaz Arrieta, quien la saludó entusiastamente como “una pequeña obra maestra”, mientras que Miguel Arteche focalizaba su mirada analítica en la temática de la novela, esto es, el proceso de una crisis y búsqueda religiosa que, según el poeta, había sido

* Universidad de Playa Ancha.

¹ Cfr. Cedomil Goic, *La novela hispanoamericana* (Valparaíso, Ediciones de la Universidad Católica de Valparaíso, 1972).

² Cfr. José Promis, *La novela chilena del último siglo* (Santiago, Editorial La Noria).

³ Cfr. Eduardo Gallardo, *La generación del 50 en Chile. Historia de un movimiento literario (narrativa)*, (Santiago, Editorial La Noria, 1991).

poco tratada en la literatura nacional⁴. Nuestro interés es realizar una aproximación a la novela de Vergara, rescatándola mediante una aproximación que apunta, precisamente, al modo como su autor planificó la historia.

Antes de revisar el tratamiento del correlato religioso-bíblico en *Daniel y los leones dorados* de José Manuel Vergara se hace necesario clarificar algunos conceptos.

En primer lugar, entendemos por correlato un discurso paralelo, sinónimo o antónimo, de carácter mitológico, bíblico o literario que le permite al narrador configurar los elementos del plano temático de la obra y que se nos revela a través del plano de la composición de la misma. En otras palabras, el correlato es uno de los modos de construcción y presentación del mundo narrativo.

El estudio de este tipo de narración deberá tener en cuenta dos puntos:

- a) La relación entre el correlato religioso mítico y las objetividades narradas y
- b) Las maneras que adopta dicha estructuración del mundo narrativo.

El primer enfoque nos conduce a descubrir la inexistencia de una relación unívoca entre el correlato y las objetividades narradas, pues hay narraciones en que el superestrato mítico funciona correlativamente a la estructura de las objetividades, otras en que lo mítico funciona como un sustrato inconsciente, cuya captación por el lector contribuye a elevar el grado de inteligibilidad y coherencia del mundo narrado y otras donde el mito se conforma en la misma estructura de las objetividades.

Respecto al modo como se estructura míticamente el relato se pueden dar tres situaciones:

1. que la situación mítica del mundo es iluminada por la acción de una mitología ya existente y elaborada en otras latitudes;
2. se la instituye narrativamente por la revivencia de los ritos ancestrales, o bien,
3. es estructurada desde la misma narración sustentada en un modo de pensar mítico⁵.

⁴ Leyendo algunos de los comentarios y críticas que originó la novela de Vergara (Alone, Arteché, Dussuel, Huerta y Lefebvre, entre otros) recopilados en la obra citada se puede observar que todas ellas ponen hincapié en lo novedoso de la estructura del relato, la visión cristiana, la universalización de la temática tratada, el acento ético y la conexión del novelista con autores de la denominada "novela católica", entre los que cabe citar a Greene, Coccioli, Von le Fort y Bernanos.

⁵ Existen diversos modos o tipos de materializaciones mitopopéyicas de carácter narrativo, establecidas desde ya hace tiempo por la crítica especializada; al respecto, el lector puede revisar, por ejemplo, un artículo imprescindible de R. Jara, "El mito y la nueva novela hispanoamericana: a propósito de *La muerte de Artemio Cruz*", en: Revista *Signos* de la P.U.C.V., Nº 1-2, 1968; un libro fundamental de Luis Gil, *La transmisión mítica* (Barcelona, Editorial Planeta, 1975); otro también muy interesante de Luis Cencillo, *Mito. Semántica y realidad* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970). El lector puede también consultar la obra de Christoph Jamne *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea* (Barcelona, Paidós Studio, 1998); o bien, el libro de nuestra autoría: *Mito y antimito en García Márquez* (Valparaíso, Ediciones de la Facultad de Humanidades,

En segundo lugar, el correlato de la novela de José Manuel Vergara es de raíz religiosa bíblico-cristiana, es decir, la fuente que ha servido de asunto al escritor es la Sagrada Escritura. De esta manera, hay de parte del autor el deseo intencionado de entregar a través del relato un inequívoco mensaje, o bien de revelarnos cómo la Palabra de Dios es capaz de iluminar una situación contemporánea. "En el fondo, lo cristiano de una novela reside más en la fidelidad con que se interprete el papel de la gracia, que lo edificante del papel de la libertad. Hay que respetar las reglas de juego de la Providencia, únicas que no dependen del capricho creador del novelista. Este tiene en Dios un Personaje al que no puede hacer actuar como le venga en gana, pues Dios es Dios. Otra cosa sucede con la libertad humana, de la que, de hecho, se puede esperar cualquier cosa, tanto en la vida como por consiguiente en la novela", como lo dice Ibáñez Langlois⁶.

En *Daniel y los leones dorados*, José Manuel Vergara –escritor chileno perteneciente a la generación literaria en 1957– nos da una visión del existencialismo cristiano. El principio estructurador de los hechos narrados es el correlato religioso-bíblico de la historia del profeta Daniel, así como de otros elementos e ideas teológicas que funcionan como núcleos narrativos iluminadores de los acontecimientos. La novela de Vergara resulta así un relato singular dentro de las características propias de la narrativa del 57, pues nos presenta una visión esperanzadora de la existencia humana, al contrario de la mayoría de los escritores de la generación.

¿Cómo funciona, entonces, el correlato religioso-bíblico en un autor chileno contemporáneo?

El nivel paramitológico de una novela se hace evidente cuando la estructura de los materiales del mundo es amplificada, o se la explicita mediante un correlato objetivo tomado de alguna mitología clásica o de fuente bíblica eotestamentaria o evangélica⁷. Este correlato puede ser de naturaleza explícita, es decir, a través de un epígrafe anticipatorio de los hechos narrados, o bien de índole implícita, o sea cuando la referencia no es directa, sino que se la reconoce por el desarrollo del acontecer.

En la novela de José Manuel Vergara el correlato objetivo responde al nivel explícito, pues la obra divide el relato bíblico del profeta Daniel en partes coherentes para servir de clave enunciativa de los cuatro libros y el epílogo de la narración. A su vez, cada libro tiene un título significativo, así como la conclusión, que son de naturaleza evangélica y que remiten simbólicamente al Misterio Pascual de Cristo. Sin embargo, en el desarrollo del mismo acontecer encontramos una serie de núcleos de contenido teológico que evidencian también el sentido trascendente de la historia narrada.

Universidad de Playa Ancha, 2002), especialmente el capítulo II: "Hacia una definición del discurso mítico".

⁶ Cfr., el revelador estudio que le dedicó José Miguel Ibáñez Langlois a la novelística de Graham Greene, titulado *El mundo pecador de Graham Greene* (Santiago, Editorial Zig-Zag, 1967).

⁷ Cfr., el citado artículo de Jara, pág. 14.

El asunto de la novela de Vergara está tomado —como ya lo hemos dicho— del *Libro de Daniel*, texto bíblico everotestamentario, que se articula en dos partes claramente distintas: los capítulos 1 al 6 pertenecen al género bíblico llamado *aggádico*, en que acontecimientos que ocurrieron o pudieron ocurrir en el pasado se narran para que sirvan de lección a los lectores de una época posterior, y que muestran el poder de Dios; y los capítulos 7 al 12 que son de naturaleza apocalíptica, ya que se refieren a las cuatro visiones proféticas de Daniel⁸.

Básicamente ha sido el capítulo 6 del Libro de Daniel en los versículos del 17 al 28 el que ha servido de correlato a la novela de José Manuel Vergara. Los versículos nos cuentan que Daniel es arrojado al foso de los leones por orden del rey Darío. Sorprendido por el prodigio de encontrar a Daniel ileso al día siguiente, da orden a todos sus súbditos de honrar al Dios de Daniel.

En el Libro I de la novela el narrador nos presenta a la joven inglesa Helen Palmer y al aviador Robert Curtis en un invierno de 1941 e inmediatamente la mujer lo presiente como el hombre con el cual podría tener un hijo: “El primer anuncio de la vida de Daniel se ocultó en la mirada estática y endurecida que Robert Curtis fijó en Helen Palmer”⁹. De esta manera entra a funcionar el sentido del título de esta parte de la obra: *Anunciación*, es decir, indica el momento en que comienza a presagiarse el niño que será el instrumento a través del cual Dios mostrará su poder.

Este primer libro de la obra de Vergara es decisivo para entender el contenido y la orientación cristiana de la obra, pues en él el narrador nos presenta a los personajes, el ambiente y el conflicto existencial que vive el protagonista. Por esta razón, el versículo 17 es iluminador de la trama: “Mandó entonces el rey que trajeran a Daniel y le arrojaran al foso de los leones. Y hablando el rey a Daniel, le dijo: ‘Quiera salvarte tu Dios a quien perseverante sirves’”.

⁸ “El libro que lleva el nombre de Daniel, fue escrito hacia el 165 a. C., cuando el rey Antioco IV Epifanes pretendió helenizar por la fuerza al pueblo judío, obligándolo a abandonar la Ley de Moisés y a practicar el culto pagano difundido en todo el imperio seléucida. Su autor vivió en tiempos de la insurrección de los Macabeos. Pero, a diferencia de éstos, él no apela a la resistencia armada contra el opresor extranjero, sino que espera y anuncia una intervención extraordinaria del Señor, que es capaz de salvar a su Pueblo incluso de la muerte”, en: *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia*. (Madrid, San Pablo, 2000). El autor del *Libro de Daniel* trata de inculcar una enseñanza fundamental, esto es, que “la fe de Israel es superior a la sabiduría de los paganos, y Dios es capaz de salvar a sus fieles de todos los peligros”. Por otra parte, *Biblia de América* (Madrid, La Casa de la Biblia, 1994) nos informa que el *Libro de Daniel* es el único de los textos bíblicos que ha llegado hasta nosotros escrito en tres lenguas bíblicas: hebreo, arameo y griego. En su conjunto, es posible identificar tres partes desde el punto de vista de su estructura literaria: la historia de Daniel (Dn 1-6), las visiones de Daniel (Dn 7-12) y relatos griegos (Dn 13-14). De lo anterior se deduce que en el texto hay dos formas de relato que muestran, a su vez, dos géneros literarios bíblicos: los relatos ejemplares de género *aggádico* (Dn 1-6; 13-14) y las revelaciones de género apocalíptico (Dn 7-12).

⁹ Advertimos al lector que no señalaremos en el texto el número de la página de la novela citada de Vergara. Hemos tenido a la vista la edición de la Editorial Andrés Bello del año 1985 que tiene como prólogo la crítica de Alone realizada en “El Mercurio” de Santiago en diciembre de 1956.

Robert, el protagonista, es un personaje que busca el mal para encontrar el bien como antítesis, “el mal no como un concepto filosófico abstracto (...) sino como un ser, inmerso, inteligente, imperceptible; el mismo que su hermana llamaba Satanás; el que fuera el más hermoso de los ángeles de la corte celestial. Encontrando a Satanás, se decía, encontraría también a Dios, la otra cara de la moneda”. Robert es un desorientado personaje que se debate entre el perderse definitivamente y la posibilidad de encontrarse con la salvación; en otras palabras, Curtis, al igual que el Daniel bíblico, cae en un pozo, que en este caso es el pozo de la angustia existencial. Robert siente también la “náusea” frente al quehacer vital de los demás, especialmente de los que rodean a Helen.

El otro personaje clave de la novela y que nos es presentado en este primer libro es la hermana de Robert, *Agnes*¹⁰. Esta es una mujer viuda, escultora, la que construye una estatua de Juan Bautista, personaje bíblico neotestamentario, el último de los profetas que cierra el Antiguo Testamento y que abre el Nuevo anunciando la llegada del Mesías. El proceso de construcción de la imagen del Bautista sólo estará terminada cuando a Robert se le revele la misericordia y el poder de Dios: “San Juan Bautista es el pregonero de la Gracia; anuncia a Cristo, le tiende alfombras entre El y las almas”, le dice Agnes a su hermano y, más adelante, agrega: “Cuando los monjes benedictinos me encargaron un Bautista, pensé en ti... crearé un San Juan que le prepare el camino a Cristo de Bob...”

El libro II titulado *Encarnación* alude expresamente al contenido del relato, pues como una medida desesperada para mantener a Robert a su lado, Helen decide tener un hijo suyo. El epígrafe respectivo está tomado de los versículos 20 y 21: “Levantóse, pues, el rey, muy de mañana, y se fue apresuradamente al foso, y acercándose al foso de los leones, llamó con tristes voces a Daniel, y hablando el rey a Daniel, decía: ‘Daniel, siervo del Dios vivo, el Dios tuyo, a quien perseverante sirves, ¿ha podido librarte de los leones?’”.

La relación de pareja de Robert y Helen se hace mucho más difícil a partir del momento en que el primero se entera del embarazo de la mujer; la única que se alegra de la noticia es Agnes, pues ve allí la providencia divina: “Siempre es buena la existencia de un nuevo hijo de Dios”; más aún, es ella quien sugiere que el niño se llame Daniel si es varón.

El libro III recoge como epígrafe el versículo 19 del profeta Daniel: “Fuese luego el rey a su palacio, y se acostó ayuno, no se tocaron ante él instrumentos de música y huyó de sus ojos el sueño”. La clave enunciativa de este trozo bíblico remite a una atmósfera narrativa en que se presagia el destino de la criatura; por esto, el título del libro respectivo es *Pasión*, no como sentimiento exagerado y descontrolado, sino de la Pasión con mayúsculas, es decir, que con tal concepto la teología alude al conjunto de sufrimientos por los que tuvo

¹⁰ No es aventurado señalar que el nombre que le da el narrador a la hermana de Bob es altamente significativo, puesto que simbólicamente alude al “cordero” (*agnus*, en latín), imagen con que se señala a Jesús de Nazaret, el verdadero cordero inmolado para la salvación del mundo y que es revelado en las aguas del Jordán por Juan el Bautista.

que pasar Cristo entre su detención y su muerte en la cruz. La acción se sitúa ahora en un ambiente diferente, pues el relato acontece en España, adonde la pareja se traslada, ya que Helen permuta su departamento londinense por un castillo de un marqués español.

El proceso de la conversión de Curtis sigue su curso en el pueblo de La Frontera, más aún cuando el protagonista entre en contacto con Don Antonio, el sacerdote del poblado, quien sostendrá varias conversaciones con Robert. En este nivel del texto son múltiples las referencias religiosas que se deslizan en el relato como, por ejemplo, que el niño que conoce el protagonista en el lugar, Sebastián –que era acólito del sacerdote–, también estuviera preocupado por el inglés, ya que cada vez que tocaba la campanilla durante la misa intercedía o rogaba a Dios por él. El capítulo contrasta, además, las dos idiosincrasias, pues los ingleses tendrán diversas dificultades para enfrentar el medio español, especialmente en el aspecto religioso.

El libro IV se titula *Muerte* y tiene como clave enunciativa el versículo 18: “Trajeron una piedra que pusieron sobre la boca de la leonera, y le selló el rey con su anillo y con los anillos de sus grandes para que en nada pudiera mudarse la situación de Daniel”.

El acontecer de este capítulo está centrado en el motivo de la muerte, pues así como en el misterio cristológico la Pasión culmina con la muerte de Jesús para luego levantarse de entre los muertos, en la novela de Vergara lo que se había presagiado en el libro precedente encuentra aquí su concretización. El narrador dice: “Curtis iba a romper el eslabón que lo ligaba a Helen. Y ella iba a suprimir un escollo que la apartaba de Curtis”. Es decir, se anuncia la muerte del hijo de ambos. Primero lo intentan en el mismo pueblo español visitando a don Pepe, el médico, quien terminantemente rechaza la idea del aborto, más todavía al tener él un hijo discapacitado mental: “Seré un cochino, pero verdugo y carnicero de niños no lo seré nunca”, les dice a ambos. Ante esta negativa, Helen opta por regresar a Inglaterra para impedir el nacimiento de su hijo, dejando a Robert en España. Este al sentirse solo comienza a percibir la angustia, la desesperación, enfrentándose a Dios.

El libro terminará con Robert encerrado en una buhardilla, cortando el nexo con los demás: “Buscó por toda la casa un lugar apropiado. Por fin, en el desván, encontró una pequeña escalera de caracol que remataba en una *puerta-trampa* abierta en el techo. Al otro lado halló una celda octogonal, embutida en el último piso de la torre que servía de atalaya a la mansión”. Así, el libro IV se ilumina con el epígrafe mencionado anteriormente. Robert se encierra en una torre, así como el profeta Daniel lo estuvo en un foso. Simbólicamente, la torre nos muestra al personaje en lo más alto de la mansión, solo, como en un intento por encontrarse con la Verdad, de llegar a lo trascendente a través del sufrimiento, el sacrificio y la expiación¹¹.

¹¹ La torre es una imagen rica en connotaciones simbólicas y comparte, además, dichas significaciones con la imagen de la escala. La torre representa ascenso y también vigilancia, mientras

El epílogo de la novela contiene como epígrafe los versículos 22-23: "Entonces dijo Daniel al rey: ¡Vive por siempre, oh rey! Mi Dios ha enviado su ángel, que ha cerrado la boca de los leones para que no me hiciesen mal, porque delante de El ha sido hallada en mí justicia". El título de esta parte de la novela es *Resurrección* y alude al triunfo de Jesús sobre el pecado y la muerte confirmando así su carácter mesiánico. De igual manera, el motivo de la resurrección se puede decir que es elemento nuclear del desenlace de la novela del autor chileno, ya que Helen en Inglaterra decide tener el hijo, mientras que Robert encerrado en la torre ruega a Dios para que salve la vida del inocente: "Dios dale la vida que yo le quité. Sálvalo. Castígame a mí, pero sálvalo a él".

El anuncio del nacimiento de su hijo hace despertar a Robert a la fe, pues Dios se le revela mediante el milagro. Es decir, mediante el milagro Dios se muestra ante Robert como un Padre providente que cuida por cada uno de sus hijos. Sintomáticamente, se puede argumentar que el propio Robert ha nacido a la vida nueva de hijo de Dios, por eso que sólo ahora puede abandonar la torre que por más de un mes lo cobijó. El relato termina, entonces, con la proclamación del poder de Dios manifestado no a través de las palabras del narrador propiamente tal, sino que éste inserta como conclusión los versículos 26 al 28 del Libro de Daniel: "Entonces el rey escribió a todos los pueblos, naciones y lenguas que habitaban en toda la tierra: 'Paz mucha'. Mando que en toda la extensión de mi reino teman todos y tiemblen ante la presencia del Dios de Daniel, porque Él es el Dios vivo, y eternamente subsiste su reino, que no será jamás destruido, y su dominación, que perdurará hasta el fin. Él libra y salva, y obra señales y portentos en los cielos y en la tierra. Él ha liberado a Daniel del poder de los leones".

Después de haber revisado el correlato religioso-bíblico en *Daniel y los leones dorados* hemos podido apreciar que Vergara ha utilizado el episodio bíblico dividiéndolo en partes coherentes, o sea, los epígrafes no están puestos en la forma numérica correlativa, sino que han sido colocados según la intención artística de la disposición del acontecer. Además, se han desechado los versículos 24 y 25 que para los efectos del desarrollo de los acontecimientos no tenían mayor aprovechamiento, pues se refieren a la liberación del profeta del foso de los leones y cómo el rey Darío mandó echar en él a quienes habían calumniado a Daniel.

Por otra parte, el correlato inserto en el acontecer mismo, la construcción de la estatua de Juan el Bautista, también funciona como elemento simbólico del proceso de la conversión de Curtis, pues sólo es terminada al final del relato,

que la escala nos señala el paso de un plano o modo de ser a otro, es decir, llegar a un nuevo plano o nivel ontológico. "...comunicación entre el cielo y la tierra mediante una doble vía que implica el ascenso del hombre y el descenso de la divinidad, por lo que la escala es un símbolo del eje del mundo..."; cfr., Cooper, J.C.: *Diccionario de símbolos* (Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2000), s.v. *escala, escalera, escalones, torre*. El encierro de Curtis en la torre se connota a nivel del enunciado como la posibilidad de acceder a lo divino mediante la penitencia.

noticia que recibe el protagonista junto al nacimiento de su hijo. Así, nuevamente el Bautista se convierte en pregonero de la Gracia.

Decíamos al comenzar que José Manuel Vergara es un escritor chileno de la generación de 1957. Entre otras características de esta generación literaria contemporánea está el hecho que "más que por su disposición, las historias de la novela del 57 se identifican porque la mayoría de ellas desarrollan la situación de *caída* como *leitmotiv* dominante que, por lo mismo, podemos llamar 'generacional'. En algunos casos la caída origina posibilidades ciegas y la condena es irremediable; en otros existe la esperanza de una resurrección o de una redención a través del sufrimiento"¹². Creemos que en la novela de Vergara queda magníficamente demostrado el *leitmotiv* recurrente de la generación, pues Robert Curtis es un personaje caído, pecador, que siente la náusea y la angustia existencial. "Hace quince siglos, San Agustín describió la historia humana como un combate entre dos fuerzas, la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. Que la vida del hombre sea una lucha entre las potencias del Bien y del Mal es una idea cristiana elemental, y toda obra literaria inspirada en el cristianismo debe tejerse, explícita o tácitamente sobre este trasfondo"¹³. Esto es lo que ha hecho el autor chileno, mostrarnos en su personaje de Robert Curtis al personaje caído, pecador, que mediante la conversión descubre el rostro de Dios. El proceso vivido en la torre y la bajada por la escala nuevamente hacia la vida, nos lo muestra como un hombre nuevo dispuesto a rehacer su vida. A este propósito ha escrito Ibáñez Langlois, refiriéndose al mundo pecador en las novelas de Graham Greene: "Nuestro Dios no abandona a quien le ofende y le niega; el mismo hecho de ser repelido no es obstáculo a su Misericordia, y su Omnipotencia, una vez despreciada, retorna a ordenar circunstancias del mundo entero alrededor de una persona a favor de una conversión. Todos los hilos del mundo son manejados por la mano de la Providencia con vistas a ubicar al pecador en la mejor de las encrucijadas, allí donde quizá –ese quizá terrible de la libertad, que Dios mismo se compromete a no forzar–, allí donde tal vez el hombre se rehaga"¹⁴. Estas palabras fácilmente pueden

¹² Cfr., el citado libro de José Promis al que se hace mención al inicio. Efectivamente, según este crítico uno de los rasgos discursivos característicos de la novela del escepticismo es el motivo de la caída que funciona como un elemento esencial de la trama de la mayoría de las novelas de la generación del 57; elemento motriz de las historias, tiene en la obra de José Donoso y Jorge Edwards concretizaciones ya canónicas como, por ejemplo, en *Coronación* y *El peso de la noche*, respectivamente.

¹³ La cita corresponde a Ibáñez Langlois en el mencionado libro sobre G. Greene.

¹⁴ Nuevamente la cita la hemos tomado de la obra que trata acerca de uno de los más destacados autores de la denominada "novela católica". A propósito de esta forma discursiva contemporánea, cabe mencionar que el auge que ella tuvo –y aún sigue teniendo lectores–, deviene del hecho de que "lo esencial es que se sienta la presencia de Dios en ese cosmos que es la novela. Y muchas veces puede bastar con que se sienta su ausencia", como lo ha dicho Andrés Amorós en el texto *Introducción a la novela contemporánea* (Madrid, Ediciones Cátedra, 1981). La relación que se establece entre literatura y fe (o teología) plasmada en este tipo de formato escritural y, por ende, en la novela de Vergara, nos revela que tanto el artista como el teólogo "luchan por alcanzar una

aplicarse a la novela que analizamos, ya que Robert Curtis al final del relato es un hombre nuevo, pues a través del sufrimiento alcanza una condición humana diferente.

Siguiendo el esquema propuesto por Bremond¹⁵ podemos decir que en la novela de José Manuel Vergara nos encontramos con que los acontecimientos nos muestran un proceso de mejoramiento, pues el personaje protagonista de un estado deficiente inicial, de una situación de degradación, encuentra al final un sentido a su existencia al eliminar el obstáculo que le impedía acceder al conocimiento del bien deseado; Robert es el beneficiario del mejoramiento. El obstáculo que le impide descubrir el rostro de Dios y reconocerse hijo Suyo es el hecho de que busca a Aquel en forma equivocada, pues sólo confía en su razón para encontrarlo; desconfía de cualquier argumento religioso; Robert Curtis duda que la fe sirva de algo para poder salvarse; desconoce que el Amor es la esencia de la vida cristiana. Esto sólo lo descubrirá al final cuando experimente que todo amor es de algún modo redentor. El obstáculo va desapareciendo a medida que el proceso de mejoramiento se desarrolla. La eliminación del obstáculo implica la intervención de factores que son medios contra el obstáculo y en pro del beneficiario. Así, por ejemplo, en la novela la hermana de Curtis, Sebastián, Don Antonio, Don Pepe, el médico de La Frontera, el viaje de Helen a Inglaterra se constituyen en funciones nucleares. Proceso similar puede hallarse en el personaje de Helen aunque en la novela la intención del narrador está puesta en el personaje principal. El bien deseado, sin duda, es Dios y el despertar de la fe en la persona de Robert. A este le convienen las palabras de Pascal: "Un hombre que empieza a buscar a Dios, ya lo ha encontrado", sólo que como al rey Darío del texto bíblico, necesitó ver el prodigio, el milagro, para llegar a Él.

Los propios integrantes de la generación del 57 desde su primera hora reconocieron "su escepticismo vital como fruto del vivir en un mundo que se desmorona y se apaga lentamente"¹⁶. Las novelas de Donoso, Edwards y Lafourcade, por ejemplo, lo demuestran claramente. Sin embargo, la narrativa de José Manuel Vergara sustentada en el existencialismo cristiano escapa a esta norma generacional, pues abre las posibilidades de salvación, de redención, de superación de la condición degradada que viven sus personajes¹⁷.

última profundidad y verdad en el hombre" (cfr., Kuschel, Karl-Josef: "Por qué la teología necesita el encuentro con la literatura", en: Franken, Clemens: *Verdad e imaginación en la Filosofía, Teología, Historia y Literatura* (Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000).

¹⁵ Cfr., Bremond, Claude: "La lógica de los posibles narrativos", en: Barthes, Roland *et al.*: *Análisis estructural del relato* (Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970).

¹⁶ La cita pertenece a José Promis en el mencionado libro acerca de la novela chilena y sus programas narrativos.

¹⁷ En el contexto del programa del escepticismo, la vertiente cristiana está representada, como ya lo hemos recalado, por José Manuel Vergara, además de Guillermo Blanco y Luis Alberto Heiremans, entre otros. En la poesía lírica, Miguel Arteche es uno de los autores destacados. El existencialismo de raíz cristiana fundamentó su quehacer intelectual en el pensar filosófico de autores como Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, como también en las direc-

Si nos fijamos en la figura del narrador de *Daniel y los leones dorados*, encontramos en él una variante de la configuración del mismo en la novela del 57, pues es un narrador que “establece una distancia mayor entre su punto de hablada y el ámbito de los acontecimientos”¹⁸; pero, asume también el punto de vista de sus personajes en ciertas oportunidades. Este narrador tiene una actitud de revelador de una verdad trascendente. Incluso podría decirse que la perspectiva desde la que narra es la propia del *género bíblico* denominado *aggádico* de que hablábamos al comienzo, en el sentido que relata hechos para que sirvan de lección en el futuro.

En definitiva, José Manuel Vergara utiliza el correlato religioso-bíblico como iluminador del acontecer. Lo novedoso está en el tratamiento que hace del texto everotestamentario, así como del neotestamentario. En este sentido, Luis Gil en otras circunstancias ha dicho que los textos míticos adquieren rasgos de tipificación, intemporalidad y recurrencia en el sentido de que “engloban la experiencia acumulada por el hombre en el pasado y se pueden predicar de la experiencia humana en el futuro, en tanto de que el hombre siga siendo hombre”¹⁹. Lo mismo puede decirse de un texto bíblico, haciendo la salvedad de que la Biblia para todo cristiano contiene la Palabra de Dios, Palabra viva y actual. Como dijimos al comienzo, el uso del material religioso-bíblico como correlato del acontecer en la novela de Vergara se encuentra no degradado, ni desacralizado, ya que sólo así se logra darle a la conversión de Robert un sentido cristiano estricto.

“La historia del profeta Daniel arrojado a los leones y milagrosamente protegido por Dios no sólo anticipa la salvación de Curtis -(...) sino que, al mismo tiempo (...), permite una proyección trascendente que abre posibilidades de salvación más allá de los límites de la historia misma”²⁰. De esta manera la novela de José Manuel Vergara universaliza la situación narrativa cumpliendo así con uno de los preceptos de la generación de 1957 que fue superar los estrechos límites de la generación precedente, el neorrealismo social del 42.

Creemos haber comprobado la hipótesis que nos propusimos al comienzo: en *Daniel y los leones dorados* de José Manuel Vergara el correlato religioso-bíblico nos muestra que “cualquier argumento religioso puede ser un buen argumento artístico con la sola condición de que ofrezca un verdadero interés humano”

trices de la Iglesia que posteriormente fueron recogidas en los documentos del Concilio Vaticano II y que se han prolongado en documentos magisteriales de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Por el contrario, el existencialismo ateo comparte con el ateísmo nietzscheano la convicción de que muerto Dios, es imposible en lo sucesivo encerrar al hombre en un sistema de orden religioso o ético. La exclusión de lo trascendente coloca al hombre en un universo cuyo significado le escapa para siempre, y es condenado a afrontar la Nada. Cfr., Arvon, Henry, et al.: *El ateísmo* (Barcelona, Editorial Fontanella, 1969).

¹⁸ La cita está tomada del libro de Promis antes citado.

¹⁹ Luis Gil, en la obra citada supra, manifiesta tal idea en relación a los textos mitopéticos; cfr. *La transmisión mítica*, p. 14 y siguientes. También, cfr. Morales, Mito y antimito..., págs. 34-36.

²⁰ Promis, *op. cit.*

(Goethe). Por otra parte, a pesar de los años transcurridos la novela del escritor chileno no ha perdido vigencia, pues Vergara supo tematizar en ella problemáticas del hombre contemporáneo que constantemente son interpeladas ahora por una cultura relativista y posmoderna. Una lectura actualizada del relato de José Manuel Vergara permite visualizarla como una de las grandes novelas de la generación del 50.

EL BOA MAGNETIZADOR, CALIBÁN Y ARIEL
COMO ALGUNAS DE LAS CARAS QUE COTEJÓ LA IDENTIDAD
LATINOAMERICANA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Luis G. de Mussy*

*Under this mask another mask. I shall
never finish stripping all these faces*
Claude Cahun.

Para fines del último cuarto del siglo XIX, la definición de lo "latinoamericano" llegó a un extremo absolutamente dualista. El ocaso del Imperio Español, con la guerra hispano cubano-estadounidense en 1898, marcó el fin de un esquema político-cultural en la comarca e inauguró el inicio de otro. No por nada este conflicto¹ fue la base de los intelectuales de la época para recrear una visión del continente americano como un espacio dividido en el que los valores *anglosajones* del vecino del norte eran opuestos y amenazaban con destruir las raíces *latinas* propias del resto del territorio. El peligro dejaba de ser el imperialismo ultramarino del viejo continente, reencarnándose en el militarismo capitalista y protestante de la "Unión"². Con estas nuevas fuerzas en pugna, la búsqueda de una identidad latinoamericana se estipuló en términos de una oposición valórica radical, donde la mentalidad pragmática, puritana, expansiva, de lucro y dominante de los EE.UU., se oponía a los esquemas gozadores, contradictorios, católicos, tradicionales, humildes y festivos de los países "latinos".

Los autores más conocidos de esta "retórica"³ dualista son el nicaragüense Rubén Darío, el uruguayo José E. Rodó y el cubano José Martí. Los tres trabajaron este pensamiento en un marco temporal de no más de una década y media, demostrando cuán ramificada estaba la idea del imperialismo galopante con el que Estados Unidos comenzaba a manejar la región. Primero había sido Texas y el norte de México, después Hawai para consagrarse con la anexión de Puerto Rico, Guam y con la independencia de Cuba, tras la guerra de 1898.

Sin embargo, es importante señalar que hay muestras de que este particular discurso "anti yankee" ya existía –desde mucho antes– entre la "inteligencia" latinoamericana. Puntualmente, si bien es cierto que desde el periodo de

* King's College London, 2002.

¹ El resultado final de la guerra fue que España perdió sus últimas colonias en América y el Pacífico: Filipinas, Guam, Cuba y Puerto Rico. Situación que a la postre se traduciría en un nuevo escenario político cultural en el que el continente americano quedó a merced de la influencia que representaban los *intereses* estadounidenses en el Nuevo Mundo, usando las mismas palabras de T. Roosevelt.

² Unión de Estados de América del Norte.

³ Siguiendo el análisis de Julio Ramos en su libro: *Desencuentros de la Modernidad, Literatura y política en el siglo XIX*, 1989. Segunda parte, Introducción: *Martí y el viaje a los Estados Unidos*.

independencia de las repúblicas americanas en adelante –a comienzos del siglo XIX– estos estados emergentes evidencian un proceso psicosocial y político constante en pos de delimitar y dar forma a lo que se pensaba era la figura de una nación libre y soberana, no es sino hasta entrada la segunda mitad del siglo que se empiezan a manifestar logros interesantes. Por ejemplo, Francisco Bilbao en 1856 –42 años antes de que Darío escribiera su artículo “El Triunfo de Calibán” y 44 años antes de que José E. Rodó escribiera su *Ariel* – ya hablaba en el mismo tono, y enfatizaba la misma oposición latino/anglosajón que caracterizaría a los autores del fin de siglo. Otro antecedente, en 1875 es posible encontrar algunos autores dentro de la *Revista Chilena*⁴ que manifiestan –si bien con otra intensidad y valorización– esta misma temática en que las actividades y conductas del vecino del norte determinan y condicionan negativamente a sus vecinos más débiles. No obstante, también es debido mencionar que en esta publicación hay opiniones que destacan virtudes y personajes estadounidenses.

Con este contexto en mente, el propósito de este trabajo es rastrear y diferenciar los matices que existen entre la versión –de esta particular oposición discursiva: norte/sur– que se desprende de los trabajos de Enrique Piñeyro y José Victorino Lastarria aparecidos en la *Revista Chilena* en 1875, y de las interpretaciones que, por su parte, desarrollaron de esta misma problemática, Rubén Darío con su artículo de 1898 *El triunfo de Calibán* y José E. Rodó con su libro *Ariel* al vértice decimonónico. Hablamos de trabajos particulares en la *Revista Chilena*, porque los mismos editores establecieron libertad de escritura a sus colaboradores, no pudiendo ser atribuida responsabilidad intelectual más que a quienes firman los ensayos y no a la publicación en su totalidad. Es decir, la revista en sí no manifiesta una posición unitaria o de conjunto frente al tema que nos interesa, no obstante, algunos autores sí lo hacen. Es a ellos a quienes clavamos la mirada.

En pocas palabras, lo que nos interesa es medir el discurso metafórico norte/sur, anglosajón/ latino, al comienzo del último cuarto del siglo XIX, y volver a hacerlo al final del mismo periodo. Procedimiento tras el cual esperamos ver cómo este discurso dualista e identificadorio, más allá de haber sido legitimado masivamente por José Martí, José E. Rodó y Rubén Darío entre 1898 y 1900, fue una reflexión constante –casi una suerte de base estructural– sobre la cual los intelectuales latinoamericanos buscaron dar pie a una identidad tanto a nivel de países como de continente durante gran parte del periodo decimonónico. Al menos desde 1856, con Francisco Bilbao, y pasando por la *Revista Chilena* (1875) un cuarto de siglo antes del conflicto bélico que consagrarían los autores modernistas aludidos aquí.

⁴ *Revista Chilena*, Santiago, 1875-1880, Editores Diego Barros Arana y Miguel Luis Amunátegui.

DE LAS TENTATIVAS MODERNISTAS EN LA REVISTA CHILENA A "CALIBÁN"
Y EL "ARIELISMO" LATINOAMERICANO FINISECULAR

Como ya señalamos, uno de los personajes que anticipó las ideas de los intelectuales que nos interesa analizar en este ensayo es el chileno Francisco Bilbao. Siguiendo a Julio Ramos en su libro *Desencuentros de la Modernidad*, resulta clave prestar atención a lo que en 1856 –diez años después de que EE.UU. tomara casi un tercio del territorio mexicano– escribiera este liberal⁵, anticipándose a los discursos latinoamericanistas de fin de siglo. Es fundamental señalar que lo importante del pie de página número cinco tiene que ver –continuando con Ramos⁶– con el hecho de que este autor es de los primeros en diferenciar y hacer converger valores estéticos, espirituales y políticos, en una dualidad temática constituida por dos partes que pueden ser vistas como intrínsecamente opuestas.

Bilbao inaugura la retórica a la que hace referencia Ramos y que continúan tanto la *Revista Chilena*, como José Martí, Rubén Darío y José E. Rodó. La dominación del globo, "la partida de caza hacia el sur", "las mandíbulas sajonas del boa magnetizador", la crítica frontal al imperialismo, las oposiciones sociedad-individuo, belleza-riqueza, justicia-poder, arte-comercio, poesía-industria, filosofía-textos, espíritu puro-cálculo, deber-interés, son tópicos conceptuales claves de cómo esta temática discursiva constituye –ya para mediados del siglo XIX– una alternativa para la identificación cultural del continente, minoritaria aún, pero definitiva en el futuro.

⁵ "Vemos imperios que pretenden renovar la vieja idea de la dominación del globo. El imperio ruso y los Estados Unidos (...) La Rusia está muy lejos, los Estados Unidos extienden (su dominación) cada día en esa partida de caza que han emprendido hacia el sur. *Ya vemos caer fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador, que desenvuelve sus anillos tortuosos.* Ayer Tejas, después el norte de Méjico y el Pacífico, saludan a un nuevo amo... Hoy las guerrillas avanzadas despiertan el istmo y vemos a Panamá, esa futura Constantinopla de la América, vacilar suspendida, mecer su destino en el abismo y preguntar: *¿seré del Sur, seré del Norte?*... Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas, en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés. Somos de aquellos que creemos ver en el arte, en el entusiasmo por lo bello, independiente de sus resultados, y en la filosofía, los resplandores del bien soberano. No vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra el fin definitivo del hombre; y el negro, el indio, desheredado, infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano". Francisco Bilbao, *El evangelio americano y otras páginas selectas*, edición de A. Donoso (Barcelona: Casa editorial Maucci, s.f.), págs. 95-96. En Julio Ramos, *op. cit.*, p. 150. El énfasis es nuestro.

⁶ "De Bilbao es sumamente significativa, para nosotros la *retórica* mediante la cual representa la antítesis Norte/Sur, porque ya en ella se materializa un concepto de lo latinoamericano como depósito de valores estéticos, humanos, espirituales, en oposición a la modernidad capitalista y tecnológica de ellos. Nosotros/ ellos, disposición antitética que incluso introduce el concepto de lo anglosajón opuesto a la *raza latina* –esa condensación, tan de fin de siglo, matriz arielista". Julio Ramos, *op. cit.*, pág. 150.

Casi veinte años después de Bilbao, al comenzar el último cuarto del siglo XIX, Miguel Luis Amunátegui y Diego Barros Arana fundan la *Revista Chilena*, de la cual fueron sus editores. Sus intenciones no eran para nada radicales ni sobresalían de lo común; sobre todo, aspiraban a servir de órgano aglutinante y difusor del movimiento literario⁷ chileno; así tal cual, sin más explicaciones. Para lograr su objetivo, invitaron a todo quien quisiera colaborar en sus páginas, a toda la gente de ciencias y letras que sintiera el llamado. Como señalamos, nada radical ni fuera de lo común. Sin embargo, dentro de todos los temas que proponen en su primer editorial, destaca —a sólo cuatro años de la Guerra del Pacífico⁸ entre Chile, Perú y Bolivia— el espíritu americanista de los gestores. El tópico: América como un continente de diversas y hasta contradictorias raíces —dividido en visiones sobre sí mismo— es fundamental para ellos. No por nada, se esmeran en recalcar que necesitan y aspiran recibir investigaciones de toda la región. No se limitan al espacio chileno. Si bien parten de él, su campo de acción y sus intenciones, su sensibilidad de época, está más allá de dicho país, se encuentra en la búsqueda de imágenes que den sustancia al concepto de identidad en Latinoamérica y en las Repúblicas que la componen.

Otro aspecto interesante de la revista es el hecho de que los promotores del proyecto advirtieron no patrocinar ningún orden de ideas en particular, ni excluir opiniones de cualquier clase. Por lo variopinto de sus participantes, liberales y conservadores, evidenciamos cómo la suerte de eclecticismo⁹ positivista que motiva a los editores, es la esencia de la búsqueda literaria que traslucen las páginas de la *Revista Chilena*. La revista en sí es de formato elegante y con detalles bien trabajados. Temáticamente, la variedad es la nota que distingue la ordenación de los trabajos. Los artículos van desde literatura, espiritismo, locura, enajenación, poesía, crónica, hasta la bibliografía especializada, y la sección —suerte de obituarios— "Necrología Americana"; con la cual los editores pretendían rescatar del olvido a los autores que habían muerto hace poco tiempo y a los que dejaron de existir durante los años que duró la revista. En cuanto a la política, si bien aclaran que está al margen de sus intereses, este aspecto se vislumbra constantemente en varios apuntes a lo largo de toda la vida de esta publicación.

⁷ "La *Revista Chilena* que hoy comenzamos a publicar aspira a servir de órgano al movimiento literario de nuestro país. Espera encontrar una acogida favorable en el público, y desea que ésta le permita dar circulación a las producciones de los escritores que se quieran prestar a esta empresa contingente de luces y de trabajo. Para conseguir este resultado hacemos un llamamiento a todas las personas que en Chile se ocupan de ciencias y de letras, y les pedimos su colaboración". *Revista Chilena*, Primer Editorial, Tomo I, sin numeración de página, 1875.

⁸ La Guerra duró desde 1879 a 1883.

⁹ "La *Revista Chilena* no patrocina ningún orden de ideas en particular, ni excluye las opiniones de cualquiera clase, aunque no sean las de sus directores. En publicaciones de esta naturaleza no se puede ni se debe exigir la solidaridad de principios que de ordinario conviene en los periódicos esencialmente políticos. En una revista literaria nadie asume responsabilidad más que por lo que firma; y por lo tanto la independencia moral de cada colaborador no sufre menoscabo porque su artículo está al lado de otro en que se sustentan opiniones diversas o contrarias". *Revista Chilena*, Primer Editorial, tomo I, sin numeración de página, 1875.

Desviándonos un poco, si revisamos los sugerentes ensayos: "Diario de una Loca", "Espiritismo I, II y III", "La Policía de Seguridad en las Grandes Ciudades Modernas Londres-París-Nueva York-Santiago", "La Mujer Hombre. Drama en Tres Actos", "Publicistas Americanos", "Algunas Fases de la Internacional Americana", "Asilo de Enajenados", "Los Estados Unidos de Norte-América", resalta el intento de los participantes por desarrollar temas que, pocos años después, serían tópicos esenciales del cuestionamiento intelectual modernista como la cuestión de género¹⁰ y la reubicación de la mujer dentro de la sociedad que le reconoce sus propias expectativas de vida, asuntos metafísicos, la mente, el espíritu y el inconsciente. Otro ejemplo, de cómo estos autores pretendían aprehender la realidad que los transformaba a ellos mismos, está en el trabajo "La Policía de Seguridad de las Grandes Sociedades Modernas", donde es evidente que la percepción de la sociedad de masas y la evolución violenta de las grandes urbes era un hecho que comenzaba a ser realidad tanto en Europa como en el continente americano. Sin embargo, no hay la elaboración definitiva de la crítica urbana a la que se llegaría a comienzos de la siguiente centuria. Se hace evidente la transición de la cual provienen estas ideas; si bien se originan en un contexto decimonónico, su objetivo de acción o campo temático se encuentra en lo que veinte años después –al quiebre del siglo– discutirían autores como J. Martí, R. Darío, José E. Rodó y, posteriormente, Vicente Huidobro y César Vallejo –a la cabeza de la vanguardia latinoamericana– terminarían por radicalizar al extremo. De ahí que hablemos y hagamos un intento por el rescate de las tentativas modernistas en la *Revista Chilena*.

Más allá del análisis de esta publicación y retomando el interés del ensayo –las diferentes formas que tomó la temática dualista norte/ sur para definir la identidad latinoamericana durante el último cuarto decimonónico– urge recalcar el ánimo panamericano y de debate que presenta la *Revista Chilena*. Si bien en términos lingüísticos esta publicación no tiene el mismo tono agresivo y frontal que caracterizó las opiniones de F. Bilbao, es claro que gran parte de los colaboradores sí estaban al tanto de la amenaza que empezaba a representar los EE.UU. para la mantención de la democracia y la soberanía Estatal en el continente. A un año de la celebración del primer centenario de la Independencia de los Estados Unidos, resulta clave notar que esta revista le dedica dos artículos al vecino del norte. Las dos opiniones son absolutamente opuestas: mientras Enrique Piñeyro ve en EE.UU. un peligro, José Victorino Lastarria piensa que es una equivocación absoluta toda esta dialéctica dualista que presenta a los Estados Unidos como lo anglosajón en contra de lo latino.

Como aparece en el ensayo de Enrique Piñeyro, titulado "Los Estados Unidos de Norte-América", EE.UU. es visto como el país de contrastes por excelencia; supuesto asilo de la libertad, tierra envidiable de la igualdad política donde, no obstante, hace poco se consideraba a la raza negra como el "punto de transición

¹⁰ Para el caso, revisar el artículo "La Mujer-Hombre", *Revista Chilena*, Tomo I, pág. 302.

entre el hombre blanco y el animal dañino"¹¹. A su vez, es el lugar del orden político ideal y el espacio de la confusión y la extravagancia; de ahí que se le considere a los Estados Unidos como una de las manifestaciones más interesantes y contradictorias de la historia contemporánea a la revista. A sólo diez años de la Guerra Civil entre la Confederación y la Unión, la lógica del enfrentamiento y las transformaciones radicales a las que ésta obligó, no convencen al autor de las supuestas cualidades democráticas, tecnológicas y modernas de la potencia del norte. En este sentido, Nueva York ya es visto como el lugar donde se han erguido, "duran y prosperan desde hace años asociaciones extravagantes, organizadoras de la demencia humana en pleno frenesí"¹². Ni siquiera el estado dorado de California se salva a las críticas de Piñeyro¹³.

Frente a la pregunta, de por qué la Unión ha logrado tal grado de prosperidad en comparación a las pequeñas repúblicas americanas, la respuesta nuevamente toma la forma de los contrastes iniciales. Por un lado, son las instituciones democráticas —la Declaración de la Independencia, la Constitución y las "prácticas tradiciones acumuladas año por año"— las que sustentan la bonanza del "Titán moderno en quien los rayos de Júpiter no producen sobresalto ni temor"¹⁴. Por otra parte, "la inmoderada sed de lucro en su forma más áspera", con "el dólar omnipotente" como nuevo ícono representativo, hace descender al ser humano a "las arenas de la vida"¹⁵ haciéndolo víctima de su propia desesperación.

Por su parte, José Victorino Lastarria, en su artículo "Algunas Fases de la Internacionalidad Americana", desarrolla otra visión del vecino del norte. Para ello, se sustenta en la metáfora de estar realizando un diagnóstico médico en que el paciente —los Estados Unidos— está contagiado de "militarismo"; de la mano dura del General Grant¹⁶, quien después de ser reelegido por un segundo período, intentó una tercera administración, pasando por alto tradiciones y ejerciendo la fuerza al interior de la Unión. Asimismo, este autor ve

¹¹ Enrique Piñeyro, en *Revista Chilena*, Tomo II, "Los Estados Unidos de Norte-América", pág. 188. Texto leído en la Academia de Bellas Artes el 24 de abril de 1875.

¹² E. Piñeyro, *op. cit.*, pág. 188.

¹³ "...Llegan esos vapores atestados de inmigrantes, excedente de la densa población del Celeste Imperio. Los más de ellos no vuelven a ver la Tierra de las Flores de donde vienen...¿Qué suerte hallan eso chinos en su nueva patria?... Van sólo a trabajar; piden tranquilidad personal, aire, luz únicamente, y esto es lo que se les niega o escatima... los ciudadanos los maltratan, los roban y asesinan sin piedad. No tienen a quién ni cómo demandar justicia... Asimismo sucede en la ciudad de San Francisco de California; calculad cuánto peor será en el interior del Estado, en las minas, donde la muerte de un chino no causa más ruido que la de un animal sin dueño". Enrique Piñeyro, *op. cit.*, pág. 189.

¹⁴ Enrique Piñeyro, *op. cit.*, pág. 190.

¹⁵ Enrique Piñeyro, *op. cit.*, pág. 195.

¹⁶ "Pero el pueblo americano olvidó por un momento los consejos de Washington, y por intereses de partido elevó a la presidencia al representante más conspicuo del ejército, el general Grant, que tan a menudo ha confirmado la verdad de que los militares no saben ni pueden hacer otra cosa que mandar arbitrariamente, cuando son jefes, y obedecer ciegamente, cuando son subalternos", José Victorino Lastarria; "Algunas Fases de la Internacionalidad Americana", *Revista Chilena*, Tomo II, pág. 512.

que para distraer la atención de sus habitantes, Grant suma a la política exterior la idea de buscar conflictos¹⁷ que “halaguen y distraigan” a la masa democrática. Justificando las acciones con las excusas de querer impedir la efusión de sangre y con pretender conservar la paz; “fórmula sacramental de todos los despotismos, que no podía ser olvidada por el militarismo norteamericano en los momentos de sus triunfos”¹⁸. Destaca notar que a veinte años de la Guerra Hispano-Cubano-Norte Americana, Lastarria ya vislumbra cómo los intereses estadounidenses se fijan en la isla de Cuba. En este sentido, impresiona aún más, la descripción que plantea este intelectual para ilustrar cómo el gobierno de Grant “encuentra a mano (en México) otro conflicto menos peligroso y mucho más lucrativo para su militarismo”¹⁹.

El estilo del relato —el tono periodístico que desarrolla— es ejemplo notable de lo que posteriormente consagrarían los autores modernistas; se nota el intento por lograr una simultaneidad de hechos al mencionar —al mismo tiempo— acontecimientos que suceden en Europa y en EE.UU. No obstante todo lo anterior, al promediar el artículo, este conspicuo liberal positivista vuelca radicalmente el tono de su discurso. De hecho, Lastarria empieza a oponerse directamente —no de forma específica pero sí temática— a lo que aparece en el artículo de

¹⁷ “Sin embargo, el general fue electo para el periodo siguiente, porque el partido político a que pertenece no sabía conservar el poder de otra manera; y como verdadero militar, atropella ahora las instituciones y las prácticas de su nación, y hace un lado la doctrina y ejemplo de Washington, de Jefferson, de Harrison y de Johnson, aspirando a ser reelegido por tercera vez. Entretanto, sólo fía, para alcanzar su aspiración, en la fuerza de las armas, y por una parte hace que el ejército permanente, que con tanto amor ha tenido a las órdenes de Sheridan y otros cofrades, ostente en lo interior su superioridad sobre el pueblo, y por otra lo halaga con la esperanza de conflictos exteriores, que su gabinete provoca por distintos rumbos, como para elegir el que más convenga.... Esta doble táctica está en pleno ejercicio en estos momentos. El general Trobian invade a la cabeza de sus tropas la legislatura de Luisiana para arrojar de ella a los demócratas a punta de bayoneta... Esta intervención, abiertamente contraria a las prácticas constitucionales de la Unión, produce agitación explosiva en los pueblos”. José V. Lastarria, *op. cit.*, pág. 513. El énfasis es nuestro.

¹⁸ José V. Lastarria, *op. cit.*, pág. 513.

¹⁹ “Por otra parte, la cuestión de Cuba, cuya solución el gobierno de Grant ha podido facilitar pacíficamente, ofrecía en esta coyuntura una complicación con la España, que podía aprovechar al militarismo americano mucho más que la política favorable a la independencia de Cuba, análoga a la que el gabinete británico observó en otro tiempo respecto a las antiguas colonias de América. El general Grant escoge el momento solemne en que por la Constitución debía dar cuenta de su política al Congreso, para aconsejar una intervención osada en la política española, que no podía dejar de sublevar el quijotismo peninsular; y aún antes de la presentación de su mensaje, el extracto de su pensamiento belicoso atraviesa el Atlántico en la noche del seis de diciembre, por el telégrafo, y es conocido en Europa, en el momento mismo que el gobierno de Grant encuentra a mano otro conflicto menos peligroso y mucho más lucrativo para su militarismo. El tono del mensaje es modificado en el acto, pues ya no es necesario estrellarse con la España en beneficio de la independencia de Cuba, porque los conflictos con México ofrecían una presa más valiosa y un porvenir más brillante a la soldadesca, que hasta esos momentos se entretenía en pinchar demócratas en Luisiana”. José V. Lastarria, *op. cit.*, pág. 513. El énfasis es nuestro. Notable resultan las tres últimas líneas donde Lastarria declara que “ya no es necesario estrellarse con España” en pos de los intereses que podría reportar la independencia de Cuba; obviamente, el blanco sería una presa más fácil y que representara menores riegos: México.

Piñeyro: "El gabinete de Washington podía mostrarse altanero con España y con México, pues siendo ambas potencias relativamente débiles, no había peligro en *aplicarles el tratamiento* puesto a la moda por Lord Palmerston"²⁰. De ahí en adelante, todo cambia. A través de un análisis de la diplomacia hispanoamericana —en comparación con la de EE.UU. y de las potencias europeas—, el autor desarrolla un nuevo argumento en el que la temática central es la búsqueda de acercamientos con la potencia del norte. El gran punto de vista, es la "terquedad de moda" que evidencian las políticas exteriores en las provincias de América lo que dificulta e impide las relaciones con el *Titán* del norte. A su vez, Lastarria también detecta y analiza el rol que comenzaba a acaparar la prensa en estas naciones; donde el vicio por manejar el bien público sobre la opinión, termina desvirtuando la información que recibe el público de la masa, supuestamente, democrática. Todo esto, en beneficio de los partidos políticos tradicionales que ganaban apoyo jugando con la "estimación inmoderada" de los nacionalismos y de las supuestas cualidades particulares en cada una de las provincias del continente²¹. Ejemplo de lo anterior —según Lastarria— era la política exterior mexicana; la cual habría provocado el nacionalismo americano, al no reconocer el tribunal mixto que los mismos EE.UU. pretendían imponer para negociar problemas heredados de la anexión de más de un tercio del territorio mexicano un par de décadas atrás.

Otro aspecto notable —por no decir extraño— de este trabajo es cómo, para el final del mismo, el autor desarrolla toda una argumentación en contra de aquella particular temática dualista que venimos analizando y que, según él, ha alejado a los pueblos no anglosajones de su contraparte norteamericana:

"Sin embargo, siempre hay tiempo para eso, como para afianzar la unidad hispanoamericana, que no latina, buscándole su apoyo más sólido en su intimidad con el pueblo que lleva la delantera en la senda que tienen que seguir estas repúblicas. Todas ellas sienten ahora y han sentido siempre la necesidad de esta unión, y como síntoma de esa necesidad sienten un anhelo universal y constante de darse a conocer; bien por una falta de meditación preferirían ser conocidas de la Europa, sin embargo, de los intereses que deben atraernos la realización de este deseo son un desarrollo mucho más lento y tardío, que los que podríamos hacer valer para conquistar más

²⁰ José V. Lastarria, *op. cit.*, pág. 514.

²¹ "Esta falsa tendencia de la opinión, que tiene su origen en el orgullo nacional, el cual se parece tanto a la fatuidad individual, porque ambos son engendro de la propia estimación inmoderada; esta falsa tendencia, repetimos, es fomentada por la prensa de todos los partidos, que, sin sentimiento alguno de responsabilidad, se apodera de las cuestiones internacionales para tratarlas según su interés peculiar, exaltando el patriotismo a favor de su manera de ver, y extraviando el juicio público en provecho de aquel interés. Son rarísimos, aún en las grandes ciudades, los diarios serios que moderan esa falsa tendencia, presentando a la opinión pública datos imparciales y juicios rectos para ilustrarla en sentido de un patriotismo elevado y bien entendido", José Victorino Lastarria, *op. cit.*, pág. 514.

fácilmente la amistad de los Estados Unidos. Las mismas reflexiones se aplican al propósito de buscar el apoyo de esta unidad y de nuestro porvenir internacional en la amistad con la Unión Americana. Ya es tiempo que todos nuestros gobiernos se consagren a cultivarla, confiando tan esencial interés a personas que puedan servirlo, y que por su carácter y su valer personal sean capaces de entrar en relaciones respetables con los hombres públicos de Estados Unidos, con sus cuerpos sabios, con la prensa, con la industria y el comercio de aquella gran nación, para facilitar a todos esos centros de poder los datos positivos y verídicos que puedan inspirarles interés por nuestras repúblicas y darlas a conocer”²².

Más allá del notable manejo que demuestra Lastarria de la historia y la política exterior de EE.UU., y de las buenas intenciones al querer contactar los cuerpos sabios, la prensa, los empresarios y a la industria estadounidense, también es posible pensar que existe un buen poco de inocencia de parte de este intelectual para dar cuenta de cuáles son los verdaderos fines detrás de las acciones de la potencia del norte. Es como si este erudito no contara con el argumento de que las negociaciones con los EE.UU. siempre se llevan acabo si es que la contraparte acata todas las disposiciones que la potencia norteamericana dicta. Es decir, este pensador pasa por alto el hecho clave de que para establecer contactos abiertos con el “Boa magnetizador”, hay que estar dispuesto a que los sistemas de valores y las visiones de mundo de éste se conviertan en parte esencial y constituyente de la identidad y forma de las naciones americanas que acepten los términos. Quizás sería más acertado señalar que en los escritos de José V. Lastarria se manifiesta un excesivo idealismo en la racionalidad y las presuposiciones positivistas de la época; aspectos que permiten y hacen ver al país del norte como el ideal republicano y como el Estado ciudadano a la vanguardia de la civilización occidental.

Entre las apreciaciones de la *Revista Chilena* y las opiniones de Rodó y Darío, es importantísimo que consideremos –aunque sea de forma parcial y tentativa– los trabajos de José Martí²³. Por su parte, frente a esta temática, Martí desarrolla una postura dualista bastante confrontacional. Si bien este cubano siempre mantuvo una actitud crítica frente a la potencia del norte, es importante señalar que en sus primeros artículos se trasluce cierta admiración hacia “el monstruo”. No por nada, él mismo después prevendría sobre los peligros de la impaciencia y del impresionarse demasiado con las luces y apariencias de la Unión. Como aparece en “Escena Neoyorquina” (1883), con motivo de la inauguración del puente de Brooklyn –y donde incluso se pueden apreciar ciertos aspectos que posteriormente la vanguardia Futurista sacaría a escena como la admiración

²² José V. Lastarria, *op. cit.*, págs. 521-522.

²³ La mención de este intelectual no es parte sustancial del análisis de este ensayo, no obstante es un antecedente obligatorio y significativo para las materias tratadas aquí.

por la tecnología, la velocidad, el movimiento constantes, la renovación y las máquinas:

"Agólpase la gente a la puerta del tranvía del puente de Brooklyn... Suben a saltos la escalera de granito y repletan de masa humana los andenes... La dama es una linda locomotora en traje negro. Avanza, recibe, saluda, lleva a su asiento al huésped, corre a buscar otro, déjalo en un nuevo sitio, adelántase a saludar a aquel que llega. No pasa de los dinteles de la puerta. Gira: torna: entrega: va a la diestra y siniestra: no reposa ni un instante. Dan deseos, al verla venir, campeando alegremente, de ir a darle la mano... Los carros que atraviesan el puente de Brooklyn vienen de New York, traídos por la cuerda movable que entre los rieles se desliza velozmente por sobre las ruedas de hierro, y de las seis de la mañana a la una de la madrugada del día siguiente, jamás para... y cuando se sale al fin al nivel de las calzadas del puente, de el lado de New York, no se siente que se llega, sino que se descende. Y se cierran involuntariamente los ojos como si no quisiera dejarse de ver la maravilla"²⁴.

Se nota un interés premonitorio por escribir como si se estuviera viendo una imagen de cine. A modo de una instantánea, la descripción y el ritmo que usa Martí son muy similares a los tonos con que Bilbao atacó el engranaje social norteamericano. De esta manera, el cubano desarrolló –además– toda una temática de crítica social y urbana en torno al modo de vida y de ser de los estadounidenses. En la visión de este pensador²⁵, las ciudades de la Unión, a pesar de su supuesto progreso, se están pudriendo víctimas de la pérdida de la filantropía en una sociedad de individuos manejados por sus pasiones y por sus intereses económicos personales. En este sentido, el marco político también es radicalmente criticado y analizado. Por ejemplo, como aparece en el artículo "La verdad sobre los Estados Unidos": "Es preciso que se sepa en nuestra América la verdad de los Estados Unidos... De una espantable esclavitud y una sublime guerra han entrado a la conciudadanía con los que compraron y vendieron y, gracias a los muertos que la guerra sublima, saludan hoy como igual al que ayer hacían bailar a latigazos... Pero no augura, sino certifica, el que observa cómo en los Estados Unidos, en vez de apretarse las causas de la Unión, se aflojan; en vez de resolverse los problemas de la Humanidad, se reproducen; en vez de amalgamarse en la política las localidades, se dividen y la enconan; en vez de robustecerse la democracia y salvarse el odio y la miseria de las monarquías, se corrompe y aminora la democracia, y renacen, amenazantes, el odio y la miseria... Es preciso que se sepa en nuestra América la verdad de los Estados Unidos".

²⁴ En Enrique Anderson y Eugenio Florit, *Literatura Hispanoamericana*, 1970.

²⁵ Los trabajos más interesantes de José Martí al respecto son: "Escena Neoyorquina" (1883), "Críticos de Chicago" (1887), "La Guerra Social en Chicago" (1887), "La Verdad sobre los Estados Unidos" (1894).

CALIBÁN Y ARIEL

¿ÍCONOS LATINOAMERICANOS O ANACRONISMOS DEL TERCER MUNDO?

INVASOR CIVILIZADO

*En el desfiladero de caminar sobre cuchillos
 El cíclope salta de carro en carro
 No mira hacia atrás
 Sólo hacia el túnel del aislamiento y la soberbia
 El conocimiento y el mercado las excusas
 Calibán el resultado*

*Ilusorio intento por soberanía
 En el cotidiano filo que se desplaza en alusiones
 De un existir más humano
 Y aunque el que se esconde en el grito de un banquete
 No cambia nada en las lenguas de fierro que crecen en tu espalda
 Todo sigue como en el principio de los tiempos*

Luis G. de Mussy

Para poder conectar la discusión que venimos desarrollando con los planteamientos del uruguayo José Enrique Rodó y del nicaragüense Rubén Darío, es pertinente que hagamos una brevísima reseña a ciertos aspectos y personajes que serán clave para seguir el desarrollo de esta pieza de estudio.

Es poco probable que William Shakespeare haya imaginado a sus personajes Calibán y Ariel –de su pieza teatral *La Tempestad* (1611)– convirtiéndose en referentes simbólicos multifacéticos²⁶ dentro de la literatura inglesa e internacional; no obstante, para el caso particular de este ensayo, nos interesa entender cómo se usaron estos dos personajes de la obra *Pre-Isabelina*, para describir y acuñar ideas y conceptos identificatorios propios de los intelectuales americanos al quiebre del siglo XIX. Si se quiere, deconstruir cómo se fijaron –en la diversidad de reflexiones que se han planteado del plot shakespeariano– situaciones y

²⁶ “But none of these characters, nor any other in Shakespeare’s canon, has undergone the extreme range of metamorphoses that have marked Caliban’s tumultuous career. He has in various eras been seen as a Tortoise, a giant fish, a grotesque monster, a primitive everyman, anthropoid missing link, and –especially today– an American Indian or a Caribbean slave of African or mestizo ancestry. And unlike other Shakespearean characters, Caliban’s identification as a beast has been applied literally rather than figuratively. Also unlike most other Shakespearean characters has had a large life beyond the stage and study: Since the last quarter of the nineteenth century, and especially in recent decades, Caliban has been a major socio political emblem throughout the world. Writers of diverse genres (journalists, poets, political pamphleteers) and numerous nationalities (French, Cuban, Nicaraguan, Barbadian, Canadian, Ghanaian, and Zambian, to name a few) have invoked Caliban in support of various –often contradictory– sociopolitical causes”. Alden T. Vaughan y Virginia Mason Vaughan, *Shakespeare’s Caliban A cultural History*, Cambridge University Press, 1991.

problemáticas que serían el plano de base en la discusión intelectual finisecular latinoamericana. Sobre todo, motivados en ver cómo la oposición conceptual norte-sur, ahora Calibán-Ariel, se convirtió en un referente simbólico en la reflexión acerca de la identidad latinoamericana alrededor del año 1900²⁷.

En *La Tempestad*, Calibán es víctima del colonizaje y el abuso; es el monstruoso, salvaje y deforme esclavo del mago Próspero. Ambigua y fascinante creación literaria, originada en los esquemas mentales de la Inglaterra del siglo XV y XVI, resulta ser un personaje dual por los diversos y contradictorios sentidos y significantes que se le han atribuido –y se le siguen atribuyendo– como fascinante por la complejidad y multiplicidad de reflexiones que se pueden realizar en torno suyo. No por nada, ha sido una figura que no ha estado limitada a un cierto tipo de formato o público, apareciendo en novelas populares, libros cómicos e historias de niños. Como metáfora, ha sido recurrente en problemas de jerarquía, dominación, libertad, control, soberanía, sexualidad y sobre todo, en temas de identificación política y social. De ahí que haya servido, y siga siendo²⁸, referente y base en sucesivos y contradictorios usos de la temática de obra teatral.

Por su parte, Ariel encarna la idea del espíritu ilustrado y racional que se opone a las pasiones e irracionalidades del monstruo esclavo. Próspero es el mago hechicero que llegó a la isla de Calibán y lo dominó enseñándole el lenguaje. Este personaje también es visto como un espíritu superior con virtudes especiales. Miranda es la hija de Próspero con la cual Calibán aspira poder tener descendencia y poblar la isla.

Ahora bien, en cuanto a la utilización latinoamericana de la figura de Calibán, la discusión valórica se puede ubicar, como dicen, Alden T. Vaughan y

²⁷ Si rastreamos los antecedentes de la primera utilización de la simbología shakespeariano de *La Tempestad* en el nuevo mundo, como señala Luis Rebaza Soraluz, en su ensayo *The Spectre of Caliban is Haunting Fin de Siècle Spanish America*, es muy pertinente tener en cuenta que Edgar Allan Poe tuvo un rol clave en la discusión y en el planteamiento de estas ideas: "La presencia de los personajes de Próspero, Miranda, Ariel y Calibán en las discusiones intelectuales hispanoamericanas finiseculares está significativamente ligada tanto a la vida y obra de Poe como a la manera en que sus personajes y tramas son interpretados por los escritores y artistas occidentales del periodo. En *The Mask of the red Death* se encuentran amalgamados de manera admirable una gran cantidad de preocupaciones y temas artísticos y sociales que van a dominar el ambiente intelectual de Occidente durante la segunda mitad del siglo XIX. La organización espacial de sus modos externo e interno, la línea narrativa de sus terribles eventos, las tensiones dramáticas de sus enfrentamientos arquetípicos, y la estructura psicológica de sus personajes, han de ofrecer modelos para dar forma a la experiencia de la modernidad europea y americana en géneros tan diversos como la poesía y el ensayo sociopolítico".

²⁸ Para más información ver: Alden T. Vaughan y Virginia Mason Vaughan, *op. cit.*, Capítulo 6, Metáforas Coloniales. Sobre las emblemáticas y comprometidas nuevas interpretaciones de la figura de Calibán en Sudáfrica y Québec. Resulta clave mencionar que para los autores del libro, tanto las posiciones latinoamericanas como africanas son parte de lo que ellos entienden como Tercer Mundo. Con respecto de la utilización canadiense, no asumen dicha postura. "By Third World we mean, very loosely, the developing countries of Asia, Africa and Latin America not politically aligned with communist or western nations", *op. cit.*, pág. 144.

Virginia Mason Vaughan en su libro *Shakespeare's Caliban*, en cuán anacrónica y voluntariosa –por no decir antojadiza– ha sido la utilización de los personajes shakespearianos en el contexto y bajo las particulares condiciones del Tercer Mundo:

“Since the 1890s in Central and South America, and specially since 1950 in the Caribbean and Africa, writers from Third World nations have *contended* that *The Tempest* embodies heretofore neglected meanings for their societies and that Caliban conveys a very different message than traditional scholarship has allowed... Authors who invoke *The Tempest* in Latin America or African context have differed drastically over whom or what Caliban symbolizes. Diametrical opposites are proposed: Caliban as exemplar of imperialist oppressors (the prevalent view in the late nineteenth and early twentieth centuries) or Caliban as an emblem of oppressed natives (prevalent in recent decades). Advocates of the first approach found Shakespeare's monster a handy image for everything gross and vicious in a domineering nation or class - Yankee imperialism, for example, or European racism”²⁹.

Vamos por parte. En referencia a que autores del Tercer Mundo han *lidiado*³⁰ una posición interpretativa de *La Tempestad*, en la que Calibán conlleva diferentes mensajes de los que tradicionalmente han sido aceptados por académicos en el maestro del teatro inglés, es debido precisar que más que discutir o querer plantear una nueva interpretación teórica o una nueva asignación de valores y significados, lo que han hecho los autores latinoamericanos –no sabríamos precisar los africanos– es simplemente usar parte de las temáticas y de los personajes shakespearianos para ejemplificar y simbolizar ciertas situaciones propiamente latinoamericanas. Simbólicamente hablando, la idea de que un invasor domine una isla y le inflija castigos y obligaciones injustificadas a las poblaciones nativas no es tan alejado de lo que pasó con el Nuevo Mundo y Europa, ni tampoco de lo que sucede en *La Tempestad* entre Próspero y su monstruo esclavo. Seguro que para pensar así hay que asumir muchas generalizaciones. Pero en términos amplios, tampoco es errado considerar la posibilidad de que W. Shakespeare conociera de América y que pudiera haberse visto influenciado por la ola de descubrimientos que fue característica de los primeros siglos de la modernidad. La aventura, el poder, la dominación, la conquista, el resentimiento, la protesta, son corrientes que atraviesan y determinan la sensibilidad tanto de la era moderna, de la obra shakespeariana, del trabajo de los modernistas como del fin del siglo XIX en Europa y América. No hay conflicto, sólo uso.

²⁹ Alden T. Vaughan y Virginia Mason Vaughan, *op. cit.* El énfasis es nuestro.

³⁰ La traducción de “contend” es: competir, lidiar, enfrentar; contrario, rival; en pugna, antagónico, opuesto. *The Oxford Spanish Dictionary*, Oxford University Press, 1996. De ahí que hayamos ocupado el verbo lidiar para referirnos al verbo inglés *Contend* que aparece en el pie de página anterior.

En segundo orden, con respecto a que los autores tercermundistas han propuesto dos contradictorias visiones de qué y quién es Calibán durante los últimos 150 años, es obligación aclarar que concordamos con los autores del libro recién citado. El concepto-metáfora³¹ de Calibán –y todos sus derivados: calibanesco, calibanes, etc.– ha sido utilizado fundamentalmente de dos maneras y bajo contextos bien diferenciados entre sí. En ambos casos con variadas motivaciones y con delimitaciones temporales también dispares. Fueron Rubén Darío, José Enrique Rodó, José Asunción Silva y el franco-argentino Paul Groussac quienes entroncaron, cada uno a su manera, la figura del rebelde y transgresor esclavo de Próspero con la problemática situación política que se vivía en el continente al quiebre decimonónico. Para ellos, Calibán representa la moral protestante y la ética capitalista de la raza Anglo Saxon que conformaban “el monstruo del norte”. El segundo uso –el cual no incluiremos en el análisis– ha venido utilizando la simbología de *La Tempestad*, a partir de los años 1930 en adelante, con otro sentido que el de los autores que nos interesan; para ellos la figura Calibán simboliza a las poblaciones nativas del continente americano –y africano– afligidas durante la supuesta modernización del siglo XX.

Si bien es cierto que Rubén Darío es considerado uno de los primeros “modernistas” en utilizar las imágenes shakespearianas –en su artículo homónimo sobre “Edgar Allan Poe” y en “Augusto de Armas”, ambos publicados en su libro *Los Raros* (1894)– existen también varios antecedentes que hacen posible pensar que esta retórica discursiva no se debe exclusivamente a los trabajos del nicaragüense. Prueba de que esta nueva oposición metafórica Calibán/Ariel fue un fenómeno esencialmente generacional, es que en un año –1898– se realizaron dos alusiones específicas³² y, en 1900, apareció el reconocido *Ariel* de J. E. Rodó.

Establezcamos un eje que nos ordene un poco. En el primer trabajo del nicaragüense donde se aprecian estas figuras teatrales –ensayo en honor a Poe (1894)– resulta interesante notar que ya hay una referencia al franco-argentino Paul Groussac³³, de quien se ha sostenido fue realmente el primero en ocupar el término Calibán para referirse a los EE.UU. Asimismo, es importante tener presente que cuando Darío escribió este ensayo, su motivación era rescatar al escritor estadounidense como una víctima de gloriosa excepción de la latinidad en el país del norte. Esfuerzo estético, no político como sería después:

Esos Cíclopes..”, dice Groussac; “esos feroces Calibanes”... escribe Peladan. ¿Tuvo razón el raro Sar en llamar así a estos hombres de América del Norte? Calibán reina en la isla de Manhattan, en San Francisco, en Boston,

³¹ Como señala Carlos Jáuregui en su ensayo *Calibán, Icono del 98, A propósito de un Artículo de Rubén Darío*, “Para Fernández Retamar, Calibán funciona como un concepto-metáfora (Spivak) o personaje conceptual (Deleuze y Guattari) (Adiós a Calibán 79)”.

³² R. Darío y P. Groussac.

³³ Frente a la polémica que existe en torno a quién fue el primer autor en utilizar a Calibán como metáfora de la guerra de 1898, revisar el trabajo de Carlos Jáuregui, *op. cit.*

en Washington, en todo el país. Ha conseguido establecer el imperio de la materia con su estado misterioso con Edison hasta la apoteosis del puerco, en esta abrumadora ciudad de Chicago. Calibán se satura de whisky, como en el drama de Shakespeare de vino; se desarrolla y crece; y sin ser esclavo de ningún Próspero, ni martirizado por ningún genio del aire, engorda y se multiplica; su nombre es Legión. Por voluntad de Dios suele brotar de entre estos poderosos monstruos algún ser de superior naturaleza, que tiende las alas a la eterna Miranda de lo ideal. Entonces Calibán mueve contra él a Sicorax, y se le destierra o se le mata. Esto vio el mundo con Edgar Allan Poe, el cisne desdichado que mejor ha conocido el ensueño y la muerte... Poe, como un Ariel hecho hombre, diríase que ha pasado su vida bajo el flotante influjo de un extraño misterio. Nacido en un país de vida práctica y material, la influencia del medio obra en él al contrario³⁴.

Cuatro años más tarde, en 1898, en la ciudad de Buenos Aires la metáfora se vuelve a repetir. Esta vez con otra dinámica. Por su parte, P. Groussac realizó un discurso en que comparó explícitamente los EE.UU. con Calibán a raíz de las agresiones contra Cuba y España. Poco después—casi al mismo tiempo—Rubén Darío escribió su conocido *El Triunfo de Calibán*. En él, la figura mitológica del monstruo esclavo se planteó en términos de una oposición ya total al resto del continente; la oposición latinidad-barbarismo queda definida y estampada en la separación geográfica y valórica Norte y Sur:

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los bárbaros. Así se estremece todo corazón, así protesta todo hombre que algo conserve de la leche de la loba. Y lo he visto a esos yankees, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedras... País de cíclopes, comedores de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del dólar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones. Cantan home sweet home!, y su hogar es una cuenta corriente, un banjo, un negro y una pipa. Enemigos de toda idealidad, son en su progreso apopléjico, perpetuos espejos de aumento. Pero su Emerson bien calificado está como una luna de Carlyle; su Whitman con sus versículos a hacha, es un profeta demócrata, al uso del Tío Sam; y su Poe, su gran Poe, pobre cisne borracho de pena y de alcohol, fue el mártir de su sueño en un país de donde jamás será comprendido³⁵.

³⁴ Rubén Darío, "Edgar Allan Poe", en *Los Raros*, págs. 16, 17, 19. Buenos Aires y Barcelona, Maucci, 1905.

³⁵ Rubén Darío, *El Triunfo de Calibán*, Buenos Aires, 1898.

Queda clarísimo que en este segundo ensayo ya no es el caso excepcional del raro de Edgar Allan Poe el que sucumbe frente a las tiranías de la masa democrática estadounidense carente de idealismos y saturada de pérfidos enamorados de la caza del dólar. Ahora es la cultura latina, en su expresión americana, la que está en peligro de pervertirse con los demonios de la "Legión"³⁶ de monstruos malignos. Al dudar, al no querer ser parte de EE.UU., "No, no puedo, no quiero estar de parte esos búfalos de dientes de plata", Darío está viendo cómo la figura de Calibán ya no está sólo en el país del norte, evolucionó, extendiendo la victimización de cisne estadounidense al mundo hispano.

Siguiendo a Carlos Jáuregui, lo más probable es que *El Triunfo de Calibán* sea una suerte de segundo momento del primer ensayo sobre E. A. Poe, una reinterpretación ya agónica de las búsquedas modernistas de una identidad latina en oposición a la cultura anglosajona del coloso del norte. Argumentación que permite interpretar que el fin de siglo XIX fue vivido, por algunos intelectuales del Nuevo Mundo, como el advenimiento definitivo de la prepotencia de EE.UU. en los asuntos internos de los países americanos. Situación, que si bien se venía desarrollando constantemente desde la gestación de los estados del norte (1776), pasando por la anexión de Louisiana, Texas, el conflicto con México y su centenario en 1876, para el quiebre decimonónico se hizo flagrante con la Tesis Expansiva de Frederick Jackson sobre la delimitación y –valga la redundancia– legitimación internacional de las fronteras internas del continente. En la cual, el Segundo Destino Manifiesto –ser la potencia marítima y política tanto en el Pacífico y el Caribe como internacionalmente– y la aplicación heterodoxa de la doctrina Monroe "...amenazaban no sólo las Antillas; los intereses de los Estados Unidos (para usar la expresión de Theodore Roosevelt) crecían en Centroamérica de manera peligrosa para la soberanía de sus repúblicas y la experiencia de Cuba ese año confirmaba los peores temores de la generación modernista. México, Cuba, Puerto Rico y Filipinas eran –en el momento cumbre del imperialismo expansionista que alcanzaría a Panamá unos años más tarde– los nombres de una geografía territorial, cultural y económica inestable. En este contexto podemos leer la fiebre verbal y el arrebató hispánico de los modernistas que, confiados en el poder de la letra, declaraban (en términos Norte/Sur) la identidad continental de la que Martí llamó *Nuestra América* y Darío la *Unión Latina*"³⁷.

Sólo dos años después, en 1900, el uruguayo José Enrique Rodó publicó el ensayo que llegaría a ser conocido en 1940 como "el evangelio ético del nuevo mundo hispanoparlante"³⁸. Inspirado estéticamente en la atmósfera francesa de mediados del siglo diecinueve –con J. Peladan, A. Fouillé y E. Renan como

³⁶ Es importante mencionar que en la tradición cristiana se sostiene que, al aparecerse el demonio a Jesucristo en el lago, el profeta le preguntó: ¿Quién eres? A lo que el súcubo le contestó: no soy uno, sino una Legión.

³⁷ Carlos Jáuregui, *op. cit.*

³⁸ Carlos Jáuregui, *op. cit.*

figuras más influyentes—, y coyunturalmente en las secuelas de la guerra hispano-cubano-estadounidense, el trabajo del uruguayo constituye más que un segundo momento en esta temática latinoamericana frente a las intervenciones de EE.UU., o un tercer protesta frente “al desastre del 1898”, una tentativa entre literaria y filosófica por buscar una identidad latina. Determinación que debía ser capaz de enfrentarse y prevalecer a las agresiones del nuevo coloso americano y que ya se vislumbra no como “una”, sino como “la” potencia mundial. De hecho, el tono con que Rodó da vida al argumento es totalmente distinto del que usaron todos los autores anteriores. Para él, el desafío es más bien personal o individual que grupal o de sociedad.

Presentado como un discurso de despedida del Maestro Próspero a un grupo de jóvenes, el *Ariel* de Rodó está dirigido “literalmente” a la juventud de América, ella es la que debe consagrar sus mejores elementos en la búsqueda de nuevos ideales que le permitan autotransformarse en individuos soberanos de sí mismos:

“Ariel, genio del aire, representa en el simbolismo de la obra de Shakespeare la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y los sentimientos sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia —el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida... Sed, pues, conscientes de sí mismos... ¿no será lícito, a lo menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentido ideal, un grande entusiasmo; en las que sea un poder el sentimiento; en las que una vigorosa resurrección de las energías de la voluntad ahuyente, con heroico clamor, del fondo de las almas, todas las cobardías morales que se nutren a los pechos de la decepción y la duda? ¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es la vida individual?”³⁹.

Rodó anhela conseguir “la estética de la conducta”, la mística que le asegure al menos la simbiosis cultural de razón y sentimientos en el continente. De ahí que esté empeñado en una existencia poética real que se plasme enteramente en la existencia humana. Para él, lo decisivo es que la juventud latina entienda que debe ser consciente de sí misma, de su facultad de cambiar y transformar su propio destino:

“Hay una profesión universal, que es la de hombre, ha dicho admirablemente Guyau. Y Renan, recordando, a propósito de las grandes civilizaciones desequilibradas y parciales, que el fin de la criatura humana no puede ser

³⁹ José E. Rodó, *Ariel*, págs. 22, 29.

exclusivamente saber, ni sentir, ni imaginar, sino ser real y enteramente humana, define el ideal de perfección a que ella debe encaminar sus energías como la posibilidad de ofrecer en un tipo individual un cuadro abreviado de la especie"⁴⁰.

No obstante, más allá de ser una de las figuras carismáticas con las que se asocia la retórica que venimos analizado, lo que hace Rodó es sellar un ciclo notable en las letras hispanoamericanas, en el que la búsqueda de identidad fue uno de los motivos centrales. Temática propiamente americana en su conjunto que, como esperamos haber mostrado, estuvo condicionada y fue condicionante durante casi todo el siglo XIX, de lo que se imaginó que pasaba con la evolución y consagración de las identidades en el Nuevo Mundo.

Como planteamos en la introducción, y basados en el desarrollo de las ideas expresadas a lo largo del ensayo, confirmamos que esta retórica dualista –norte/sur, latino/anglosajón– en torno a la cual se debatió, polemizó y determinó una parte de la identidad en las provincias americanas, además de haber sido legitimizada masivamente por José Martí, José Enrique Rodó y Rubén Darío a raíz del marco sociopolítico que dejó la guerra de 1898, puede verse como un discurso⁴¹ constante entre los intelectuales latinoamericanos a lo largo del gran parte del siglo XIX.

La primera prueba de que se pueden rastrear estas temáticas a lo largo de todo el siglo diecinueve, es que diez años antes del conflicto entre Cuba, EE.UU. y España, el cubano José Martí ya prevenía –en torno a los enunciados que hemos estudiado– del monstruo que crecía y se multiplicaba al norte del río Grande. Así mismo, en 1875 apareció la *Revista Chilena*, en la cual el debate identificador fue –aunque limitado e inocente– claro y definitivo en vislumbrar cómo los EE.UU. iniciaban una toma hegemónica del control político y económico en la región. Todo un precedente desde el punto de vista discursivo a lo que desarrollaron los autores mencionados en el párrafo anterior. Situación que si bien nos hizo hablar de tentativas modernistas en esta publicación, no impide reconocer la continuidad y la comunión de ideas como de cuestionamientos que hay entre Enrique Piñeyro, José V. Lastarria y las posturas finiseculares.

Otro testimonio –quizás el más significativo– de que esta retórica fue una suerte de constante, al menos desde 1856, es el de Francisco Bilbao, quien casi medio siglo antes que Darío y Rodó, fue capaz de plantear algunos de los sujetos

⁴⁰ José E. Rodó, *Ariel*, pág. 33.

⁴¹ "El discurso es una manifestación concreta de la lengua, y se produce necesariamente en un contexto particular, en el cual no sólo intervienen los elementos lingüísticos, sino también las circunstancias de su producción: interlocutores, tiempo y lugar, y las relaciones existentes entre estos elementos extralingüísticos. Ya no se trata de frases, sino de frases enunciadas o, por decirlo más brevemente, de enunciados". Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación*, Monte Ávila Editores, Segunda edición, Buenos Aires, 1992. En este caso, el contexto particular al que hace referencia Todorov correspondería al siglo XIX en el continente americano. Escenario donde –como ya discutimos– las dinámicas políticas y culturales en pos de definir una identidad fueron una constante en la reflexión de la intelectualidad latinoamericana del periodo.

conceptuales y los términos específicos que se consagrarían en el artículo del nicaragüense: "*El Triunfo de Calibán*" y en el libro del uruguayo: "*Ariel*". A su vez, los planteamientos de Bilbao también son posibles de conectar con las ideas y las manifestaciones —no tan conocidas— del franco-argentino Paul Groussac y del colombiano José Asunción Silva al vértice del siglo diecinueve. Establezcamos un paralelo entre Darío y Bilbao:

"Vemos imperios que pretenden renovar la vieja idea de la dominación del globo. El imperio ruso y los Estados Unidos (...) La Rusia está muy lejos, los Estados Unidos extienden (su dominación) cada día en esa partida de caza que han emprendido hacia el sur. *Ya vemos caer fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador, que desenvuelve sus anillos tortuosos. Ayer Tejas, después el norte de Méjico y el Pacífico, saludan a un nuevo amo...* Hoy las guerrillas avanzadas despiertan el istmo y vemos a Panamá, esa futura Constantinopla de la América, vacilar suspendida, mecer su destino en el abismo y preguntar: *¿seré del Sur, seré del Norte?*..."⁴².

Por su parte, 42 años después, Darío establece una nueva referencia a los EE.UU. a través de la antigua metáfora de la serpiente boa.

"En este discurso de la fiesta de *La Victoria* el estadista volvió a surgir junto al varón cordial. Habló repitiendo lo que siempre ha sustentado, *sus ideas sobre el peligro que entrañan esas mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas*; la codicia del anglosajón, el apetito yankee demostrado, la infamia política del gobierno del norte; *lo útil, lo necesario que es para las naciones españolas de América estar a la expectativa de un estiramiento del constrictor*"⁴³.

Si bien es cierto que Darío parafrasea a Roque Sáenz Peña⁴⁴ al hablar de "esas mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas", en el fondo, el nicaragüense está continuando e imprimiéndole un sello único y modernista a este particular discurso latinoamericano que, como vimos, fue una constante en varios lugares del continente y en numerosos intelectuales a lo largo del siglo XIX. Para ambos, el sujeto EE.UU. es similar a una boa hambrienta de tierras, dominación y poder; esquema que refleja cuán obligatorio fue tomar una postura frente al país que al quiebre de siglo se transformaría en el nuevo amo de la región.

⁴² Francisco Bilbao, *El evangelio americano y otras páginas selectas*, edición de A. Donoso, Barcelona: Casa editorial Maucci, sin fecha. Citado en Julio Ramos, *op. cit.*. El énfasis es nuestro.

⁴³ Rubén Darío, *El Triunfo de Calibán*, 1898. En el artículo de C. Jáuregui (*op. cit.*) aparece la siguiente información con respecto de *La Victoria*: "El 2 de mayo de 1898, bajo el patrocinio del Club Español de Buenos Aires, Groussac, Tomassi y Sáenz Peña pronunciaron sus conferencias a propósito de la guerra entre EE.UU. y España, en el teatro *La Victoria*".

⁴⁴ Presidente de Argentina entre los años 1910 y 1914. Opositor a la Doctrina Monroe y a Blaine en la *Conferencia Internacional Americana* 1889-1890.

A pesar de no haber incluido los argumentos de Piñeyro y José Victorino Lastarria en el contrapunto que desarrollamos en los párrafos anteriores, creemos que lo importante es establecer los límites más alejados sobre los cuales podemos conectar el cable invisible de este discurso latinoamericanista, ya que una vez trazados los pilares, es posible que se apuntalen las vigas. Antecedentes que, extrapolando un poco las cosas, pueden ser interpretados –y permiten– sugerir la imagen de una espiral discursiva. Una pirámide de enunciados, que se fue incentivando desde que eclosionó el proceso de independencia de las naciones americanas hasta que España dejó –definitivamente– de ser una presencia soberana en el Nuevo Mundo. Dinámica que inició la hegemonía cultural, económica y política de los EE.UU. por sobre el resto de las repúblicas independientes que conformaban la “Unión Latina” de Rubén Darío. Por último, más que hacer una comparación o establecer un posicionamiento teórico entre las diferentes posturas analizadas aquí, creemos que lo importante es diferenciar el ritmo de cada una de ellas. Intentar percibir la fuerza y la intensidad de las palpitaciones de un pensamiento que se fue amalgamando a lo largo de todo el siglo diecinueve; y sobre el cual –a su vez– se fue reflexionando frente al expansionismo estadounidense iniciado con la anexión, aunque con plebiscito, de Texas. De ahí que pensemos que no fue espontáneo ni gratis el tono y la molestia contra los Estados Unidos que Francisco Bilbao, Enrique Piñeyro, José Martí, Rubén Darío y José E. Rodó expresaron en sus escritos.

En síntesis, tanto el análisis de los tres chilenos, como parte de la prosa del cubano, las conferencias del argentino, el protesto estético político del nicaragüense, el nihilismo existencialista y barroco del colombiano como la postura metafísica del uruguayo, se levantan como una proclama ante la necesidad de una postura latinoamericana y, en algunos casos a la vez, nacionalista que diera sustento a las incipientes repúblicas independientes en oposición a la hegemonía cultural estadounidense.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

Libros

- José Asunción Silva, *De sobremesa*, Madrid, Hipérion, 1996.
William Shakespeare, *The Tempest*, Oxford University Press, 1998.
José Enrique Rodó, *Ariel*, Cambridge At the University Press, Gordon Brotherston (Ed.), 1967.
—, *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1957.
Rubén Darío, *Los Raros*, Editorial Mundo Latino, Madrid, 1920.
—, *Azul*.
—, *Obras completas*.

Revistas

- Revista Chilena*, Editores Diego Barros Arana y Miguel Luis Amunátegui, Santiago de Chile, 1875-1878. Biblioteca Británica, Micro Film, Shelfmark T. 1, 1875-4, 1878* A-1 PP.4095.

Artículos

- José Martí, "Críticos de Chicago".
 — "Escena neoyorquina" (1883).
 — "La Guerra Social en Chicago" (1887).
 — "La verdad sobre los Estados Unidos" (1894).
 Rubén Darío, *El Triunfo de Calibán*, Buenos Aires, mayo de 1898.
 — "Edgar Allan Poe", *Los Raros*.
 — "Augusto de Armas", *Los Raros*.
 — "José Martí", *Los Raros*.

Fuentes Secundarias

Libros

- Luis Vitale, *Cuba: Desde la Colonia a la Revolución*, Ril editores, 1999.
 Leonard Shlain, *The Alphabet Versus the Goddess. The Conflict between Word and Image*, Penguin, New York, 1999.
 Alden T. Vaughan & Virginia Mason Vaughan, *Shakespeare's Caliban*, Cambridge University Press, 1991.
 Marshall Berman, *All that is solid melts into air. The experience of Modernity*, Verso London New York, 1995.
 Saúl Yurkievich, *La movediza Modernidad*, Santillana, S.A. Taurus, 1996.
 Raúl Silva Castro, *El Modernismo y otros ensayos literarios*, Nascimento, Santiago de Chile, 1965.
 —, *Evolución de las Letras Chilenas*.
 —, *Panorama de la novela Chilena 1843-1953*.
 William Rowe, *Hacia una poética radical. Ensayos de hermenéutica cultural*, Biblioteca Estudios Culturales, Beatriz Viterbo Editora, en Perú Mosca Azul Editores, 1996.
 Fernando Alegría, *Literatura Chilena del siglo XX*, Ed. Zig-Zag, Santiago, 1967.
 José Victorino Lastarria, *Recuerdos Literarios*, Segunda Edición, 1885.
 John M. Fein, *Modernismo in Chilean Literature. The Second Period*, Duke University Press, 1965.
 Julio Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y Política en el siglo XIX*, FCU, México, 1989.
 Carlos Martín, *América en Rubén Darío. Aproximación al concepto de América Latina*, Gredos, Madrid, 1972.
 Gerard Aching, *The Politics of Spanish American Modernismo*, Cambridge Studies in Latin American and Iberian Literature, Cambridge University Press, 1997.
 Cedomil Goic, *Los Mitos degradados*, Rodopi, Ámsterdam-Atlanta, GA, 1992.
 Rosamel del Valle, *Eva y la Fuga*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1970.
 Ivan A. Schulman, *Génesis del Modernismo. Martí, Nájera, Silva, Casal*, El Colegio de México-Washington University Press, 1966.
 Departamento de Letras Instituto de Literatura Argentina, Iberoamericana y Española, *Escritos Dispersos de Rubén Darío Recogidos en Periódicos de Buenos Aires*, Edición, Compilación y notas de Pedro Luis Barcia, Universidad Nacional de la Plata, 1977.
 José Promis, *The identity of Hispanoamérica*, An Interpretation of Colonial Literature, The University of Arizona Press, Tucson, 1991.
 Javier Gutiérrez Girardot, *Modernismo. Supuestos Históricos y Culturales*, FCE, Bogotá, 1987.

Gustavo San Román (Editor), *This America We Dream Of: Rodó and Ariel One Hundred years On*, University of London, School of Advanced Study, Institute of Latin American Studies, London, 2001.

Jorge Larraín, *Identidad Chilena*, LOM Ediciones, Chile, 2001.

Revistas

Granta. The Magazine of New Writing, What We Think of America, Nº 77, Spring 2002.

Artículos

Carlos Jáuregui, "Calibán, Ícono del 98, A propósito de un artículo de Rubén Darío", University of Pittsburgh. *Revista Iberoamericana* Vol. LXIV. Núms. 184-185. Julio Diciembre 1998: 441-449

Luis Rebaza-Soraluz, "The Spectre of Caliban is Haunting Fin de Siécle Spanish America", King's College, University of London.

Carlos Franz, "Un Héroe Americano", London, 2002.

—, "En Contra de los Héroes", *El Mercurio*, Chile, 2002.

EL OBJETO ALIMENTICIO*

Jean-Pierre Richard

Inútil subrayar la suma importancia de la función de nutrición a lo largo de toda la *Recherche*. Se come mucho en ella, y en todas partes: con una avidez de infancia en Combray, en la casa de tía Leoncia; más adelante, con el ardor de un deseo adolescente, en la casa de los Swann, en París, o en Balbec, entre las muchachas; de manera más mundana, pero siempre tan golosa, en casa de los Verdurin (al menos si damos crédito al testimonio final del falso diario de los Goncourt); e incluso en la casa de los Guermantes, mejores comensales, y orgullosos de serlo, que sus primos, los mezquinos Courvoisier. Por doquier se unen, frente al alimento, ciertamente con más de una variación debida al lugar, a la edad, al grupo social, idéntico interés e idéntica apetencia. Y también el mismo análisis, detenido, complaciente, de la comida apetitosa. Esta particularidad no sorprende. Pues si comer es establecer una relación, y la más directa, la más franca relación que existe, la de la deglución, entre la extensión íntima de una carne y el espacio exterior de un mundo, se comprende que esa referencia nos defina en cierto modo. A través de la elección o el rechazo de ciertos alimentos, en la hendidura establecida, para cada uno, entre comible e incomedible, se indica el nexo entre la disposición más íntima y ciertas cualidades del objeto mismo. Ninguna indiferencia por lo tanto, ninguna neutralidad, ninguna inocencia en la categoría de lo comestible. Comer, es *descubrirse*, en todos los sentidos de la palabra. Dime lo que comes, te diré lo que desees, y quién eres.

De aquí la situación completamente neurálgica del alimento en el universo proustiano, la riqueza de sus funciones, de sus correlaciones imaginarias. Se le ve instalarse en el nudo de muchos ejes temáticos importantes: marcar vigorosamente, por ejemplo, la constitución del *lugar*. Consumida en Combray, en el centro de la mesa familiar, a la luz tranquilizadora de la tosca lámpara de aceite, tras el beso dado a la madre, la vaca guisada preparada por Francisca consagra una clausura dichosa del hogar. Exorciza los fantasmas surgidos de la linterna mágica (desvanecimiento de las paredes de la habitación, crueldades medievales, sadismos arcaicos, deseos condenados, sentimientos de una agresividad y culpabilidad proyectadas en resumidas cuentas, hacia el único objeto deseado y prohibido, la madre...)¹; y reagrupa a su alrededor el círculo protector de la familia. Al comulgar en la vaca con zanahorias, la parentela puede reconocerse, celebrarse, casi consumirse a sí misma; mediante la degustación colectiva de ese

* *Revista de Occidente*, N° 116, noviembre de 1972, págs. 149-176.

¹ Esto aparece, disfrazado y atenuado por el humor, en la conclusión del episodio, cuando el narrador va a arrojarse "en brazos de mamá, a la que me hacían mirar con más cariño los infortunios acaecidos a Genoveva, lo mismo que los crímenes de Golo me movían a escudriñar mi conciencia con mayores escrúpulos" (S., I, 10. Remitimos a la edición de la *Bibliothèque de la Pleiade*, en tres volúmenes, Gallimard, 1954. Designaremos los volúmenes por su inicial). La única comida verdadera es, por supuesto, la materia; como la única vivienda auténtica es el cuerpo de la madre.

alimento focal reencuentra su vinculación y, sin duda, oníricamente, también su lugar, su origen.

Más adelante, pero en virtud de idéntica ilación entre lo comestible y lo nodal, la vivienda parisiense de los Swann no será verdaderamente conocida y poseída por el joven enamorado de Gilberta sino desde el momento en que, invitado allí a consumir en familia el lubricante a la americana de Odette, haya abrazado visualmente, olfativamente, gustativamente, hasta en sus últimos efluvios, el resplandor prodigioso: sólo entonces el poder de expansión de ese alimento casi solar le permitirá ocupar imaginativamente, pieza a pieza, rincón a rincón, toda la extensión de una intimidad hasta ese instante recluida o fugitiva. Parece claro que el lugar proustiano no puede ser dominado, y aun ocupado, sino mediante un acto, central, de posesión oral. Pensamos, por supuesto, en el beso de la madre, en la habitación de Combray, pero asimismo e inmediatamente, en su metamorfosis alimenticia, la magdalenita de tía Leoncia, o incluso en aquella naranjada que Swann, celoso, bebe una noche con Odette y Forcheville. Recuértese que esa ingenua bebida (cuyo mito propio se analizará más adelante) aplaca bruscamente su angustia, le torna amigable a Odette, y al mismo Forcheville, simpático. Ello se debe a que esa bebida confiere un centro, provisional pero seguro, a un lugar hasta entonces descentrado, múltiple, inestable, plagado de trampas y escapatorias, la vivienda de Odette. Gracias a esa bebida ve "las grandes sombras fantásticas" de la sospecha "replegarse y aniquilarse", desvanecerse, refugiarse en el cuerpo encantador que Swann tiene ante sí (S., I, 298). Al beber su naranjada, Odette ya no se escabulle: se limita, se resume a Odette. De ese zumo de fruto tan doméstico surge en Swann, como es sabido, la idea, y aún la decisión, de casarse con su amante: a fin de tenerla siempre, más allá incluso de cualquier deseo, consigo, a su lado, en el centro de su propia casa.

A través de esos cuantos ejemplos se adivina toda la carga afectiva, y hasta libidinosa, del hecho alimenticio. Su presencia señala y consagra, de modo casi necesario, cada gran momento de expansión sensual. Así, la euforia física preñada en todo el episodio de Doncières —amistades entre hombres, vigor de los caballos, grandes lumbres de chimenea, vibrantes clarines, fatiga saludable de los paseos al aire frío—, culmina con la ceremonia de la prodigiosa cena en el Gran Hotel (y también con otras comidas más solitarias, marcadas por un goce más erótico, más clandestino). Más aún, en Ribevelle, y siempre en torno a Saint-Loup, el hambre conduce al deseo de las jóvenes sentadas en el claroscuro del restaurante, semiofrecidas, desnudas las espaldas, rosas y tornasoladas al sol poniente como peces retirados de su nasa. En el propio lugar doméstico, en el centro de su espacio replegado, junto al alimento, con frecuencia a su través, es un cuerpo de mujer quien refrenda en realidad la sensualidad golosa. A través de la unción de los espárragos de Combray, héroes de más de una fantasía erótico-gustativa. Marcel nos confiesa saborear la carne de alguna muchacha shakesperiana. Y las fresas aplastadas en el queso blanco le remiten, por el relevo vegetal de los espinos, a las mejillas rosas y satinadas de la señorita Vinteuil.

Con relación al término carnal, el término comestible hace, por tanto, las veces de metáfora y de metonimia: ora es vecino, ora sustituto, a menudo ambas cosas a la vez. Entre besar las mejillas de Albertina y comerlas, ninguna diferencia en realidad, piensa Proust, con Freud —pero sin conocerlo. Inversamente, comer al lado de Gilberta, con ella, el pastel oriental que ella misma ofrece desmenuzándolo para cada uno en particular, equivale a acceder, de forma indirecta, pero con su consentimiento, a una posesión, lícita, de su propia persona. Más adelante, el narrador gozará simbólicamente de las muchachas de Balbec, de todas a la vez y de cada una por separado, al consumir con ellas, en medio de su grupo restringido, los manjares que él les habrá ofrecido: para ellas emparedados, para él tartita paisana. La frecuencia de semejantes conexiones, como por ejemplo la del té y Gilberta, la de Albertina y las comidas pregonadas, o con los bombones helados, nos autoriza a unir en un mismo registro favorables las dos sensualidades del sexo y la nutrición. Se sigue de ello que las mismas virtudes regirán la práctica del buen alimento y el ejercicio de la carne deseable.

Y, por lo pronto, la primera, la más evidente de esas cualidades: la abundancia cuantitativa, la riqueza. Muchas comidas en Proust, y comidas completas, quiero decir vividas o revividas en la totalidad de sus fases sucesivas. Pues antes de comer, se demora la imaginación, prolongadamente, en lo que se comerá. Es el placer del disfrute previo, saboreado con frecuencia por el hambriento que se dirige hacia el lugar cerrado, iluminado, protegido, donde espera una comida a punto. Así, el narrador, una tarde de paseos por el camino de Swann, se sorprende proyectado, por el juego de los reflejos a la vez sensibles y mentales de los últimos resplandores del sol poniente, a la “púrpura del fuego” doméstico que le llama, ese fuego “donde se estaba asando el pollo que [le]traería después del placer poético deparado por el paseo, el placer de la golosina, del calor, y del descanso” (S., I, 133). De nuevo se atestigua así la asociación tranquilizante entre la alimentación y lo íntimo: alcanzar anticipadamente el alimento equivale aquí a reencontrar de antemano el lugar originario, la tibieza, la envoltura maternal. Y del mismo modo, en París, mientras espera en la calle el momento de entrar en la casa de los Swann, donde está invitado a almorzar, Marcel saborea el buen tiempo, el frío y la luz como unos entremeses o, según las palabras de Proust, “como una especie de prefacio de los huevos a la crema, como una pátina, una rosada y fresca veladura añadida al revestimiento misterioso que era la vivienda de la señora Swann, y en cuyo seno había, por el contrario, tanto calor, tantos perfumes y flores” (J. F., I. 526). Perfumes, flores, aromas componen con los huevos imaginados una verdadera constelación de intimidad ardiente y deseable. A través de esos matices sensuales tan diversos, es la dimensión misma de lo *interior* lo que aquí se promete a la conciencia golosa.

Después, cuando esa promesa se ha cumplido (en seguida se verá cómo), cuando ese espacio objetivo de intimidad ha sido a la vez penetrado y asimilado por entero, y por lo tanto plenamente apropiado por el acto del comer, llega la última fase, muy importante asimismo. Es la euforia de la *digestión*, ese momento

en que lo comible, o mejor, lo ya comido, se desliza en la interioridad de la carne, se filtra lentamente en ella, se hace a su vez carne misma. Esta metamorfosis de la materia inerte en vida, en *mi* vida que la ingiere y digiere, significa afluencia de fuerzas para el cuerpo, refección bienhechora. De ahí, en ese momento clave en que el mundo entra en mí y me instila sus poderes, una suspensión de actividad, un semiaturdimiento, que no es, en realidad, sino la señal de una atención vuelta hacia el interior del espacio corporal, el signo de una conciencia convertida en puro eco carnal. Ese simple, pero profundo placer de digerir, se indica discretamente en la *Recherche*, más ingenuamente y casi impúdicamente en más de un pasaje de *Jean Santeuil*, libro más arcaico, situado más cerca de las vivencias de infancia. Pues, “al menos para un ser joven, hay en el tiempo que sigue a una copiosa comida una especie de descanso lleno de la apacibilidad de la inteligencia y la energía, en que permanecer sin hacer nada nos depara el sentimiento de la plenitud de la vida, mientras que el menor esfuerzo nos resultaría insoportable” (J. S., I, 155).

Esa sensación de plenitud corresponde a una riqueza del objeto. Y el hecho es que la imaginación, en Proust, gusta de multiplicar los alimentos, de acumularlos, a menudo más allá de toda verosimilitud. Acordémonos de los amontonamientos culinarios del hotel de Doncières, o de los menús casi interminables de Francisca. Esa abundancia posee, en Combray, su lugar de reunión: la despensa de Francisca, de un pavimento rojo y brillante como el de un “templecillo de Venus” —nótese este nuevo signo de complicidad entre lo culinario y lo erótico—, lugar a cuyo través, y según un tropismo familiar (tránsito de la naturaleza a la cultura) toda la externa amplitud de los víveres llega a converger en el hogar doméstico: “ella rebosaba con las ofrendas del lechero, del frutero, de la verdulera, que venían muchas veces de aldeas bastante lejanas a dedicarle las primicias de sus agros. Y su tejado lo coronaba siempre el arrullo de una paloma” (S., I., 72). La paloma sublimiza con su canto y su vuelo ese apilamiento asaz material. Pero queda claro que aquí el mundo alimenticio depende de una plétora. Uno está, en él, constantemente atiborrado, cebado. Ninguna carencia en realidad: el objeto deseado se encuentra allí y por sí, al alcance de la mano, y muy rápidamente en la boca. Uno se descubre allí mantenido plenamente, colmado por lo real. Esta virtud es la quiere celebrar Francisca en el maravilloso himno, fúnebre y jubilar al mismo tiempo, dirigido desde París a su patrona de Combray, desaparecida ya, mas, sin embargo, perennemente viva, eterna como una antigua divinidad de la abundancia: “Sí, en la casa de la señora Octave, ¡ah!, una verdadera santa, hijos míos, y donde siempre había de qué, cosas buenas y hermosas, una buena mujer, se puede decir, a quien no le dolían los pollos de perdiz, ni los faisanes, ni nada, ya podíais llegar a comer cinco, seis que fueseis, que no había que preocuparse de que faltase la carne, y de primera calidad, encima, y vino blanco, y vino tinto, todo lo que necesitara (...). ¡Ah!, yo os digo que no salía de allí con hambre. Como el señor cura nos lo ha hecho resaltar muchas veces, si existe una mujer que pueda contar con ir junto a Dios, seguro y cierto que ella es. Pobre señora, aún la estoy oyendo

cuando me decía con su vocécita: Francisca, usted ya sabe, yo no como, pero quiero que todo sea tan bueno para todo el mundo como si comiera yo”.

A través del ofrecimiento de comida se indica, en estos dos textos, la imagen de una salvación, y aun de una presencia consagrada: en este según el uso cristiano, con una connotación pagana en aquel. Pero lo más curioso, es la paradójica situación de Leoncia. Distribuidora, en efecto, de todos los alimentos, ella misma no los come, como tampoco se mueve en ese Combray enteramente recorrido por el placer de los paseos. Incapaz de digerir, consagrada incluso a esos antialimentos que son tilas o pepsinas, no pesa más, dice Francisca, que “un cucurucho de cerezas”. En medio de la unanimidad del goce alimenticio, ella instala, pues, como en un hueco, un espacio de privación, una zona de forzosa fragilidad. Y por su causa, la plenitud nutritiva aparecerá por tanto como gobernada por una ausencia, fundada sobre un vacío central. Y quizá, efectivamente, para que todos los demás coman, fuera necesario colocar, presidiendo el campo de su placer, esa presencia de alguien que se abstiene. ¿Cómo interpretar esta paradoja, sino como una alusión de Proust a su propia situación de escritor frente a un mundo sensible y deleitoso? Pues el escritor no posee, o no recrea verbalmente ese mundo, más que a condición de alejarse de él, de aceptar perderlo, es decir, de transformarlo en signos, en escritura. Leoncia emblemata de ese modo, y sirve de caricatura, al novelista Proust —él mismo lo sugiere en *La Prisonnière*. Al contrario que Albertina, quien, más adelante, gustará de transformar las “comidas voceadas” bajo su ventana en alimentos servidos realmente a su mesa— comedora de palabras convertidas en cosas—², Leoncia nos conduce, sin duda, con el escritor Proust, con el narrador de la *Recherche*, al disfrute de cosas metamorfoseadas en palabras. Todos los alimentos de que hablamos aquí no son, en efecto, más que seres de papel: no existen fuera de las frases que los nombran. Pero es preciso añadir en seguida que sobre ese papel, en esa separación de lo inmediato, a través, en suma, de esa desviación que es la literatura misma, se funda y se inventa su plena suculencia.

Será necesario ver ahora, más allá de cualquier euforia cuantitativa, cómo se construye ese sabor, de qué elementos se compone. ¿Cuáles son las cualidades constitutivas del *buen alimento* proustiano? Parece claro que esa comida ideal se define ante todo según términos de *consistencia*. Se verá, en las páginas que siguen, cómo se la procura y se la equilibra después según dos ejes favoritos que dependen claramente, ambos, de una imaginación de la materia: el que va de la *dureza* a la *blandura*, el que opone lo *homogéneo* a lo *discontinuo*.

² Quizá sería necesario matizar, o incluso volver del revés, esta observación, advirtiendo que para Albertina cuenta ante todo el hecho de la *metamorfosis*, el paso de lo sentido desde un registro al otro: “Lo que me gusta de esas comidas pregonadas, es que una cosa oída como una rapsodia cambia de naturaleza en la mesa y se dirige hacia mi paladar” (P., III, 129). Al consumir el sólido manjar, es todavía, en cierto modo, *el grito*, de lo que ella goza; a través de la comida, saborea el eco, el vestigio material de su denominación. Se podría decir que Albertina *come palabras*... Quizá Leoncia y Albertina emblematizan de ese modo las dos figuras complementarias y contradictorias de la escritura: ausentamiento, des-sensualización del mundo por el signo; consumación concreta, sensual, de ese mismo signo en tanto que signo.

Efectivamente, y ante todo, es menester que el objeto alimenticio sea resistente para que se le pueda tener en la boca, para que se le note en ella, y por tanto se le disfrute momentáneamente, pero asimismo blando a fin de que se preste al acto de asimilación. Debe, a la vez, detenerse en la boca y desaparecer. Demasiado duro, no invitaría a probarlo, incluso impediría la absorción: así, aquel biscocho normando, emblemático de la joven señora de Cambremer cuando visita la casa de los Verdurin, "duro como un pedrusco", y al que "en vano los fieles habrían intentado hincarle el diente" (S. G., II, 915). Observemos que la misma persona se había presentado unos días antes, en la terraza de Balbec, como "una cosa derretible y sabrosa": oposición que revela admirablemente una de las líneas de sentido sobre las que van a disponerse los alimentos. Pues, frente a la dureza seca, tampoco vale más el exceso opuesto: se incurre entonces en el vicio de la fluencia, en que la definición misma de lo comible se sustrae y disuelve. Un célebre pasaje de la *Recherche* yuxtapone como complicados en un solo objeto, bien es verdad que más táctil o visual que gustativo, esos dos polos opuestos. Se puede ver en él, bajo el aspecto de lo que Proust llama una *aliteración*—contigüidad de dos *idénticos* que serían también dos *distintos*, dos contrarios—, una sola cualidad sensible, la transparencia, separarse de sí y al mismo tiempo unirse consigo misma según los dos modos opuestos del consistente. Se trata de las garrafitas del Vivonne, sumergidas por los chicos de Combray en el agua del río, pero asimismo recorridas en su interior por esa misma agua, y que "llenas de agua del río, que a su vez las envuelve, al mismo tiempo 'continente' de transparentes flancos, como un *agua endurecida*, y contenido encerrado en un continente mayor de cristal *líquido y corriente*, evocaban la imagen de la frescura de manera más deliciosa e irritante que si estuvieran en una mesa puesta, al mostrarla *fugitiva* en aquella perpetua aliteración entre *el agua sin consistencia, donde las manos no podían cogerla*—y el cristal *sin fluidez, donde no podía gozarse el paladar*" (S., I, 168).

Diálogo entre un cristal demasiado cerrado, demasiado crispado en sí mismo, y una fluidez demasiado viva, demasiado fugitiva. La limpidez del agua, imaginada aquí en su forma táctil y calórica de *frescura* (más adelante se volverá a encontrar esa esencia benéfica), se sustrae, pues doblemente, a la aprehensión, al materializarse, según los dos estados antinómicos de la consistencia. Como resultado, en lugar de un único placer, una frustración doble³.

³ Son posibles otras determinaciones imaginarias a partir de ese mismo objeto. En esa variada composición de transparencia y consistencia, se podría no ya privilegiar el eje de lo consistente, cuyas variaciones acaban por destruir lo transparente, sino situar más allá de aquel la unidad de una sola transparencia: con relación a esta, las oposiciones de consistencia ya no aparecerán más que como diferencias de *grado*, de matices, fácilmente reabsorbibles además unos en otros.

Esto es lo que muestra una primera versión, más corta y sencilla, de este texto, sacado del *Contre Saint-Beuve*. Las mismas botellas dan allí "*una doble idea de frescor*, pues no solamente contienen agua, como en una mesa donde tienen el aspecto del cristal, sino que están a su vez contenidas en el agua y adquieren en ella *una especie de liquidez*" (Ed. *Idées*, pág. 71). Lejos de separarse y de oponerse, las dos consistencias enemigas llegan aquí a ser osmóticas, el agua se cristaliza, el cristal se fluidifica.

¿Cómo evitar consecuencia tan penosa? Sería necesario para ello descubrir y practicar unos estados de consistencia tal que en lo sólido y lo fluido, manteniendo y confiriéndose mutuamente todas sus ventajas, se vieran depurados de sus defectos. Estados mixtos en que la materia se afirmaría como absorbible y resistente, firme y asimilable a la vez: lugares doblemente dotados con una integración y un sustentamiento.

Ahora bien, eso es claramente la *terneza*, la virtud que distingue aquí todos los manjares preferidos: pasteles, espárragos, carnes —entre estas la célebre vaca con zanahorias del señor de Norpois, e incluso el pollo asado de Francisca, “uno de aquellos pollos asados como ella sola sabía hacerlo, que habían difundido por todo Combray el olor de sus méritos, y que, cuando nos los servía a la mesa, hacían triunfar la dulzura en mi concepción especial de su carácter, porque el aroma de esa carne no era para mí sino el perfume mismo de una de sus virtudes” (S., I, 121). Terneza sustentada, pues, por una *dulzura* (esa cualidad tan importante en la mitología proustiana: acordémonos, por ejemplo, del estilo de Bergotte...) y naturalmente prolongada en fineza olfativa, en expansión moral... La terneza nos proyecta a un estado de penetrabilidad que no constituye una derrota de la sustancia, sino, por el contrario, el signo de su aquiescencia, de su apertura profunda y de su entrega. Lo *tierno* se asocia con frecuencia, como en los pollos de Francisca, a lo *untuoso*, que añade un matiz de homogeneidad, de ligazón interna. La unción lubrica el espesor abierto de las materias, las atraviesa con su veladura invisible y unánime, haciéndolas suaves, deslizantes, aptas para todas las exploraciones imaginadas de la gula y del deseo. Sometido el signo directivo de lo *graso*, lo untuoso, ciertamente, queda expuesto al riesgo, por otra parte voluptuoso, del derramamiento: así, en las vidrieras de la iglesia de Combray, el personaje de Ester está pintado con colores que se derriten: “un poco de color rosa flotaba” en sus labios, “fuera del dibujo de su contorno; el amarillo de su traje se ostentaba tan untuosamente, tan generosamente, que venía a cobrar como una especie de consistencia y triunfaba vivamente sobre la atmósfera vencida” (S., I, 61). Pero esa unción sabe resistir a la laxitud fugitiva de lo *oleoso* para regir, en semisólidos, en semilíquidos, las formas más eufóricas del objeto alimenticio: las mantecas, a veces consolidadas, erectas, fantasmáticamente erigidas en torres de catedrales; así, Coutances, al que su “diptongo final, graso y amarillento, corona con una torre de manteca” (S., I, 389), los quesos

A partir de una misma sustancia se obtiene toda una variedad de funciones. Este optimismo, tan distinto de la frustración evocada en la *Recherche*, se debe, sin duda, a un diferente tratamiento imaginario de la relación continente/contenido. Planteado en Swann como una paradoja, un efecto de vértigo (y conectada implícitamente con toda la temática proustiana, tan rica, de lo *capaz de contener*, del envolvimento y del desenvolvimiento), hace el papel, en el *Contre Saint-Beuve* de un *operador de transparencia*. Proust sienta implícitamente ahí, en efecto, el principio de que todo continente *influye*, al menos en cuanto a la percepción, en su contenido. Se sigue de ello, en consecuencia, que el vidrio de la botella cristaliza el agua que contiene, y a su vez es licuado por el agua continente del río. Estado de ósmosis o, retóricamente, de *metátesis*, que precede al estado escindido e infeliz, o al menos irritado, de la relación misma —representado, aquel, por la *aliteración*.

blancos (aquel, por ejemplo, que el narrador gusta de aplastar con fresas), los huevos, las cremas sobre todo, y entre estas, marcada por el padre, preparada especialmente para él por Francisca, ese manjar liso, secreto, pesado y espumoso a la vez: la crema de chocolate⁴.

Otras cualidades afines vendrán a matizar esa constelación de lo homogéneo. Así, lo *meduloso*, primo de lo tierno, pero más nítidamente táctil, más indicativo que aquel de un espesor acogedor, de un revestimiento casi elástico (sostén que se pliega sin ceder, como haría lo *fofo*, sin pegarse, como haría lo *viscoso*). Así, en este paisaje vegetal donde lo meduloso se une con el esquema de lo superpuesto, de lo sedimentado: "Atravesamos Doville en primer lugar. Unos altozanos poblados de hierbas descendían hasta el mar en amplias dehesas a las que la saturación de la humedad y la sal confería un *espesor*, una *medulosidad*, una *vivacidad* de tonos extremados" (S. G., II, 895).

La doble acumulación del agua y la hierba, generadora de lo meduloso, queda aquí, según se ve con claridad, interiormente sustentada y como animada por la alacridad de la sal. Mas lo meduloso puede azucararse, hacerse *meloso*: de una dulzura casi excesiva entonces, pero suficientemente seductora como para metaforizarse con facilidad en objetos o seres deseables. Tal como la bruma de Doncières, calificada, por ejemplo, de "consistente y dulce como azúcar hilada" (G., II, 390); o como la joven señora de Cambremer, decididamente muy apetitosa, que se dejará "libar" "como un gran pastel de miel" (S. G., II, 811). Las sustancias más densas podrán imaginativamente hacerse como esa miel: así, las laudas de la iglesia de Combray, ablandadas por el peso de los siglos: "no eran ya tampoco de materia inerte y dura, porque el tiempo las había suavizado y derramado como miel, por fuera de los límites de su propia labra cuadrada, que por un lado superaban en dorada onda, arrastrando a la deriva una florida mayúscula gótica, ahogando las blancas violetas del mármol..." (S., I, 59). Lenta licuación de las piedras, a cuyo través se imagina un enternecimiento y como un desbordamiento feliz de la propia muerte.

Mas esa roca convertida en mil nos ha hecho salir del simple registro de los mixtos inmóviles. Con ello tocamos combinaciones de consistencia de tipo diferente, las que ponen en juego la imaginación de un tránsito y, por tanto, la actividad de un tiempo. En estas, el deseo de equilibrio aparece menos

⁴ La unción corre siempre el peligro de quedar afectada por cierta pasividad: espera a que se la procure, requiere que se la saboree en su propio lugar, allí donde se halle. Pero en ciertos manjares particularmente interesantes, la ternura consigue enriquecerse con la *iniciativa*. En ciertos pasteles (los hojaldres), o en ciertos platos como los suflés (suflé cremoso de Francisca, o suflé alabado por Norpois, y cuya receta, según dice melancólicamente a la señora de Villeparisis, ha debido perderse), la sustancia untuosa se proyecta casi milagrosamente por sí misma hacia el consumidor. La cocción no solo proporciona un enternecimiento, sino también un ahuecamiento, una inflamación aérea de la pasta; confiere un impulso interno a las sustancias. Es, por ejemplo, el caso del "pastel de aromas" de la habitación de Leoncia, que "se hincha, se infla, se hojaldra", "se levanta" "como un pastel provinciano", se achica y redondea eufóricamente. Este manjar ahuecado y ligero, reventado y curvado a la vez, se inserta en la venturosa serie de lo *abombado* (velas henchidas por el viento, almohadas, cúpulas, manzanas y, sobre todo, mejillas, senos, etc.).

fuertemente que la exigencia de metamorfosis; aquí se imaginarán las figuras según las cuales lo duro *llegará a ser* fluido, y lo fluido, duro; y se gozará plenamente de cada uno de los momentos, o estados, de ese doble deslizamiento.

De fluidez endurecida, o que se endurece, se podría encontrar más de un caso al estudiar la materialidad del paisaje. En el campo alimenticio los ejemplos se ofrecen en menor número, salvo en lo que se refiere a imaginar, por supuesto, crema, manteca y quesos como estaciones sucesivas de un lento trabajo de espesamiento cuyo punto de partida sería la liquidez de la *lactancia*⁵. Sin embargo, existe una sustancia comestible, que procede de la coagulación de un líquido, y de la que la cocina proustiana hace, visiblemente, un uso muy satisfactorio (uso extendido en seguida metafóricamente a toda clase de objetos no nutritivos): se trata de la *gelatina*. En esta, una blandura originaria se ha *cuajado*, pero sin cristalizarse duramente, como a través del vidrio de las botellas sumergidas en el Vivonne. En la solidez de su *contenido* material, permanece elástica, temblorosa, firme y atrayente a la vez, casi viviente. A veces, incluso, parece resumir, sin ahogarlo, el jugo de una movilidad esparcida por la naturaleza. Así, se la ve reunir bajo su signo, en la habitación de Leoncia, toda una riqueza campesina: "exquisita jalea, industriosa y límpida, de todos los frutos del año que han pasado del huerto al armario" (S., I, 49). Aquí, la jalea condensa y diafaniza; permite el paso de lo exterior a lo interior; del espacio vegetal al mundo doméstico, y asimismo del presente al porvenir –pues previene las degustaciones futuras. Por otra parte, eso no ha sido posible más que mediante la prueba, la travesía, el pasmo de la *cocción*: lenta metamorfosis de sustancias, que explica, por ejemplo, el éxito de la famosa vaca estofada preparada por Francisca para el señor de Norpois, carne tendida "por el Miguel Ángel de nuestra cocina sobre enormes cristales de gelatina semejantes a bloques de cuarzo transparentes" (S., I., 438). Aquí, la gelatina ha cristalizado en sí misma, purificándola por completo, la originaria laxitud de las salsas. Por esa transmutación no ha sido posible más que por una sumisión al influjo ardiente del horno.

El trayecto inverso, que nos haría pasar de un primer estado de dureza a una terneza cada vez más reblandecida y chorreante, ofrece todavía más posibilidades a la ensoñación golosa: pues sustenta, para una sensualidad como la de Proust, que nunca gusta de atacar el objeto, sino que siempre prefiere dejarse invadir y penetrar por aquel, los fantasmas de un verdadero quietismo alimenticio. Con frecuencia, Proust se complace en unir metafóricamente un alimento con un objeto duro a menudo macizo, incluso a veces verticalmente (fálicamente) erigido, con el único fin de imaginar, a través de su consumo alimenticio, la sabrosa entrega de esas formas erectas o de esas materias inquebrantables. Así, el Obelisco de la Concordia convertido turrón, o el jamón de "New-York" de

⁵ Es conocido el papel que interpretan las pequeñas distribuidoras o portadoras de leche en las ensoñaciones eróticas de Marcel: son objetos sexuales siempre disponibles, ya para recibir caricias, ya –más curiosamente– para transmitir mensajes. Populares, anónimas, aceptan toda la crudeza de un deseo que su función proyecta, ciertamente, a su arcaico origen.

Francisca falazmente identificado con el bloque de "mármol rosa". O más aún, el sorprendente campanario-brioche de la iglesia de Combray, del que Philippe Lejeune (*Europe*, febrero de 1971, pág. 129) ha subrayado, en un artículo esca-recedor, la naturaleza apetitosa, la cualidad de "dorado" de "recocido", unida a la presencia del "goteo cremoso -leche o esperma".

Ahora bien, parece que para que pueda ser auténticamente saboreado, el alimento, si se presenta en estado sólido, debe renunciar desde un principio a su integridad. La magdalenita, por ejemplo, no pone en movimiento el paladar, y, por lo tanto, la memoria, más que desmenuzada, semidisuelta en la taza de té o tila en que Marcel la ha dejado disgregarse antes de nada: y es esa misma disgregación lo que excita en definitiva la anamnesis. Pensemos además en el pastel tan interesante ofrecido por Gilberta a su joven adorador. Esa repostería construida, de nueva planta, en forma de castillo, no puede consumirse sino después de haber sido literalmente atacada y hecha pedazos por el cuchillo de la muchacha, se necesita, para comerla, "esperar a que a Gilberta se le antoje desmochar sus almenas de chocolate, y abatir sus murallas de pendientes descoloridas y escarpadas, cocidas al horno como los bastiones del palacio de Darío" (S., I, 507). Esa "destrucción de la repostería ninivita" parece pues, aquí, un preámbulo necesario del saciamiento goloso. ¿Cómo interpretar acto tan evidentemente sensual? Sin duda, por el placer de la dureza hundida, desmoronada y ablandada. También quizá por la intervención de fantasmas más precisos: ofrecimiento de sí por parte de la muchacha, mutilación (castración) temida por el muchacho, leve sadismo transferido a la materia alimenticia y, a través de una inversión de papeles, los gestos que Proust siempre imagina realizar sobre el cuerpo de los seres convidados: ataque y profanación⁶.

⁶ La euforia del alimento proustiano podría perecernos unida, en cierto modo, a su *inocencia*. Constrañido a satisfacciones de oralidad, parece situarse más acá de cualquier censura, y surgir ante el deseo con la facilidad y la abundancia de lo lícito. Ello le permitirá desplazar hacia sí placeres de otro modo prohibidos, o disfrazarlos (ver, por ejemplo, más adelante, la escena de Albertina y los sorbetes). Pero el semisadismo de Gilberta frente a su pastel ninivita debería, sin duda, conducirnos a matizar esta afirmación. Pues, al ser toda comida un hecho de humanidad y de cultura, no se da sino a través de un gesto primario de ataque, y aun de mutilación (de castración), que marca fatalmente su sentido y porvenir. El símbolo es, sin duda, el pollo al que Francisca retuerce el cuello ("el mal bicho"), animal que abre, en la *Recherche*, una larga serie obsesiva de la matanza y el suplicio.

Un análisis del papel de la propia Francisca (ella representa, junto a Leoncia, la imagen de la madre nutricia; es, sobre todo, la operadora misma de lo culinario, la patrona de lo caliente, la maestra de la cocción y del horno) permitiría, sin duda, asociar las dos funciones de alimentación y de represión, sádica o castradora. Proust, en varios lugares, insiste acerca de su insensibilidad, o de su sensibilidad sospechosa (su cómica lamentación por los soldados que pronto morirán en la guerra...). En París odiará a Albertina (a la que llama *puta* con insulto extrañamente compulsivo) y en Balbec tampoco verá con agrado las giras en grupo por los acantilados. Protesta cuando el narrador le hace "preparar bocadillos de queso Chéster y de ensalada, y comprar tartas" para comerlas "a la hora de merendar, en el acantilado, con aquellas muchachas, que habrían podido pagarlas por turno de no haber sido tan interesadas..." (J. F., I, 897). Esa avaricia, ciertamente, tiene como motivo el temple campesino, constitutivo de Francisca. Pero también evoca la conexión, tan importante en Proust, entre la sexualidad y el dinero (interpretable este mismo según términos

Pero ese tipo de satisfacción culmina con el placer proporcionado por los objetos *derretibles*, helados y sorbetes sobre todo, cuya gran sacerdotisa es Albertina. Al ablandamiento, aquí, por otra parte, continuo y espontáneo, pues no requiere ninguna iniciativa del comedor, se añade el don de una esencia particularmente benéfica, la virtud del *frescor*. Mediante esta somos proyectados a una utopía de apaciguamiento, de irrigación, de reparación profunda. Ofrecido, ante todo, bajo las especies tranquilizadoras de una firmeza, lo derretible hace deslizarse, poco a poco, en nosotros, la humedad de un espacio recuperado de paz y de juventud. Pero es necesario comprender nuevamente la celebración que en un texto de excesivo barroquismo (y como tal deseado, denunciado por Proust, como si no pudiera expresar placer tan vivo más a través de una escritura autoparódica y caricaturesca, una escritura doblemente distanciada de él), Albertina dirige al mundo de los helados saboreados. Estos, de acuerdo con el gusto antes analizado, se presentan con la forma exterior de monumentos de piedra, monumentos significativamente erigidos. De manera que su fusión les hará pasar imaginativamente desde un extremo al otro del eje de consistencia: de lo más duro de la roca a lo más fluido de la crema fresca –y del humor vital en que esta se deja en seguida metamorfosear: “Dios mío, en el Hotel Ritz, mucho me temo que usted no va a encontrar columnas Vendome de helado, de helado de chocolate o de frambuesa, y hacen falta muchas para que eso adquiera el aspecto de columnas votivas o de pilares elevados en una alameda a la gloria del Frescor. También hacen falta obeliscos de frambuesa que se erigirán de trecho en trecho sobre el desierto ardiente de mi sed, que aplacarán mejor que un oasis, y cuyo granito rosa yo haré derretir en el fondo de mi garganta” (P., III, 130). Sed entonces colmada, bañada por los destellos del helado derretido, que se insinúa, bajo la forma de un temblor casi viviente, en la intimidad de la misma carne: “Sí, todos esos monumentos pasarán desde su hielo de piedra a mi pecho, donde palpita ya su derretido frescor”. El juego de las aliteraciones en *p*, en *t*, en *f*, sustenta aquí el gesto imaginado de una transmutación de lo más duro, de lo más inanimado –la roca– en la materia más viviente y tierna que existe: una carne femenina. Una carne, notémoslo, cuya localización puede prestarse, por otra parte, a toda clase de ensoñaciones gratificantes: pues la función originalmente digestiva asociada a ese “pecho” se enriquece, por contigüidad anatómica, con la delicia imaginada de la respiración (inhalación de lo fresco), con el atractivo de la turgencia sexual (redondez del seno), y hasta con el mismo ritmo cardíaco (“palpitación”). Esa carne ya no puede entonces más que reconocer, a cambio, su invasión y su placer por ese estallido de vida, esa explosión humoral que siempre está marcada, en Proust, por la sensualidad e incluso por la indecencia: la risa: “Y aquí estalló en

de analidad, como lo indican ciertas escenas-clave de la *Recherche*: así, la invitación de la anciana marquesa “a usar gratis” los w.c. de los Campos Elíseos). Cuando en el Hotel de Balbec, Marcel corre hacia la habitación donde le espera (al menos eso cree él) una Albertina entregada, casi derriba a su paso, en un gesto bien significativo, a Francisca.

profunda risa, ya por la satisfacción de hablar tan bien, ya por burla de sí misma al expresarse con imágenes tan seguidas o ya, ¡ay! por la voluptuosidad física de sentir dentro de ella algo tan bueno y tan fresco que le producía el equivalente de un placer”⁷.

Sin duda, sería necesario desentrañar algo más acabadamente los diversos componentes eufóricos de esa esencia de *frescor*, tan enteramente absorbida aquí por Albertina. Se descubriría, en primer lugar, el don de instilación, la facultad que le permite ajustarse del modo más estrecho y espontáneo a los más secretos rincones de nuestro cuerpo. “Así, la sidra, portadora, bien es verdad, de una frescura más activa, más efervescente que la de los sorbetes (carácter aéreo, crepitación agresiva de las burbujas –como en las aguas minerales preferidas por la señorita de Vinteuil– se adapta íntimamente a la mucosa: ‘tan fresca’, en efecto, que *al pasar se apoyará* en todas las paredes de la garganta con una *adherencia completa, glacial y perfumada*” (C. B. S., 86).

Mas también hay en la frescura derretida un poder de ilusión *temporal*, la capacidad de transportarnos imaginativamente, pero sensualmente siempre, a una dimensión de origen. Lo fresco es, además, lo nuevo, lo nuevo que pasa por nosotros, lo nuevo que nos renueva. A esa juventud se la halla en ciertas bebidas o en ciertos besos. Porque el gesto de beber y el de besar se descubren aquí paralelos al fin y al cabo; concurrentes algunas veces, conjugados otras. Marcel, por ejemplo, que se pregunta una noche si sería preferible, para apagar

⁷ Ese goce de Albertina, en el que pueden encontrarse sin dificultad todos los componentes de una escena de felación, posee también, como el de Gilberta frente a su pastel, un vivo apoyo sádico. Para ella, el saboreo se acompaña de la destrucción no ya solo de la materia del helado, sino también, de manera más fantasmática, de toda la clase de personajes que su imaginación haya colocado allí. La metáfora sorbete/monumento, o montaña, permite, en efecto, un juego a la vez sobre lo duro y lo blando, y un trastocamiento (igualmente fascinante para Proust) de las categorías de lo grande y lo pequeño. Chupar un helado puede, entonces, adquirir el sesgo de una masacre. “Aun cuando un helado, o un semihelado, si prefiere, no puede ser grande, esos helados de limón son a pesar de todo montañas reducidas a una escala muy pequeña, mas la imaginación reconstruye las proporciones como con esos árboles japoneses enanos que se nota muy bien que son, con todo, cedros, encinas, manzanillos, tanto que, colocando algunos a lo largo de un canalito, obtendría usted un inmenso bosque que descende hasta un río, y donde los niños se perderían”. Sobre esta pérdida (castradora) de los niños, y además sobre todo el episodio de los sorbetes de Albertina, puede leerse el comentario muy exacto de Ph. Lejeune (art. cit). Pero Albertina torna a sus helados: “Del mismo modo que, al pie de mi semihelado amarillento de limón, veo perfectamente postillones, viajeros, sillas de posta sobre las que mi lengua se encarga de hacer rodar *glaciales avalanchas* que se las engullirán (*la cruel voluptuosidad* con que ella dijo eso *excitó mis celos*); de igual manera me encargo de destruir, con mis labios, pilar por pilar, esas iglesias venecianas de un pórfiro que es de fresa, y de hacer caer sobre los fieles lo que haya respetado”. (P., III, 130). Fantasma de la mujer ogresa (chupadora, no mordedora). Y también puesta en escena sadomasoquista que respeta la lógica de las sustancias: abatimiento, avalancha, desplome.

El nexo entre lo alimenticio y lo sexual se declara aquí abiertamente. Se encuentra, aunque desplazado, atenuado, en el pasaje que sigue a este, y donde la misma esencia cruel de *frescor*, no unida ya esta vez al hielo, sino a uno de sus sustitutos, el agua mineral (“En Mountjouvain, en casa de la señorita Vinteuil, no había buenas heladerías en sus alrededores, pero cada día hacíamos nuestra vuelta a Francia bebiendo un agua mineral gaseosa distinta...” P., III, 131), recobra, por la conexión del personaje de la señorita Vinteuil, la temática obsesiva del safismo.

su sed, beber una naranjada, o gozar Albertina, pareciendo preferir la primera solución ("Más que del beso de una muchacha, ella mi [sensualidad] tiene sed de una naranjada, de un baño, y hasta de contemplar esa luna pulida y jugosa que aplacaría la sed del cielo", S. G.; II, 645), elige finalmente hacer ambas cosas a la vez: "Pregunté a Albertina si quería beber. 'Me parece que veo allí naranjas y agua —me dijo—, eso sería perfecto'. Yo pude saborear así, con sus besos, ese frescor que me parecía superior a ellos en casa de la princesa de Guermantes. Y la naranja exprimida en el agua parecía entregarme, a medida que la bebía, la secreta vida de su maduración, su acción benéfica contra ciertos estados del cuerpo humano que pertenecen a un reino tan diferente, su impotencia para hacerle vivir, pero a cambio los jugos de riego por donde podía serle favorable, cien misterios desvelados por el fruto a mi sensación, en modo alguno a mi inteligencia" (S. G., II, 738).

Maravilloso análisis de los encantos de lo *jugoso*, ese modo frutado de lo derretible. La frescura parece adquirir ahí una forma más vigorosa, más natural también: riega con su chorro disperso o diluido —el de un fruto exprimido, una pulpa aplastada— todo el espacio de una carne sedienta y deseosa⁸. Y ese solazamiento se liga a la posesión de una duración: no ya solo la estática de la fusión, sino la que, precediéndola, ha hecho surgir al propio objeto. Saboreado gota a gota, el zumo de la fruta nos permite imaginar, a través de la propia lentitud de su paladeo, el proceso temporal de producción de la fruta, y como la escondida génesis de su sabor. Paradójicamente, la frescura ya no remite, en realidad, a un origen, sino a una maduración, lo que podría parecer opuesto. Pero la madurez no es aquí la negación de la juventud. Todo lo contrario. Lo que logra evocar el frescor frutoso no es el momento de un comienzo puntual, sino el acto de un comienzo siempre recomenzado, de una duración eternamente reanudada, ese tipo de duración que, justamente, Proust gusta de descubrir en la actividad de todos los grandes objetos de la naturaleza: el mar, la flor, las muchachas. Así pues, el origen no es, sin duda, otra cosa sino el deslizamiento del propio tiempo, su tránsito de origen en origen, lo que nos permite identificar sin escándalo lo refrescante y lo madurado⁹.

⁸ Esta irrigación, aquí interna, ha de situarse también en la serie mucho más general del *riego* o, quizá, de la *mujer regada*. Así Gilberta, descubierta por vez primera a través de las gotas de su regadera verde, Albertina, asociada con las olas y la espuma de Balbec, o, de manera más caricaturesca y sádica, la señora de Arpajon, calada por el surtidor de Hubert Robert. Si se recuerda que, en el *Contre Saint-Beuve*, ese mismo surtidor está asociado explícitamente con el acto de un chorro por completo espermático (consecuencia de la actividad onanista del narrador en la salita mientras huele la flor del iris) se advertirá la relación a establecer entre esos riegos y el carácter, aquí muy libidinoso evidentemente, de la frescura.

⁹ Sería necesario oponer a la inocencia fresca y temporalizada del zumo de fruta la potencia vertiginosa, instantánea y maléfica del alcohol: objeto, en toda la *Recherche*, de un atractivo y condena muy manifiestos. Es con el alcohol ofrecido al abuelo como en Combray la tía abuela, único personaje vulgar, dice Proust, de la familia, tortura a la abuela. Por otra parte, Gerard Genette ha descubierto la función de *desplazamiento* de este motivo, que precede inmediatamente en el texto a la escena de onanismo de la salita al oler la flor del iris: la censura ha resbalado de allí a aquí,

Hasta ahora no hemos abandonado el campo de lo homogéneo. Tierno, derretible, meduloso, untuoso, jugoso, refrescante, todas esas cualidades, a menudo ligadas (así, en las "tiernas judías" preferidas por Albertina, "enteramente frescas, finas, chorreantes de vinagreta: no se diría que se comen, frescas como rocío", P., III, 128), nos proyectan a una única virtud que las subsume: la lisura, la continuidad. A Proust, evidentemente, no le gustan las materias desgarradas o desgarradoras; rechaza de igual forma lo agrio, lo rugoso, lo chasqueante. Nada más característico, por ejemplo, que el nacimiento novelesco de la magdalenita: se la ve surgir del trozo de pan tostado o de biscocho duro que, en el *Contre, Saint-Beuve*, el abuelo ofrece a su nieto cuando le visita los domingos. Ahora bien, ese pan tostado, con su dureza cuscurreante, su apresto, su sequedad, se compagina mal con las exigencias de la sensualidad y, con ella, sin duda, de la espiritualidad proustiana. De ahí, entre otras razones (analizadas excelentemente por Ph. Lejeune en su citado artículo de *Europe*, razones referidas a la riqueza fantasmática del objeto-magdalenita), su sustitución por el suave y graso pastelito. Es preciso observar, sin embargo, que un amasado excesivo podría sumir el objeto alimenticio en el vicio del anonimato y la monotonía. En el consumidor, el deleite podría convertirse muy fácilmente en asco. Nada, en efecto, atrae más a la sensación del gusto que la animación o la diversidad. ¿Cómo evitar que lo dulce degenera en empalagoso? Lo ideal sería equilibrarlo interiormente con su contrario: y, para ello, inyectar en la regularidad de lo meduloso el principio, o el germen, de una alimentación opuesta.

Ahora bien, la alternativa se presenta aquí, efectivamente, entre esos dos modos antinómicos de lo comible: digamos, si se prefiere, entre una comida

y puede comprenderse mejor lo que hace llorar a la abuela (la madre). Cf. *Metonimia en Proust, Poétique*, núm. 2, pág. 169. Es todavía la abuela quien llora en la escena de la borrachera del tren París-Balbec: y es ella, sin embargo, quien había comprado a Marcel el alcohol que este necesitaba para aliviar sus dolencias de asmático. Extraña complicidad: condena de la madre frente al deseo prohibido del hijo.

En Rivebelle la exaltación por el alcohol se une maléficamente además a una temática de superficies (espaldas, piel de las bellas vecinas del restaurante), el motivo del instante desvanecido, y asimismo al de una sexualidad ofrecida, abierta (prostitución y aun proxenetismo) y, en suma, de una *crudeza* enteramente física. "Pues cada motivo musical, particular como una mujer, no reservaba, como esta lo hubiera hecho para algún privilegiado, *el secreto de la voluptuosidad* que escondía: me lo proponía, me *echaba el ojo*, se llegaba hasta mí con un andar *caprichoso o canallesco*, me abordaba, me acariciaba, como si yo me hubiera hecho *de repente* más seductor, más poderoso o más rico; yo encontraba en esas musiquillas algo de crueldad; era que todo sentimiento desinteresado de la belleza, todo reflejo de la inteligencia les era desconocido; para ellas, solo existe el placer físico" (J.F., I, 812). Voluptuosidad tan poderosa, sin embargo (la aquí propuesta, esa música sublevada por el alcohol: especie de antisonata de Vinteuil...) que el narrador significativamente se declara por ella a punto "de abandonar a sus padres para perseguir el motivo" que elevaba en lo invisible. Signo de un deseo fuertemente culpable (y portador por tanto de un violento placer al satisfacer ese deseo), el alcohol es tematizado aquí según el modo general de *rechazo de lo profundo*: profundidad de la carne, del tiempo, del sentimiento, o de la sustancia. Es la bebida fascinante e irresponsable que no nos proporciona más que la sima, el vacío (mas efervescente, ingrátido) de su propia prohibición.

en granos y una comida laminada. Acordémonos, por ejemplo, del episodio donde, parado frente a una columna Morris, el héroe vacila entre dos piezas de teatro, *Los Diamantes de la Corona* y *El Dominó negro*, una “de airón blanco y resplandeciente”, la otra, de “satén liso y misterioso”. Una apelación al código alimenticio conduce en seguida a fijar en una oposición definitiva esa doble serie metafórica. Elegir entre esas dos piezas de teatro sería, dice Proust, tan difícil como “elegir entre arroz a la emperatriz y crema de chocolate” (S., I, 73). Arroz a la emperatriz: comida puntual, plural, que no existe más que en centelleo glorioso de su propia discontinuidad. Crema de chocolate: capa oscura, tiernamente deslizante, evidentemente introvertido, y hasta enmascarado, triunfo de lo homogéneo. Desplacemos la misma disyunción al registro de las verduras: esta vez nos situaremos frente a guisantes y espárragos¹⁰. Unos, redondeados y encerrados en sí mismos, viviendo en la insularidad, dispuestos uno al lado del otro en una sucesión discreta: “alineados y contados como verdes bolitas de un jugo”. Los otros, aprehendidos no en su multiplicidad dispersa, sino en su individualidad lisa, sutilmente estirada y rebajada en cada tallo: “pero mi pasmo era ante los espárragos, empapados de azul ultramar y de rosa, y cuyo tallo, mordisqueado de malva y de azul, iba rebajándose insensiblemente hasta la base, sucia aún por el suelo de su planta, con irisaciones de belleza supraterránea” (S., I., 121). La continuidad sustancial de la verdura llega aquí, desbordando su propio espacio, a unir entre sí a tierra y cielo.

Pero esto no implica que el placer de la comida en racimo deba ser forzosamente sacrificado. Lo ideal, por el contrario, sería alcanzar una combinación de ambos registros: cultivar la suavidad, la transitividad interna de los objetos comestibles, mas conservando puntos de resistencia, zonas de contracción o, al menos, de dureza añadida que servirían, en cierto modo, de hogar o, incluso, de apoyos para nuestra aprehensión de la materia. Haría falta instaurar, en suma, un control *granulado* del alimento. Pues el grano mantiene la masa, y la señorea; a la vez la despierta y la anima hacia nuestro deseo de probarla. ¿No

¹⁰ El espárrago, verdura favorita, se encuentra en diversos momentos de la *Recherche*: en Combray, múltiple, obsesivo (metáfora, incluso, de los brazos de Leoncia...), pero también en París en el plato de Norpois, en la comida Guermantes, y hasta estetizado en los cuadros de Elstir. Sus connotaciones sexuales, ya señaladas por Freud, parecen evidentes. Tema de falismo tierno, el espárrago se asocia con fantasmas de libertad y aún de trasgresión (con gracia: en Combray, el cura -instancia represiva- no puede hacer crecer más que espárraguitos “de nada”), de tenue sadismo (Francisca tortura con ellos a la moza de cocina), de disfrazamiento sexual. En ellos se esconden, como se ha visto, “deliciosas criaturas”, de “carne comestible” y firme, evocadora de alguna leyenda de hadas shakesperiana. Pero como el tema de la comedia shakesperiana se asocia casi obligatoriamente en Proust, al del travestido, al embrollo de sexos, ya no se sabe en qué lado situar la carne así camuflada en la verdura. Finalmente, se impone una nota de erotismo uretral: la “esencia preciosa” del espárrago puede reconocerse todavía cuando “durante toda la noche que seguía a una comida en que yo los había comido” las mismas heroínas de Shakespeare actúan, en “sus farsas poéticas y groseras”, “trocando mi vaso de noche en copa de perfume” (S., I, 121). Una descripción psicoanalítica quizá opondría el falismo afirmado en esos espárragos (a relacionar con una serie de objetos erguidos: campanarios, árboles, columnas, paraguas, surtidores, etc.) a la oralidad/analidad de las cremas, pastas o granos, tan importantes asimismo en la sensualidad proustiana.

es este el caso de la magdalenita? Grasa y, al mismo tiempo, fragmentada interiormente, ligada pero desmenuzable, configura el modelo de toda una serie de agradables reposterías.

O bien el queso blanco de Pascuas, en Combray, que admite que se le rellene con fresas –lo que le anima discontinuamente de dos maneras, por el grano y el zumo del fruto aplastado en el sustrato cremoso, y por los filamentos rojos mezclados con su blancura. Pensemos, además, en el pastel ninivita de Gilberta, de donde se extrae “todo un lienzo barnizado y alveolado de frutas escarlatas, según el gusto oriental” (J. F., I, 507). Alveolamiento que reproduce, a gran escala, la estructura, analizada antes, de lo *granuloso* o, tal vez mejor, de lo *grumoso*¹¹.

Para que esa grumosisidad se logre, no basta, sin embargo, con reunir, en el espacio de un solo alimento, elemento discontinuo con instancia homogénea. Es menester además que los dos términos de la asociación admitan ligarse en una segunda continuidad, la de un intercambio o reciprocidad que obligaría a cada uno de ellos a transferir al otro su virtud más particular. Sea, por ejemplo, el plato magistral de la *Recherche*: de apariencia heterogénea, pues mezcla carne y verduras, sólidos y líquidos, es la vaca con zanahorias del barón de Norpois. Todo el éxito del plato se debe al hecho, reconocido por Norpois, de una intercomunicación de suculencias: “He ahí lo que no puede conseguirse en un restaurante, y hablo de los mejores: un estofado de vaca en que la gelatina no sepa a engrudo, y en que la que la vaca haya cogido el sabor de las zanahorias, es admirable” (J. F., I, 458). Esa interpenetración gustativa proviene del tratamiento al que han sido sometidos por Francisca los dos términos: obligados a coexistir en una sola cocción lenta, y por tanto a expresarse y a absorberse mutuamente sus jugos. La misma Francisca lo confirma: “Lo hacen cocer de prisa y corriendo, respondió ella hablando de los cocineros de los grandes restaurantes, y no todo junto. Hace falta que la vaca se ponga *como una esponja*, y entonces *embebe todo el jugo a fondo*” (J. F., I, 485). En el mismo plato se instaura una relación diferente, pero análoga, entre el nivel de la *gelatina*, aquí decididamente de un gran tenor imaginario, y los trozos de carne que se ponen y envuelven con ella. La carne infla y alimenta a la gelatina que, a cambio, envuelve, sustenta, concentra a la propia carne. Espectáculo suficientemente poderoso, como es sabido, para que Proust reconozca en él, por un instante, una figura de su propia obra: inyectada esta, “sobrealimentada” con una masa de fragmentos asociados sucesivamente, trozos sin embargo siempre proseguídos, ligados, reabsorbidos, recorridos por un espesor transparente y discursivo –la “gelatina” de una única

¹¹ Muchos alimentos proustianos, sin realizar entre sí una oposición tan neta como la del grano y la pasta, logran modificar la dominante esencia de la terniza modulándola y yuxtaponiéndola consigo misma según la diferencia de un más y un menos. La unción conoce de esa forma una especie de flexión interna y diferencial: huevos a la crema, coles a la crema, judías a la vinagreta, proporcionan, por ejemplo, zonas de mayor o menor densidad al consumidor. Con lo que se mantiene alerta su conciencia gustativa. Con frecuencia, esa variación corresponde, por otra parte, a la oposición: carne-verdura /salsa-guarnición.

escritura. "Por otra parte, al igual que las individualidades (humanas o no) están sacadas en un libro de numerosas impresiones que, tomadas de muchas muchachas, de muchas iglesias, de muchas sonatas, sirven para hacer una sola sonata, una sola iglesia, una sola muchacha, ¿no haría yo mi libro de la misma manera que Francisca hacía aquella vaca estofada, apreciada por el señor de Norpois, y donde tantos trozos de carne, añadidos y seleccionados, enriquecían la gelatina?" (T. R., III, 1035). Gelatina: por añadidura, con el mismo valor que "derretido, de transparente unidad", *barniz* de maestros, o dulzura, diáfana profundidad, "materia preciosa de un panelito de pared amarilla de Vermeer". La frase de Proust puede imaginarse perfectamente con las mismas cualidades que el alimento venturoso: unción, suavidad deslizante, espesor ligado, facultad de reunir lo paradójico, o lo inconsecuente, o lo indefinidamente dividido en un único mantel imperturbable.

Sin embargo, esa "ligazón" podía fallar, y de ello el alimento nos ofrece aún una ejemplar alegoría. Para concluir la comida Norpois, es sabido que la madre del narrador ha pensado servir una ensalada de trufas con piña americana. Pero, contrariando todas las previsiones, el fino gastrónomo no pronuncia ningún comentario elogioso. Se calla, e incluso no repite de ese plato sino por obedecer "al verdadero ucase" de su anfitriona. Ha rechazado, sin duda, la excesiva incoherencia de ese plato. Entre los dos términos de la combinación, la distancia gustativa (y también sin duda geográfica) se afirma de manera demasiado provocadora como para que pueda instaurarse entre aquellos una eventual colaboración. Se nota al alimento como partido en dos, como privado, además, de la soldadura que le habría podido proporcionar una cocción (se trata de un plato crudo, instantáneo, y siempre mezclado algo brutalmente: una ensalada): no se puede, por lo tanto, más que rechazarlo.

ESPECTROS DE LO SUBALTERNO Y LO POPULAR EN
RECUERDOS DE TREINTA AÑOS, 1810-1840 DE JOSÉ ZAPIOLA

Álvaro Kaempfer*

En "Policía de seguridad y garantías individuales" de *Recuerdos de treinta años, 1810-1840*, José Zapiola vuelve a los paisajes urbanos de una infancia cruzada por las "guerras de piedras de un barrio a otro, de una calle con la vecina" en Santiago de Chile¹. Lo hace convencido de que la derrota del liberalismo criollo y la sutura conservadora del orden político en 1830 eran el "punto de partida de todos nuestros progresos"². En sus *Recuerdos*, el legado portaliano al que se enfrentó a inicios de los años 1850 junto a Santiago Arcos y Francisco Bilbao desde la Sociedad de la Igualdad, había disciplinado la ciudad y hecho del orden público la medida de todos sus eventuales progresos. En 1870, los estallidos callejeros de la coyuntura independentista que recuerda hablan de una edad de piedra previa a la consolidación del orden conservador. Surge, en retrospectiva, una figura barrial, subalterna y masiva legada por la colonia, cuyos espectros cruzan la ciudad ajenos a la épica nacional. Para Zapiola, "[l]a paz de 40 años, interrumpida seriamente sólo tres veces, y por cortos intervalos, ha sido indudablemente el principal agente de nuestros adelantos, sin ejemplo en América del Sur"³. De este modo, las disrupciones callejeras remiten a una memoria que acusa la impronta del mitema cívico portaliano sobre la consolidación del orden urbano y nacional⁴.

Zapiola subraya que la factura del Estado postcolonial chileno no se redujo al choque con España sino que fue decisiva su capacidad para encarar toda disrupción social como resistencia a su voluntad normativa, soberana y homogeneizadora. Esto incluyó las guerras de piedras sobre las que retorna y de cuyos "rudos combates conservamos la cicatriz de una herida que recibimos en la que entonces era nuestra frente"⁵. Aquellos episodios de violencia callejera son inscritos por su relato en la consolidación de un orden nacional a partir de las huellas que de aquellos sucesos le resultan legibles en su cuerpo. Esos choques marginales, pero intensos, asolaron entre 1806 y 1824 "San Antonio, en la cuadra que está entre la de Monjitas y la de Santo Domingo"⁶. Fueron, recuerda Zapiola a los 70 años, parte cotidiana de su vida entre los cuatro y los veintidós

* University of Richmond.

¹ José Zapiola, *Recuerdos de treinta años (1810-1840)*. Buenos Aires y Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre, 1974, pág. 111.

² *Ibid.*, pág. 89.

³ *Ibid.*, pág. 89.

⁴ Zapiola viajó a Buenos Aires a fines del gobierno de O'Higgins tras una formación musical. Regreso en 1826 y dirigió la banda del séptimo regimiento en su campaña en Chiloé. Luego, en 1830, fue invitado a dirigir la orquesta de la primera compañía de ópera en Santiago, tras la muerte de su director. Si bien como compositor destaca en su "Domine ad adjuvandum me" (1835) y "Réquiem" (1836), es más conocido por su "Himno al triunfo de Yungay" (1840) y su "Himno a San Martín" (1842).

⁵ José Zapiola, *Recuerdos de treinta años (1810-1840)*, op. cit., pág. 113.

⁶ *Ibid.*, págs. 112-13.

años de edad. Si bien esos estallidos crecieron en 1813 y se hicieron intensos en 1817, nunca fueron expresiones de masa con pretensión de crecimiento o continuidad. Las nociones de igualdad que emergían en terreno respondían a alineamientos carentes de densidad y dirección. Habrían sido formaciones sociales sin los atributos observados por Elías Canetti en las masas del siglo XX⁷. Aún así, hay un aspecto al que este autor alude y que permite acotar el impacto de lo que recuerda Zapiola en los cuadros fundacionales del Estado chileno. El mérito de Canetti, dice Peter Sloterdijk, es que ligó la irrupción de la multitud congregada ante sí y para sí misma como una escena fundamental del espacio psicopolítico moderno⁸. En consecuencia, aún cuando las masas de Zapiola no habrían poseído densidad o estrategia política, sí habrían impactado, al margen de los relatos hegemónicos, la escena postcolonial chilena⁹. Sobre esta presunción articula su relato.

Los enfrentamientos a los que alude Zapiola habrían sido expresiones de grupos sociales ignorados o, más bien, ausentes de las narrativas de transición del Colonialismo Tardío a la Modernidad. Mal que mal, aparecen sobre su escritura memoriosa en relación con su propio cuerpo. Si bien parecen expresión política de los gobernados, categoría puesta a circular por Partha Chatterjee, no eran asociaciones en busca de reconocimiento o de interlocución política en función de satisfacer necesidades básicas de sobrevivencia¹⁰. Es decir, no tenían visión programática alguna ni encajan en la fórmula de *condenados* tomada por Walter Mignolo de Franz Fanon ya que al no esbozar una racionalidad política ligada a la experiencia colonial tienden a disolverse en el espacio postcolonial¹¹. Zapiola afirma, por tanto, que esos estallidos callejeros eran residuos del colonialismo o, más bien, problemas que éste no pudo zanjar y legó al orden nacional. En éste y sobre el espacio político donde sitúa Zapiola el despliegue de un imaginario nacional, esas masas son puntos de exceso, para usar una acepción de lo subalterno usada por Gareth Williams, residuos, apenas, que la ciudad postcolonial no habría podido reciclar¹². Al

⁷ Elías Canetti, *Crowds and Power*. New York: The Viking Press, 1966, pág. 29.

⁸ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas*. Valencia: Pre-Textos, 2002, pág. 16.

⁹ Esas escenas han sido documentadas por cronistas, escritores y viajeros. Alexander Caldcleugh la despacha diciendo que eran expresión del pendenciero carácter nacional, *Viajes por Sudamérica durante los años de 1819, 20 y 21*, Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1914, pág. 69. Otros como Alberto Blest Gana en *Durante la Reconquista*, Mary Graham en su *Diario de su residencia en Chile (1822)* y de su viaje al Brasil (1823) y Vicente Fidel López en *La loca de la guardia*, las ligan a una cultura de saqueos dejada por la guerra de independencia. Vicente Pérez Rosales las asocia a una niñez donde la *cimarra* suponía partir, con otros muchachos y apertrechados de piedras, a "provo-car a los chimberos para decidir quién se quedaría dueño aquel día del puente de palo", *Recuerdos del pasado, 1814-1860*, Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg, 1886, pág. 10. El cuadro, variado, multiforme, tiende a repetirse y sus orígenes son ubicados por diversos autores en la colonia.

¹⁰ Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed*. New York: Columbia UP, 2004, pág. 57.

¹¹ Walter Mignolo, "On Subalterns and other agencies". *Postcolonial Studies* 8.4 (2005), pág. 392.

¹² Gareth Williams, *The Other Side of the Popular*, Durham: Duke UP, 2002, págs.10-11.

mismo tiempo, carecerían de sutura alguna fuera de la acción del Estado que al operar sobre ellas para extinguirlas las definió como disrupciones u obstáculos a su esfuerzo normativo. Tampoco tendrían los rasgos que Sergio Grez reconoce en expresiones decimonónicas de lo popular desde un *ethos* en construcción y parte de programas de regeneración social¹³. Esos fenómenos, sin embargo, venían de la colonia. En 1817, asegura Zapiola, ocupaban una zona que iba desde “el puente de la Purísima hasta dos o tres cuadras más abajo del de Calicanto, es decir, una extensión de una milla de Oriente a Poniente”¹⁴. Para entonces, los enfrentamientos a piedrazos habrían cruzado el Mapocho e ingresado al barrio popular de la Chimba.

La descripción que hace de aquellos grupos Zapiola no permite reducir sus diversos, esporádicos y violentos estallidos, sus alineamientos, a partir de un solo golpe conceptual. Aún así, Zapiola hace el ejercicio y los recuerda e integra como expresión de un mismo fenómeno en torno a la coyuntura independentista. Lejos de la violencia y el miedo urbano visto, en otros, por Rossana Reguillo a fines del siglo XX, no son en modo alguno signo de un Apocalipsis inminente¹⁵. Muy por el contrario. Para Zapiola, son la antesala de una paz social, un orden urbano y una seguridad pública que se miden por la magnitud de su derrota y la disciplina impuesta en la ciudad alrededor de 1830. Asimismo, están lejos de las expresiones prepolíticas, ensayadas por Eric Hobsbawm ante el bandidaje rural de la India colonial, pero bastante de ciertas figuras subalternas puestas en escena por Ranajit Guha al criticarlo¹⁶. Los agrupamientos que describe Zapiola no articulan discurso e iniciativas sino que son caracterizados como disrupciones cuyo sentido político no les pertenece. Les habría venido del Estado, al que deberían su instalación y capacidad no para negociar con ellas sino que para eliminarlas. Zapiola caracteriza esas expresiones de violencia juvenil, urbana y popular como espectros de otro tiempo. Así, se instala en la ciudad de su memoria y recuerda esas acciones a partir del orden que las habría eliminado borrando, también, el liberalismo que las habría, en cierto modo, tolerado. Como indica Ana María Stuenkel, “[l]a palabra orden aparece repentina e insistentemente en todas las expresiones discursivas de la clase dirigente [chilena] a partir de la consolidación institucional que sigue a la Batalla de Lircay de 1830”.¹⁷ Es precisamente la coyuntura que opera como referencia para Zapiola.

¹³ Sergio Grez, “El proyecto popular en el siglo XIX”. *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Ed. Manuel Loyola y Sergio Grez. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2005, pág. 110.

¹⁴ José Zapiola, *Recuerdos de treinta años*, op. cit., pág. 113.

¹⁵ Rossana Reguillo, “Imaginarios globales, miedos locales. La construcción social del miedo en la ciudad”. *Heterotopías*. Eds. Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove. Pittsburgh: ILLI, 2003. pág. 221.

¹⁶ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford UP, 1983, págs. 5-6.

¹⁷ Ana María Stuenkel, *La seducción de un orden*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, pág. 46. Esto no obsta que se haya producido una progresiva recuperación de las ideas liberales a partir de los años 40 en diversos espacios públicos, periodísticos y académicos

La apelación a 1830 es un lugar común para una historiografía cuyos conflictos son precisar sus alcances. Para Francisco Encina, desde ese año, asegura, el país fue "gobernado por una serie de mandatarios constitucionales, probos, sensatos, respetuosos de las leyes; y más aún respetuosos de la personalidad humana"¹⁸. La *virtud pública* se impuso con la victoria conservadora en Lircay y fue asegurada por la Constitución de 1833. Ésta, promulgada por Joaquín Prieto Vial, acogió las ideas jurídicas de Mariano Egaña, Diego Portales y Andrés Bello. Por lo tanto, en diálogo con un lugar común de la historiografía decimonónica, el relato de Zapiola articula imágenes del pasado en función de identificar los desafíos políticos de fines de siglo. Su mirada, valga repetirlo, asegura que Lircay dejó atrás tanto la dominación española como el liberalismo individualista de O'Higgins y Freire que, según Simon Collier y Renato Cristi, causó la inestabilidad chilena de 1810 a 1830¹⁹. Contra esa inestabilidad habría surgido la república autoritaria, añaden Gabriel Salazar y Julio Pinto, zanjando la larga crisis colonial que, para Alfredo Jocelyn-Holt, desembocó en la independencia²⁰. Zapiola reitera que la consolidación de ese orden en torno a 1830 cerró la crisis que estalló en 1810 e instaló un orden que caracterizaba el siglo XIX²¹. No es difícil unir esa visión del pasado con los signos de una crisis política, cultural e institucional que comienza a atemorizar a las elites chilenas en la década en que Zapiola rememora su infancia y escribe sus *Recuerdos*.

¿Qué eran y quiénes tomaban parte en los estallidos de violencia callejera narrados por Zapiola? De partida, sostiene que sus protagonistas formaban una masa compuesta por niños y adolescentes divididos en grupos y enfrentados unos a otros por el simple placer de agarrarse a piedrazos. Rechaza, inicialmente, cualquier otra motivación. El retrato que hace de los hechos evade toda tentativa por dotar a sus actores de alguna forma de racionalidad en relación con las narrativas hegemónicas del periodo. Sin embargo, a pesar de no generar forma alguna de

durante el decenio de Bulnes, como señalara Julio César Jobet, *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad*. Santiago de Chile: Editorial Cultura, 1942, pág. 70. Además, las visiones entonces en juego, donde la oposición entre liberales y conservadores era un campo de referencias que no agotaba doctrina alguna, según precisa Iván Jaksic, convergían en torno al imperativo de orden que se impuso, *The Meaning of Liberalism in Latin America: The Cases of Chile, Argentina and Mexico in the Nineteenth Century*. Buffalo: SUNY Buffalo, 1981, pág. 7.

¹⁸ Francisco Encina, *Historia de Chile*. Vol. xv. Santiago de Chile: Nascimento, 1950, pág. 74.

¹⁹ Renato Cristi, "El pensamiento conservador de Alberto Edwards: del conservantismo liberal al conservantismo revolucionario", *El pensamiento conservador en Chile*, Eds. Renato Cristi y Carlos Ruiz. Santiago de Chile: Universitaria, 1992, pág. 18; Simon Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence: 1808-1833*, Cambridge: Cambridge UP, 1967, pág. 129.

²⁰ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile II: actores, identidad y movimiento*, Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1999, pág. 35; Alfredo Jocelyn-Holt, *La independencia de Chile*, Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pág. 173.

²¹ Esta obsesión con el orden aparece con los primeros conatos autonomistas de 1810. Mariano Moreno sostuvo en la *Gaceta de Buenos Aires* que la pauta para evaluar la gestión pública era "la tranquilidad de todos los habitantes" y en Santiago, desde la *Aurora de Chile*, órgano oficial del gobierno carrerino, Camilo Henríquez defendió el afianzamiento de la fuerza militar, social y política porque "sostendrá el respeto debido a la primera Magistratura".

intervención política, eran un problema político de seguridad pública. La sola presencia de aquellos grupos “bastaría a probar la ausencia completa de policía de seguridad”²². Asimismo, ni su composición ni sus estallidos de violencia se explican por sí mismos sino que sus acciones habrían mostrado la falta de control policial capaz de asegurar el orden público. A pesar de creer que sólo el placer de la violencia motivaba esos enfrentamientos entre niños y adolescentes en el contexto independentista, Zapiola acusa una cierta racionalidad lúdica y bélica en sus juegos tácticos en torno al Mapocho. De hecho, describe avances, cruces de río, retrocesos y escaramuzas al barrio de la Chimba que si bien incluían saqueos de casas, no habrían tenido en modo alguno, insiste, el robo como motivación. Los desmanes sólo parecían, dice Zapiola, “imitar la guerra en todos sus pormenores, y, más que todo, por el instinto de hacer daño, inherente a los niños”²³. Es decir, sobre el teatro de una guerra, la de la independencia, Santiago era el escenario de otra, lúdica, infantil y callejera donde niños y adolescentes hacían la mímica espectacular de esa guerra. Así, tomaban forma enfrentamientos ajenos a la lógica histórica que ordenaría todos los relatos del periodo. Esa violencia, copia de la que nutre la épica nacional y residuo de la sintaxis patriótica del relato histórico nacional, competería a reportes policiales, políticas sanitarias, dispositivos de orden público y educación, anecdóticos personales, como el suyo. Sus protagonistas, insiste Zapiola, eran niños²⁴. Pero, además, los desmanes no surgieron con la coyuntura independentista sino que venían de la colonia, pasaban por la *Patria Vieja*, crecían bajo la Reconquista y entraban al Chile independiente a pesar del esfuerzo hecho por O’Higgins para controlarlos. Al afirmar que sólo desde 1830 hubo seguridad individual y orden social, Zapiola sugiere que ni siquiera el cuadro represivo de la Reconquista logró controlar esos segmentos de la población. Tal cosa sólo habría sido posible bajo el orden nacional independiente y, sobre todo, a partir de la consolidación del Estado portaliano.

Por sobre la intensa represión de 1829 estudiada, no hace mucho por Brian Loveman y Elizabeth Lira, entre otros, el régimen portaliano habría forjado la civilidad chilena, aplastado esos focos disruptivos y consolidado, finalmente, el Estado²⁵. La “relativa estabilidad” de esa paz de cuarenta años habría llegado

²² José Zapiola, *Recuerdos de treinta años*, op. cit., pág. 113.

²³ *Ibid.*, pág. 112.

²⁴ Si bien el esfuerzo memorioso de Zapiola se ordena en torno a fragmentos, imágenes, comentarios dispersos, hay una centralidad que regula su escritura. Según señala Gonzalo Portales, “[e]l ideal epistémico volteriano de pensar una *historia universal* aspira no sólo a prescindir de la concepción de la historia como el efecto de la providencia divina (*providentia Dei*), sino que busca también una perspectiva ‘científica’ que permita ir más allá de la antigua historia de los pueblos. Se trata de una historiografía que busca identificar –en medio de la diversidad de lo que deviene– un acontecimiento rector, unificador de los diferentes sucesos parciales que afectan a los pueblos y naciones, es decir, de identificar hechos que puedan ser atribuidos a la humanidad como tal”, *Políticas de la alteridad*, Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2001, págs. 26-7. Esa centralidad de tono universal la da el protagonismo del Estado y cualquier suceso es ligado por Zapiola a su consolidación.

²⁵ Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido*. Santiago de Chile: LOM, 1999, pág. 57.

hasta 1871, entrado en crisis al final del decenio de José Joaquín Pérez y viviría su ocaso con Federico Errázuriz Zañartu²⁶. Es la referencia común a aquel periodo. En tal contexto, no es menor el hecho de que la nostalgia de Zapiola por esa paz social asome en sus escritos cuando empieza a experimentar su crisis. Si bien sus memorias comienzan a aparecer a inicios de los años de 1870, la edición definitiva de sus *Recuerdos*, precisa César Díaz, es de 1881²⁷. Así, el retrato que hace Zapiola de los desmanes previos a 1830 no remite tanto a sus protagonistas sino que subraya la incapacidad del Estado para intervenir y controlarlos. La posibilidad de explicarlos radicaría en la lógica hegemónica del periodo, la guerra de independencia, frente a la cual estos hechos son apenas su mímica infantil, lúdica y juvenil. El único protagonista de cualquier narrativa que aluda al periodo no es sino el Estado. Quienes participaban de los disturbios eran niños, el robo no era la motivación de los saqueos que llevaban a cabo al ingresar al barrio popular de la Chimba y se trataba, sobre todo, de una irrupción lúdica e infantil descontrolada que sólo buscaba hacer daño. Por lo mismo, si “ninguna medida se tomaba para reprimir a niños que en su mayor parte apenas tenían 12 años de edad”, concluye Zapiola, “¿qué podría hacerse cuando esos desórdenes eran ocasionados por hombres, y sobre todo por los mismos soldados de línea?”²⁸. La pregunta subraya, por una parte, los límites del Estado para asegurar la disciplina urbana y la seguridad individual y pública y, por otra, la identificación de una conducta infantil que no se habría reducido, sin embargo, a los niños.

El cuestionamiento de Zapiola a la capacidad policial del Estado para disciplinar un juego de niños haciendo daño por placer lo proyecta sobre otros momentos en los que habrían aparecido las guerras de piedras en la coyuntura independentista. Recuerda, en tal sentido, que “[e]n los últimos meses de 1816 tenían lugar tremendas refriegas entre los batallones Talavera y Valdivia”²⁹. Los Talaveras, guardia pretoriana del Chile de la Reconquista y pieza central del dispositivo represivo colonial, eran casi todos españoles. Por serlo, cargaban bayoneta al cinto cuando salían a la calle. No así el batallón Valdivia que, tan realista y monárquico como los Talaveras, estaba formado casi exclusivamente por chilenos del sur y, por ende, no podían portar armas fuera de la formación militar. Las rencillas entre ambos eran inevitables y, de hecho, daban paso a enfrentamientos callejeros. Cada vez que hubo choques, recuerda Zapiola, los peninsulares echaron mano a sus bayonetas y “los valdivianos acudieron a la piedra, que, como chilenos, manejaban con ventaja”³⁰. Hubo circunstancias

²⁶ José del Pozo, *Historia de América Latina y del Caribe, 1825-2001*, Santiago de Chile: LOM, 2001, págs. 52-3; Julio César Jobet, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1951, pág. 29.

²⁷ César Díaz-Cid, “El sujeto adánico dislocado: los *Recuerdos de treinta años, 1810-1840* de José Zapiola”, *Revista chilena de literatura* 61 (2002), pág. 191.

²⁸ José Zapiola, *Recuerdos de treinta años*, op. cit., pág. 113.

²⁹ *Ibid.*, pág. 114.

³⁰ *Ibid.*, pág. 114.

que agravaron más la situación. A los pies del cerro San Cristóbal, dice Zapiola, había una chingana "de gran capacidad, a donde los días de fiesta acudía el pueblo, atraído por las buenas aceitunas y su indispensable compañera, la chicha"³¹. Allí "se encontraban en esos días los soldados de ambos batallones, que, al retirarse, armaban la refriega"³². Desatado el enfrentamiento, cada bando esgrimía sus armas sumando, en el proceso, una multitud embriagada de chicha y violencia. Entonces, con las primeras piedras, "[e]l pueblo, como era natural, se unía al Batallón Valdivia"³³. De este modo y en tales circunstancias, Zapiola observa una alianza *natural* entre masa barrial santiaguina y tropas, la que habría sido estimulada por el alcohol y sellada por la violencia en un sitio de diversión popular.

Estos estallidos y la alianza en terreno que surgía entre las tropas valdivianas y chilotas y la barriada capitalina, aparentemente al margen de toda lógica, son vistos por Zapiola como un alineamiento natural que da paso a una tercera escena en sus recuerdos. En 1819, Chile había declarado su independencia el año previo y las tropas del Ejército libertador se preparaban para invadir, el año siguiente, 1820, el Virreinato del Perú. En este contexto y durante el año 1819, Santiago habría sido el escenario de enfrentamientos violentos entre el 7º y el 8º batallón argentinos del Ejército de los Andes. El 8º batallón, dice Zapiola, "había sido formado en su mayor parte en Buenos Aires, y el resto en San Juan y Mendoza. En su totalidad se componía de negros africanos y criollos de esas provincias"³⁴. El 7º batallón, formado por criollos, acusaba al 8º de haber causado su repliegue en Maipú y le gritaba a sus integrantes, asegura Zapiola, "con pronunciación africana: *ipoyelulo!* (pollerudos), comparándolos con las mujeres"³⁵. Esta vez eran los soldados negros los que lograban protagonismo desplegando un espíritu callejero de combate que los llevaba a recurrir a las piedras³⁶. Iniciada la batahola, el pueblo de Santiago se unía sin discriminar entre los bandos en conflicto, "dejándose dirigir por ambos combatientes en sentido contrario"³⁷. Las barriadas, a diferencia de los choques previos que permitían alianzas *naturales*, se plegaban ahora sin alineamiento preciso. No

³¹ *Ibid.*, pág. 114.

³² *Ibid.*, pág. 114.

³³ *Ibid.*, pág. 114.

³⁴ *Ibid.*, pág. 114.

³⁵ *Ibid.*, pág. 115.

³⁶ El conflicto aludido por Zapiola remite a una historia entre ambos batallones que se remonta a Chacabuco. Entonces, según señala Joaquín Edwards Bello, "en el campo de batalla, dijo San Martín: ¡Pobres negros! Samuel Haigh, inglés, dijo que si los españoles no sacaron mayores ventajas en Cancha Rayada, fue porque el regimiento número ocho, de negros, detuvo a las dos primeras columnas atacantes", *La deschilenización de Chile*, Santiago de Chile: Aconcagua, 1977, pág. 86. La situación habría variado en Maipú y, aún así, Edwards Bello, siguiendo en esto a Bartolomé Mitre, asegura que fue "[l]a más reñida de la guerra de independencia, costó muchos hombres entre muertos y heridos pagando el mayor tributo los negros de Cuyo, de los cuales quedó más de la mitad en el campo. San Martín, en carta a Miller, reconoció el heroísmo de sus negros. La negra María Demetria Escalada, esclava de San Martín, le acompañó a Chile", *op. cit.*, pág. 86.

³⁷ José Zapiola, *Recuerdos de treinta años*, *op. cit.*, pág. 115.

habría existido, por lo tanto, el vínculo *natural* visto por Zapiola en la alianza entre barriada santiaguina y tropas sureñas durante los años de la Reconquista española. Ahora, entonces, en un incipiente orden nacional y frente a la trifulca entre el 7º y el 8º batallón, dice Zapiola, O'Higgins le ordenaba al batallón Nº 2 de guardias nacionales "dispersar a los combatientes"³⁸. Si Zapiola ingresó a ese cuerpo militar en 1818, al Nº 2 de guardias nacionales, a los 15 años de edad, la decisión o'higginista de dispersar los disturbios lo involucró directamente en la imposición del orden de la ciudad³⁹. Como niño había participado en las guerras de piedras de las que tiene una cicatriz en la frente para probarlo, como un joven recluta del batallón de guardias nacionales le habría correspondido poner orden entre cuerpos militares argentinos del Ejército de los Andes. No sólo las huellas de las refriegas de su infancia son legibles sobre su cuerpo sino que éste encarnaría la historia del ordenamiento de la ciudad bajo parámetros de disciplina nacional, ligado a la integración de su propio cuerpo en el dispositivo de orden público.

A estas alturas, parece claro que ni la mímica infantil y juvenil de la guerra ni las riñas entre soldados realistas que reproducían el choque entre peninsulares y criollos o las de tropas argentinas sofocadas por los guardias nacionales alteraban el orden político. Eran, reitera Zapiola, desórdenes, disrupciones sobre la ciudad que alteraban el orden público y hacen posible medir la eficacia del Estado para restaurarlo y generar seguridad individual. Como señalan Guillermo Palacios y Fabio Moraga, "la posibilidad de que durante las guerras de independencia estallaran rebeliones populares o indígenas sin el control de las elites nunca estuvo presente en la mentalidad de los criollos"⁴⁰. En consecuencia, lo que articula estos diversos episodios es el desempeño del Estado en la construcción de un discurso, agentes e iniciativas capaces de imponer el orden. Este orden carecería de signo político alguno y correspondería a un deseo insatisfecho que cruza la colonia y los primeros años de vida independiente, y sólo fue asegurado a partir de 1830. Zapiola participó en esas alteraciones del orden público como niño e intervino, más tarde, en las fuerzas empleadas por O'Higgins para restaurar la disciplina militar sobre la ciudad. De hecho, recuerda que esos sucesos desviaban fuerzas y energías en un contexto en el que "la guerra debía ser la atención preferente del Gobierno"⁴¹. Si algo lograron los esfuerzos de control entre los años finales de la Reconquista española y los primeros años de O'Higgins como Director Supremo, fue desplazar los enfrentamientos callejeros. Ya ha mencionado que los combates a pedrazos habían abandonado el centro, se habían desplazado a las riberas del río y habían ingresado al barrio de la Chimba. El orden sobre la ciudad habría ido de la mano de la fijación

³⁸ *Ibid.*, pág. 116.

³⁹ *Ibid.*, pág. 117.

⁴⁰ Guillermo Palacios y Fabio Moraga, *La independencia y el comienzo de los regímenes representativos*, Madrid: Editorial Síntesis, 2003, págs. 192-3.

⁴¹ José Zapiola, *Recuerdos de treinta años*, pág. 118.

de una frontera urbana que situó la periferia santiaguina desde el barrio de la Chimba hacia el poniente, en torno al río Mapocho. Los choques callejeros serían, entonces, entre santiaguinos y chimberos.

La proyección de los recuerdos de Zapiola en torno a la coyuntura independentista desde el último cuarto del siglo XIX sugiere tres presunciones que, luego del análisis hecho, tienden a ordenar su escritura. La primera asume que mientras las élites enfrentaban militarmente al colonialismo hispano y afirmaban su protagonismo en esa disputa hegemónica, el bajo pueblo santiaguino se entretenía agarrándose a piedrazos. La segunda, consecuencia de la anterior, insiste en que el pueblo o bajo pueblo estuvo al margen del proceso que zanjó la independencia y su irrupción no respondió a la lógica hegemónica ni resulta compatible con sus relatos. En tercer lugar, la primacía de las élites criollas en la sutura política de la independencia hace de lo popular un dispositivo que legitima el rol que habrían tenido esas élites en la factura nacional del orden colonial. Parece clara la extraordinaria continuidad entre colonialismo y postcolonialismo como lo ha planteado, teóricamente al menos, Roland Greene⁴². Bajo estas presunciones, el paso desde el Colonialismo Tardío a la Modernidad se define en esta visión a partir del orden y los espacios, nociones y protagonismos que habrían configurado lo popular. Ante una pregunta del colectivo de *Revueltas Lógicas*, Michel Foucault definió la *plebe* como "el constante y constantemente silenciado blanco de los aparatos de poder"⁴³. La afirmación de Foucault, de que no existe plebe sino condición plebeya, llevó a Joan Copjec a rechazar la noción de una existencia sin predicado, de un surplus de existencia inasible en la positividad de lo social⁴⁴. El rechazo de Copjec al carácter espectral de una figura política que no puede ser sustantivada sino que, apenas, referido a partir de su carga calificativa, no acepta un historicismo entendido como la reducción de la sociedad a su inhabitable red de relaciones de poder y de conocimiento⁴⁵. Esa movilidad, cuya red de relaciones se ordena en torno al Estado, permite la emergencia de agentes, presencias o figuras cuya única posibilidad de articulación vendría del Estado. Parece, al menos en esta primera mirada, la caracterización de una figura de lo popular esbozada por Zapiola en sus memorias.

⁴² Roland Greene, "Colonial Becomes Postcolonial". *MLQ* 65.3 (2004), págs. 424-5.

⁴³ Michel Foucault, "Powers and Strategies", *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Eds. Meaghan Morris and Paul Patton. Sydney: Feral Publications, 1967, pág. 52.

⁴⁴ Joan Copjec, *Read my Desire. Lacan Against the Historicists*. Cambridge: The MIT Press, 1994, pág. 4.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 6.

Creo que conocí a Edmund Wilson a comienzos de la primavera de 1946, después de que hubiese regresado de Moscú para terminar con mi trabajo en la Embajada británica de Washington. Había vivido en esta ciudad durante los años de la guerra, y mi amigo el compositor ruso Nicolás Nabokov que, como su primo Valdimir, era amigo de Wilson, pensó que a éste le podía gustar conocerme (yo había expresado mi profunda admiración por *El castillo de Axel* y *The Triple Thinkers*) para charlar de literatura rusa y de otros temas. Wilson se negó. Estaba convencido de que un funcionario británico no podía querer conocerle con otra intención que la de embarcarle en la maquinaria de propaganda británica. Él era un ferviente aislacionista: su anglofobia, bastante intensa siempre, se había incrementado debido a la convicción de que Inglaterra había conseguido arrastrar una vez más a los Estados Unidos a una guerra horrible y totalmente innecesaria, y no sentía el menor deseo de conocer a ningún representante de aquel país. Sin embargo, una vez que la guerra hubo terminado, decidió evidentemente que ya no corría peligro de que le engatusasen para participar en actividades probritánicas, y me invitó a comer con él en el Princeton Club de Nueva York.

Debo reconocer que su aspecto me dejó muy sorprendido. Ignoro qué aspecto había imaginado que debía tener un distinguido crítico literario, pero quien estaba ante mí era un tipo rechoncho, de cara roja y barrigudo, no muy distinto en su apariencia al Presidente Hoover; sin embargo, en cuanto empezó a hablar, antes casi de que nos hubiésemos sentado, me olvidé de todo excepto de su conversación. Hablaba con voz extrañamente ahogada, haciendo pausas entre frase y frase, como si dentro de él las ideas se diesen de codazos, cerrándose el paso unas a otras en su lucha por salir a la luz, lo que hacían en forma de pequeñas explosiones de *staccato*, entremezcladas con pasajes en *legato* durante los cuales se expresaba con suavidad, en voz baja. Charló de un modo animado e imaginativo de los escritores americanos de su generación, de Dante y de lo que para él había significado el poeta ruso Pushkin. Describió su visita a la Unión Soviética, creo que a mediados de los años treinta, y el pésimo efecto que le produjo, ya que, como otros muchos miembros de la *intelligentsia* americana, en un tiempo había tendido a idealizar el régimen comunista. El punto culminante de la visita fue su encuentro con el príncipe D. S. Mirsky. Mirsky era un brillante y original emigrado, autor de obras en inglés sobre literatura rusa, que se convirtió al marxismo en Inglaterra; a su vuelta a Rusia, no tardó en publicar un libro en el que atacaba a escritores e intelectuales británicos, algunos de los cuales habían sido amigos suyos. Wilson lo encontró en Moscú en un estado de abatimiento y miseria (pocos años más tarde lo detuvieron y enviaron a un campo de concentración, en el que finalmente desaparecería).

* *Revista de Occidente*, Nº 116, enero de 1991, págs. 79-93. Traducción de Alfredo Taberna.

La ruina de Mirsky, su patética situación, habían dejado una huella indeleble en Wilson, que se despachó amargamente acerca de su pasajera pasión política. Habló luego sobre literatura rusa en general, y sobre Chejov y Gogol en particular, como nunca he oído hablar a nadie a propósito de un tema literario. Me sentía completamente fascinado; era para mí un honor conocer a este hombre de tan extraordinario talento e integridad moral. Nos hicimos amigos. No volví a los Estados Unidos hasta 1949, cuando fui a dar clases a Harvard, y entonces pasé una noche con Wilson en Wellfleet, donde vivía con su mujer Elena. En posteriores visitas, ya por los años cincuenta, volví varias veces a verlos.

En 1954 Wilson vino a Inglaterra y me telefoneó, casi desde el mismo aeropuerto, para decirme que quería visitar Oxford y quedarse conmigo unos días. Puesto que por entonces yo no estaba casado, vivía en All Souls College. Wilson, en efecto, se alojó dos noches en una habitación del colegio no demasiado acogedora (creo que la describe con característica acritud en una de sus cartas). Estaba de un humor espléndidamente anglófobo. La primera mañana, antes de comer, salimos a dar una vuelta para echar un vistazo a las escuelas. Cuando pasamos por Christ Church miró el decrepito edificio de la biblioteca (cuya fachada aún no había sido reconstruida, lo que se haría más tarde con la ayuda de la Fundación Rockefeller) y dijo: "Ay, la mayoría d estos edificios se ven en muy mal estado: prácticamente se están viniendo abajo". Parecía encantado. "Y creo que lo mismo ocurre con buena parte de Inglaterra", prosiguió. "Seguramente su país se lo merece un poco".

Luego se lanzó a un demoledor ataque contra la vida académica y los universitarios en general, asesinos de cuanto de vivo y real había en la literatura y el arte de todas las épocas. Le pregunté si en la universidad no había personas que le gustasen, o a quienes admirase. Respondió que efectivamente existían unas pocas: una de ellas era Christian Gauss, profesor suyo en Princeton y que ahora vivía retirado en Escocia. (Wilson había ido a verle durante una visita a Inglaterra en 1945, visita que diera origen a las páginas dedicadas a este país en *Europe without Baedeker*). Aparte de ellos dos, de momento no podía acordarse de ningún otro.

La diatriba continuó (yo ignoraba si obedecía a un estado de ánimo pasajero, provocado por Oxford, o a una actitud permanente): a nadie podría desear peor suerte que trabajar en la universidad, especialmente si el trabajo estaba relacionado con los estudios literarios; había oído que Archibald MacLeish estaba pensando en obtener —o que ya había obtenido— un puesto de profesor en alguna parte, ¿en Harvard, tal vez? Era una suerte que aquel asno se merecía (al leer la feroz parodia de Wilson "The Omelette of A. MacLeish" ya me había dado cuenta de que este poeta no figuraba entre sus favoritos). Y qué decir del ridículo Ted Spencer, también de Harvard, que tanto interés había mostrado en conocerlo, y que había muerto antes de conseguir entablar relación con él; o del protegido de Spencer, Harry Levin, un hombre listo, muy leído, con cosas interesantes que decir, y que hubiera podido llegar a algo de no haber escogido hacer carrera en Harvard, donde se había convertido en un maestrillo pedante, enterrado bajo

una masa de detalles insignificantes, aburridísimo, que, con toda su aparente brillantez, cuanto tocaba lo reducía a polvo. "Pero no puedo explicarlo", dijo: "Hablé con él de Howells. No cree que Howells sea bueno". Siguió diciéndome que, a pesar de todo esto, Harry Levin no era mal tipo; podía ser muy perspicaz e interesante, aunque su opinión acerca de Howell resultase ridícula. Como tenía la impresión de que ambos eran amigos (en realidad estoy seguro de ello) me sorprendieron estos comentarios sobre Levin, a quien yo admiraba, y cuyo ensayo sobre Stendhal me parecía un trabajo muy notable. Pero Wilson no cejaba en sus ataques. Su siguiente blanco fue Perry Miller; después le tocó el turno a C. S. Lewis. Y siguió hablando, siempre con idéntica ferocidad. Quizás esta era la forma en que Tennyson hablaba de Churton Collins. No veía razón para pensar que Wilson se refiriese a mí en otro tono; evidentemente aquello formaba parte de él, y a mí me gustaba tal como era.

Me preguntó si tendría que coincidir con otros profesores en el almuerzo o en la cena. En lo tocante al almuerzo alivié sus temores diciéndole que los invitados serían Stephen Spender y otro escritor (no puedo recordar de quién se trataba). En cambio, si por la noche, como había sugerido, deseaba cenar en All Souls, era fácil que coincidiese con algunos profesores. ¿Preferiría cenar en un restaurante? No, contestó, quería sondear los abismos de la vieja, decadente, conservadora vida académica inglesa precisamente en el momento en que ésta sufría las ansias de la muerte. Recuerdo sus palabras exactas: "Ya no puede faltar mucho", dijo en un tono siniestro, "creo que todos estamos al borde de la muerte". Lejos de pedir que desarrollase este punto, traté de desviarle hacia otros temas. Fue inútil. Me dijo que en Inglaterra —en Londres— los escritores y sus adláteres formaban pequeñas camarillas empeñadas en ignorarse unas a otras. No existía una auténtica vida literaria; Evelyn Waugh nunca se quedaría en una habitación donde estuviese Peter Quennell, un hombre de letras perfectamente respetable; los dos habían hablado muy mal de Cyril Connolly; Auden estaba reducido al ostracismo; nadie tenía una palabra amable con MacNeice o Angus Wilson, y así sucesivamente. La mayor parte de todo aquello me parecía erróneo y absurdo. Con el fin de hacerle abandonar el tema le pregunté —con poco acierto, como puede verse— por su última visita a Inglaterra. Pero para entonces era ya la hora del almuerzo. Wilson pareció disfrutar con la compañía, atacó a los escritores de la *Partisan Review*, dijo que Philip Rahv tenía bastante talento, aunque, igual que todos los demás, ponía la literatura al servicio de intereses políticos, y elogió a V. S. Pritchett como uno de los pocos críticos que pensaban con libertad y tenían algo que decir.

Después de la comida recordó la pregunta que le había hecho antes y me contó lo ocurrido durante su última visita a Londres. Había llegado como una especie de corresponsal de guerra, y los del Ministerio de Información británico lo habían puesto bajo la tutela del conocido editor Hamish Hamilton, que por entonces trabajaba para ellos y que era medio americano. Hamilton había organizado una reunión con miembros eminentes del *establishment* literario británico. Según Wilson, en aquella reunión vio, entre otros, a T. S. Eliot.

A uno o dos de los hermanos Sitwell, a Cyril Connolly, a Siegfried Sassoon, a Harold Nicolson, a Peter Quennell y, creo recordar, a Rosamond Lehmann. No le apetecía hablar con ninguno de ellos. "T. S. Eliot", me comentó, "es un poeta de talento, pero en algún rincón de su interior se esconde un canalla. Cuando me lo encuentro, lo que no ocurre a menudo, no puedo soportarlo. No siento ningún deseo de estar con él, aunque parte de su poesía me parece maravillosa; me repele, pero es poesía". Se desentendió de los Sitwell, que a su juicio carecían del menor interés. La única persona de la reunión con la que se sintió capaz de conversar fue Compton Mackenzie: ambos intercambiaron historias sobre la vida antes y en el transcurso de la primera guerra mundial, y Wilson encontró el aspecto, los modales y la conversación del viejo bucanero notablemente atractivos.

Poco a poco me iba dando cuenta de que en cierto sentido Wilson pertenecía a una generación anterior a la de la *intelligentsia* inglesa de la época, de que la clase de gente que prefería eran los eduardianos: escritores de raza, enteramente masculinos, con personalidades enérgicas, aunque a veces un poco rudos e incluso con cierto grado de filisteísmo. En una ocasión Desmond McCarthy nos había descrito a David Cecil y a mí una típica cena de la que fue testigo, algunos años antes de la primera guerra mundial, en el club de Londres (el Reform, o puede que fuera el Travellers). Entre los asistentes figuraban Rudyard Kipling, H. G. Wells, Max Beerbohm, Hilaire Belloc, G. K. Chesterton, Arnold Bennett y Bernard Shaw, así como Henry James y el joven Hugh Walpole. Allí no se habló para nada de literatura, ni de arte, ni de la amistad, ni de la naturaleza, ni de moral, ni de relaciones personales, ni del final de la vida —la clase de cosas que se discutían en Bloomsbury. Ni pizca de nada que rozara ligeramente lo estético; la conversación, muy cordial, giró en torno a derechos de autor, editores, aventuras amorosas, sucesos absurdos, escándalos de sociedad y anécdotas de famosos, todo ello acompañado de risotadas, retruécanos, ripios humorísticos, gran despliegue de bromas mutuas, chistes sobre el dinero, las mujeres, los extranjeros y un notable trasiego de bebidas alcohólicas. El ambiente era el propio de un club de amigos varones, joviales, vigorosos, y a ratos más bien vulgares. Eran los autores más conocidos del momento, los "ciegos guías de ciegos" que tanta desaprobación y disgusto provocaban en Bloomsbury. A mí me parecía que Edmund Wilson, con su infalible sentido de la calidad y sus preocupaciones morales, mostraba una fuerte afinidad con aquellos maestros. No creo que hubiera disfrutado mucho tomando el té con Mrs. Woolf o pasando una velada con Lytton Strachey.

De ahí que la reunión literaria de Londres no le hiciera ninguna gracia y que, tras unas cuantas palabras superficiales con E. M. Forster a propósito de Jane Austen, le comunicara a Hamish Hamilton que quería marcharse lo antes posible. Después de su charla con Compton Mackenzie se retiró rápidamente, decepcionando, según me contó Hamilton, a algunos de los presentes. Todo lo que Wilson quería era ir a Escocia para visitar a su mentor, Kemp Smith. Hamish Hamilton, que probablemente nunca había oído hablar de este estudioso

kantiano, hizo cuanto estuvo en su mano por arreglar el viaje. Wilson consiguió su propósito: me contó que lo había pasado muy bien con Smith, charlando agradablemente de los viejos tiempos y discutiendo sobre el descenso de nivel que observaban en el mundo académico europeo. Luego volvió a Londres, donde, en la misma estación, se encontró de nuevo con el atento e infatigable Hamilton, que intentó persuadirle para que se fuese a su hotel en taxi. Era de noche. Wilson estaba convencido de que Hamilton se mostraba tan ansioso para evitar que viese el enorme número de prostitutas que, según le habían contado, se paseaban por las calles de Londres. Hizo lo que pudo por escapar de Hamilton, hacia quien ya había concebido una de sus violentas, irracionales antipatías (en aquella época totalmente correspondida por aquel, que en una ocasión posterior me diría que Wilson era una de las personas más antipáticas que jamás hubiese conocido). Wilson se montó en un taxi, pero, poniendo a Dios por testigo, lo dejó cinco minutos más tarde y echó a andar por las calles, sobre todo por Park Lane, y vio a las prostitutas, con la impresión de que había burlado a los funcionarios que le habían puesto de escolta, en una actuación propia casi, según él, de la policía secreta rusa.

Traté de convencerle de que todo lo que Hamilton había intentado hacer era desplegar en su honor el tipo de deferencias que las instituciones culturales pensaban le correspondían. Wilson no quiso atender a razones: estaba convencido de que en Londres habían querido tenerle bajo control, para impedir que se encontrase con gente poco adecuada a la que de hecho le hubiera gustado ver. Este convencimiento de que en Inglaterra existía una conspiración generalizada, al estilo soviético, para impedirle ver a la gente no apropiada llegó a obsesionarle, y más tarde, en Oxford, aún aparecía en la superficie. Le pregunté si le habían disgustado todas las personas del ambiente literario con las que se había encontrado en Londres. "No", me contestó, "Evelyn Waugh y Cyril Connolly fueron los que más me gustaron". ¿Por qué? "Me parecieron tan malignos". Quizá esto remitía a encuentros posteriores, pues no sé si Evelyn Waugh, que le recordaba los sinceros sentimientos humanos propios de los norteamericanos con quienes él se sentía a sus anchas. Lo que le irritaba era el esteticismo, los remilgos, la altanería, el espíritu de camarilla, las voces agudas, aflautadas, la sangre de horchata, la preocupación por las emociones propias en la vida y en la literatura: todo lo que él, lo mismo que D. H. Lawrence, atribuía a Bloomsbury. Pensaba que la vida literaria inglesa estaba completamente infectada por aquella plaga. Ignoro qué hubiera dicho de J. B. Priestley —aunque, ahora que lo pienso, tal vez quedase por debajo de su ángulo de visión. No podía soportar acordarse de los Huxley, igual daba Aldous que Julian.

Se hizo de noche, y llegó la hora de la cena en el Common Room de All Souls. Wilson me tenía a mí a un lado, y al otro al comensal de más edad, el historiador A. L. Rowse. Apenas se dirigió a Rowse, aunque éste sí trató de hablar con él. Wilson se volvía hacia mí y se ponía a conversar de nuestros amigos comunes de los Estados Unidos: el magistrado Felix Frankfurter y su mujer, Nicolás Nabokov y las suyas, el autor teatral Sam Behrman, Mary McCarthy

(con la que Wilson había estado casado), Conrad Aiken, Arthur Schlesinger y otros. Luego, con desgana, se giraba hacia el otro lado, dignándose a acceder a que Rowse le interpelara y respondiendo con monosílabos. Después del café, cuando volvimos a mis habitaciones, se quejó de que durante la cena Rowse le hubiera inundado con un torrente de propaganda británica nacionalista; no había venido a Oxford para convertirse en víctima de chovinistas de la cultura. Creo que posteriormente, cuando Rowse fue a verle a Estados Unidos, se llevaron un poco mejor; pero en esta ocasión Wilson estaba de un humor pésimo, y no quería cambiarlo.

Me dijo que había comprendido por qué los criados de All Souls retiraban los platos tan rápidamente, sin darle casi tiempo a terminar ninguno —como si se tratase del festín del Barmécida¹, comentó—; la razón era que tenían una gran conciencia de clase, aborrecían a sus amos, querían servirlos de la manera más descortés posible y desaparecer cuanto antes de su odiada presencia. Se había dado cuenta de que la conciencia de clase estaba muy extendida en aquella vieja institución. No se lo discutí. Creo que era inútil tratar de convencerlo, en este y en la mayoría de los casos. Lo que decía era, por supuesto, un característico y estupendo disparate. La mayoría de los *scouts* (sirvientes) de Oxford se contaban con seguridad entonces —y tal vez se siguen contando— entre los más conservadores habitantes del lugar: eran portadores conscientes de las tradiciones de los colegios, servidores a la vieja usanza que, en su mayor parte —hablo de aquella época, naturalmente—, rehusaban sindicarse por entender que hacerlo hubiese supuesto un insulto a su posición y a su especialísimo cometido, tal como ellos los concebían. Los criados de All Souls respondían a este modelo casi a extremos de caricatura.

Estaba claro que aquel día —como otros muchos— Wilson vivía en un mundo hecho de rabia y fantasía, especialmente frente a todo lo británico, y aunque yo le apreciaba mucho, le guardé profunda admiración y respeto hasta el día de su muerte y estuve siempre profundamente orgulloso de la amistad que nos unía, sabía que era inútil discutir con él mientras tuviese la presa entre los dientes. Esto es lo que ocurrió durante su estancia conmigo en Oxford. Después de la cena había invitado a mi colega David Cecil, a la novelista Iris Murdoch con su marido, el crítico John Bayley, y al filósofo Stuart Hampshire para que conocieran a Wilson. No fue una velada agradable. Wilson la tomó con todos. Confundió a Bayley con el crítico Humphrey House (con quien podría haberse llevado bien) y luego prácticamente lo ignoró, igual que hizo con los demás. Hundido en un estado de absoluta apatía, respondía con monosílabos, mascullaba palabras en voz baja, bebía gran cantidad de whisky y miraba a todos con ojos cargados de odio. Aunque Iris, que es la amabilidad y cortesía en persona, se esforzó porque las cosas funcionasen, puso cuanto estuvo de su parte, el viejo oso permaneció en su guarida, lanzando miradas tétricas de vez en cuando y tratando de ahogar

¹ Miembro de una poderosa familia de Bagdad que en un cuento de *Las mil y una noches* ofrece a un mendigo un banquete compuesto de platos imaginarios (N. del T).

su aburrimiento en alcohol. La velada terminó pronto. En cuanto nos quedamos solos, Wilson rompió a despotricar contra aquellas insustanciales criaturas: aristócratas inútiles que picoteaban en la literatura; catedráticos cortados todos por el mismo patrón, y que parecían monjes sin gota de sangre en las venas. ¿Por qué no podía haber invitado a alguna de las pocas personas del mundo académico que tenían agallas, como A. J. P. Taylor, a quien quería conocer, pues le gustaba el extremismo de sus polémicas? Le dije que conocía y apreciaba a Taylor, pese a cierta ligera *froidueur* motivada por el tono algo despectivo de su reseña a un librito que yo acababa de publicar, pero que estaría encantado de conseguir un encuentro entre ellos: y así lo hice al día siguiente.

Taylor se mostró muy afable con los dos. Más tarde Wilson me contó que había disfrutado considerablemente cuando fue a visitarlo a sus habitaciones del Magdalen College. Pero luego Taylor se lo había llevado a una conferencia de tema bizantino que daba Steven Raunciman, y allí se murió de aburrimiento; de nuevo le tocaba oír el ultrarrefinado, y para él harto deprimente, acento de Bloomsbury, las agudas y aflautadas vocecillas que tan insoportables le resultaban (ignoro cuántas de estas voces había escuchado realmente en su vida). Asimismo le procuré un encuentro con el historiador judío Cecil Roth, pues en aquella época Wilson mostraba un creciente interés por la historia judía —esto fue no mucho antes de que escribiese su libro sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Esa visita también fue un éxito, sobre todo porque le había advertido de que Roth —aunque muy docto y bueno en lo suyo— era una especie de anticuario pelmazo; bastaron aquellas palabras levemente despectivas para que a Wilson le cayese bien. Refunfuñó algo sobre el modo en que cierta gente —yo mismo— le mantenía alejado de las personas que admiraba poniéndolas por alguna razón en la lista negra: más fantasía, más asomos de paranoia. En cuanto llegaba a una hipótesis de tipo psicológico o sociológico se aferraba a ella porfiadamente, con una especie de gozosa, deliberada perversidad que desafiaba cualquier evidencia. Me dijo que, aparte de su viejo amigo Sylvester Gates, a quien había conocido en Harvard muchos años atrás, las únicas personas con las que realmente había estado a gusto en Inglaterra eran Connolly (por las malignidades que decía, repitió), Taylor, Roth y Angus Wilson. Los demás le resultaban repelentes. “¿Y Compton Mackenzie? ¿Y Kemp Smith?”. Sí, por supuesto, estos también, pero nadie más. El personaje más odioso de Inglaterra era para él Winston Churchill, a quien comparaba con el clásico periodista de baja estofa norteamericano. De no ser por Sylvester Gates y por mí, no hubiese venido a Inglaterra. ¿Todavía alojaba Oxford a un ridículo y engreído profesor llamado Maurice Bowra, a quien había conocido con Gates y que, a pesar de todo lo que sabía de lenguas, no había entendido una palabra de literatura? Le encantaba la literatura, eso era evidente; lástima que no tuviese nada interesante que decir de ella. Creía saber que era amigo mío, ¿cómo era posible? Su conversación resultaba banal y hueca en grado sumo, una simple sucesión de chillidos. No podía entender que se dijera que escritores como Cyril Connolly y Evelyn Waugh estaban en deuda con ese filisteo pomposo: ellos al menos tenían talento, Bowra era un

John Bull de caricatura. Y continuó con su diatriba. A estas alturas había bebido mucho, y sus ojos estaban casi cerrados. No sin dificultad, me las arreglé para llevarle a su dormitorio.

Al día siguiente estaba sereno y encantador. Hablamos de escritores rusos, de su vida en Talcottville, que me urgía a visitar con él, de los tiempos verbales del hebreo y las estructuras del húngaro (lengua que tenía intención de aprender), de su intensa admiración por el poeta W. H. Auden, de la interesante posición del *New Yorker* en la vida cultural de los Estados Unidos, de la actitud monstruosamente paternalista de los europeos –no sólo por parte de los ingleses, a quienes despreciaba, sino también de franceses e italianos– hacia la cultura norteamericana, hacia poetas tan grandes como Walt Whitman o escritores en prosa como Herman Melville o Henry James: se reconocía su valor, pero –al menos a él así se lo parecía– siempre había que explicar el hecho de que fuesen norteamericanos, o disculparlos por ello. Estados Unidos les daría una lección. Allí estaba surgiendo una nueva generación de jóvenes tecnólogos e ingenieros, seguros de sí mismos, con talento e ideas claras, un ejército de hombres vestidos con ropas de trabajo (recuerdo esta curiosa descripción), inventores de nuevos y magníficos artilugios: hombres que estaban construyendo una civilización distinta, saludable, eminentemente práctica, que respondería a nuevas necesidades humanas y abriría perspectivas de un impensado y maravilloso bienestar, como una alternativa a la decadencia, la autosuficiencia y la miseria de la cultura europea. A pesar de todo, estas *boutades* tuyas eran menos violentas que la víspera, y también menos frecuentes. Estaba de buen humor, más tranquilo, incluso relajado. Explicó que la literatura y los escritores eran su vida –como siempre lo habían sido–; que la música² e incluso la pintura, aun siendo también importantes, significaban menos para él; Malraux, en cambio, era capaz de escribir cosas espléndidas sobre escultura. Nada había contribuido tanto a formar sus ideas sobre la vida y el arte –sobre las cosas que le parecían importantes, la política y todo lo demás– como los grandes maestros rusos. Al principio Pushkin le emocionaba más que Shakespeare, aunque no más que Dante; qué sarta de lamentables estupideces había escrito Orwell a propósito de Tolstoi y Lear. Luego dijo que su aversión por lo inglés había aumentado por culpa de aquellos ridículos individuos con los que se había encontrado en Londres y en Oxford. ¿Conocía a su amigo Jason Epstein? Él mismo creía ser bastante misántropo, pero Epstein le dejaba en mantillas; su aborrecimiento de la humanidad no tenía límite. Le gustaba Epstein, y también este rasgo suyo.

Después de esto se fue. No puede decirse que su visita resultara un éxito. Y sin embargo, volvió a Oxford, en compañía de su mujer Elena, para pasar un par de días conmigo y con mi esposa –para entonces vivíamos en nuestra propia casa. Me cuidé mucho de montar ninguna reunión con profesores, por

² Una vez le pregunté, no recuerdo con qué motivo, si le gustaba Wagner. “Sí, sí”, creo que respondió, “sí que me gustaba cuando era mucho más joven, pero no es el tipo de cosa que pueda escuchar ahora”.

más que éstos lo admirasen y desearan estar con él. Prefería que se viesen en Boston, o en Londres, o en Nueva York.

Wilson fue, a mi juicio, un gran crítico y un noble y conmovedor ser humano. Lo quise y lo respeté, y siempre deseé que me tuviera en buen concepto. Me sentí muy emocionado cuando, poco antes de su muerte, me hizo grabar con un diamante un versículo de la Biblia en una ventana de su casa de Walfleet, privilegio reservado a los amigos. Era un versículo de Isaías³, con quien, insistió, yo tenía obviamente que identificarme: otra fantasía imposible de erradicar, igual que su obstinación en que había escrito sobre Tolstoi como lo había hecho por la sola razón de que yo también era un zorro que quería convertirse en erizo y a veces incluso creía serlo. Nada de lo que dijera para rebatir esta opinión absurda hacía mella en él. Estaba convencido de que, "como todos los judíos", yo buscaba la unidad, un mundo metafísico integrado y orgánico: en realidad, creo que se trataba de todo lo contrario. Era presa de desatadas fantasías, de conjeturas absurdas, de odios y amores irracionales. El hecho de que mis propios prejuicios coincidiesen en buena parte con los suyos facilitaba, por supuesto, que sintiese por él tanta simpatía y afecto. Tal vez fuese esto, más que cualquier otra cosa, lo que nos unía.

Sus juicios resultaban a menudo volubles, y era víctima de ilusiones engañosas, pero poseía también una integridad y una humanidad absolutas. Cuando se salía por la tangente era imposible saber dónde iría a parar. Su crítica para el *New Yorker* del *Doctor Zhivago* de Pasternak fue la mejor y más perspicaz de las publicadas en cualquier idioma; pero sus especulaciones, en un artículo posterior, sobre el significado de varios nombres y símbolos de la novela resultaron totalmente disparatadas. Se las arreglaba para combinar una gran penetración y una profunda sensibilidad frente a culturas que le eran ajenas con turbulentos prejuicios, animadversiones y sus buenas dosis de puros disparates. A veces erró totalmente en el blanco; aún así, la mayoría de sus condenas resultaron merecidas. Fue el último de los grandes críticos en la tradición de Saint-Beuve, Belinsky y Matthew Arnold: la meta de su trabajo fue el estudio de la literatura dentro de un marco social y cultural más amplio —un marco que incluía una visión penetrante, directa y esclarecedora de la individualidad, los objetivos y los orígenes personales y sociales del autor, su ambiente moral, intelectual y político y la naturaleza de su concepción del mundo. El escritor, la obra y el complejo engarce entre ambos eran para él conjuntos interrelacionados e integrados. Durante aquella visita me dijo que la tendencia moderna a un saber exclusivamente literario, a un desdén con frecuencia deliberado respecto a la textura de la vida de los escritores y de la sociedad no le producía ningún contento. Yo estaba fervorosamente de acuerdo. El arte era algo resplandeciente, sí, pero no brillaba sólo con luz propia. Hoy Wilson nos ha dejado, y nadie podría reemplazarlo.

³ En inglés, Isaiah.

LA CAÍDA:
A CINCUENTA AÑOS DE SU PUBLICACIÓN

Marco Antonio Campos

“De todas las obras de Camus, es sobre la concepción y las fuentes de *La chute* que se sabe menos, cuando constituye sin duda la más penetrante, la más personal de sus obras de creación y asimismo la clave de sus años más sombríos”, a pesar de las clarificaciones del propio Camus sobre el libro que se encontrarían póstumamente en sus *Cahiers*, escribió en 1978 Herbert R. Lottman al principio del capítulo 42 de su magnífico libro biográfico-literario *Albert Camus*.

Se sabe que la narración estaba pensada para formar parte de *El exilio y el reino*; acabó tomando su propio rumbo. Si seguimos a Roger Quilliot en las notas de la edición de la Pléiade, veremos que, para llegar al título definitivo, tuvo Camus dudas y vacilaciones. Los siguientes fueron, hasta donde sabemos, en los que pensó: *El juicio final* (se encuentra en la primera versión), el lermontoviano *Un héroe de nuestro tiempo* (de acuerdo a lo que declaró a *Le Monde* tres meses después de la publicación), *Un puritano de nuestro tiempo* (se halla anotado en su Diario de 1954), *El orden del día* (conforme al contrato firmado el 8 de febrero de 1956 con Gallimard) y *El grito* (el anuncio entonces del filme de Michelangelo Antonioni lo hizo desistir). El título final se lo acabó dando Roger Martin du Gard.

Muy probablemente los paisajes y el ambiente para la novela nacieron de un viaje a Holanda en el otoño de 1954. Tal vez podríamos pensar que la novela la empieza a concebir por ese entonces. Suponen los críticos que la inspiró *Memorias de un subterráneo*, de Dostoievski, uno de sus mayores dioses literarios desde joven. Ignoramos cuándo empezó a redactarla, pero se sabe, por Susanne Agnely, quien mecanografió el texto, que la escribía a base de fragmentos, que enmendó varias ocasiones algunos pasajes y que pegaba párrafos manuscritos en las hojas. Se entregó el mecanuscrito a la imprenta en febrero y la novela apareció en mayo en Gallimard. Desde su aparición fue un éxito fulgurante.

Es la única novela que no ocurre en su país natal. Si en Argelia para Camus hay un mundo de mar y sol, del grito del corazón y de la brasa ardiente del cuerpo de la mujer, Amsterdam, donde ocurre la novela, con sus canales concéntricos, dice Jean-Baptiste Clamence, el narrador dentro de la narración, es una representación del infierno dantesco. Todo lo opuesto a la claridad meridional. Una cosa es la ciudad pintoresca, la ciudad que se ve desde fuera, y otra la ciudad en negativo, que se vive por dentro, y que la representa mejor que nada el paseo de imágenes opresivas que le hace dar de noche Clamence a su acompañante silencioso, por el dique de Zuydersee, lejos de las casas de figura graciosa y de los barrios pintorescos. Confinarse en Amsterdam es una punición, o como dice Clamence al final del libro, una mortificación. Es vivir escindido entre el ermitaño y el profeta. Admirador de los pintores flamencos y holandeses (Clamence cuenta su historia a mediados de los cincuenta), señala que puede vivir en una ciudad como Amsterdam, porque los holandeses son

menos modernos que otros pueblos, tienen tiempo, viven del trabajo de las mujeres, ambos, hombres y mujeres, son muy burgueses, a él todo mundo en la calle lo llaman doctor o profesor, en fin, son, por bondad o modestia, respetuosos. Le gusta a Clamence ese país, "acuñado en un pequeño espacio de casas y de agua, cernido por la bruma, de tierras frías y con el mar humeante como una leña". Si al final de *La peste* nos enteraremos de que el narrador es el doctor Rieux, en los párrafos finales de *La caída* sabremos asimismo que su interlocutor, del que no se menciona nunca su nombre ni cuáles son sus rasgos físicos, es coincidentemente un abogado parisiense. Antes sólo teníamos los datos de que estaba de paso por Amsterdam y que era un hombre de buenos recursos económicos. En suma, un interlocutor que es menos un personaje que un *pretexto* para la confesión-acusación de Clamence, la cual busca ser una confesión-acusación en la que se reconozca el hombre de su época. "Aquel que habla en este libro ¿lleva a cabo su proceso o lleva a cabo el de su tiempo? ¿Es un caso particular o se trata del hombre de hoy? En cualquier caso, hay una única verdad en este juego de espejos que se observa: el dolor, y lo que él promete", escribe Camus en sus *Cahiers*. En el libro se hallan asimismo numerosos pero abstractos personajes incidentales.

El protagonista central, el único protagonista que en verdad se ve en las páginas, o mejor, *se oye*, es Jean-Baptiste Clamence, quien en algún momento deja ver que no es ése su verdadero nombre, o si se quiere, es un nombre adoptado para la nueva vida. Como regularmente hacía entre nosotros un gran ateo, José Revueltas, Albert Camus, otro gran ateo (o agnóstico según decía André Maurois desde 1963), escoge para su protagonista un nombre evangélico. El título tiene en la narración un sentido real y uno simbólico. El real, el cual cambia la vida de Clamence, es el salto súbito de la muchacha desde el Pont des Arts hacia las aguas del Sena, y a quien, por pereza, por cobardía o por horror, no auxilia; el otro, es que, menos que un profeta que a la hora del bautismo lleva a nacer a otros religiosamente para una nueva vida, el nuevo profeta, grita en el desierto de ciudades de escasa belleza la Buena Nueva del hombre que *ha caído* desde el cielo de las apariencias al mundo de la verdadera realidad. No es el indiferente o elemental, que tiene un solo rostro, aquel que dice exactamente lo que piensa, como Meursault, el héroe de *El extranjero*, ni aquel hombre que busca ser ponderado y justo, como el doctor Rieux de *La peste*, sino un hombre lúcidamente resentido y ferozmente complejo. Aun el mismo Clamence se juzga en su casa de Amsterdam como "un profeta vacío para tiempos mediocres, Elías sin Mesías, lleno de fiebre y de alcohol, la espalda pegada a esta puerta enmohecida, el dedo levantado hacia un cielo bajo, cubriendo de imprecaciones a unos hombres sin ley que no pueden soportar ningún juicio". Si en *El extranjero* el ritmo es equilibradamente pausado, si en *La peste* hay un mayor juego de ritmos, el de *La caída* es como una llamarada vertiginosa.

En París, Clamence era abogado de profesión y le apasionaba el teatro. En *la forma*, es decir, en la manera de llevar a cabo sus actividades, "en el juego de espejos", ambos, abogado y *actor*, *se igualan*. El abogado se la pasa en el escenario

de los tribunales y el actor en el escenario del teatro e interpretan papeles para el público. De manera natural en los dos conviven la mentira y el fingimiento. El buen abogado crea con inventiva la defensa de los otros en juzgados y tribunales para que tenga lugar en el mundo lo que es o supone que es la justicia, y el actor se simula para reconocerse en muchos personajes con el fin de que el público asistente se emocione y se simule reconociéndose en ellos. En ambos, actor y abogado, se mezclan en ocasiones de tal manera lo verdadero y lo falso, que el mismo Clamence confiesa en algún pasaje que no sabe bien distinguirlos en él mismo. Connor Cruise O'Brien, que en su libro no suele ser a veces muy complaciente con el escritor nacido en un barrio pobre de la ciudad de Argel, decía (*Camus*, Londres, 1970): "*La peste* es menos una novela que un sermón a manera de fábula", y en el capítulo final consideraba *La caída*, sin negar su condición de novela, como un *examen de conciencia*, lo que no me parece nada mal. Hombre de teatro, como dramaturgo y adaptador, como director y actor, a Camus lo traiciona de alguna manera en *La caída* su condición de dramaturgo. Con adaptaciones técnicas, el libro sería (lo ha sido en regulares o malas adaptaciones) un largo monólogo teatral, y como en todo monólogo de esta suerte, no exento de digresiones, paréntesis y contradicciones. No es el monólogo de un loco (Gogol), ni el monólogo de un hombre que cuenta la imposibilidad de comunicación de la pareja en el matrimonio (*Antes del desayuno*, de Eugene O'Neill); es el discurso de un hombre amargo y dolorosamente irónico que ha conocido la maldad del hombre y que ha visto en el fondo de su alma el mismo fango que tienen en su alma los demás y que la conciencia de haber caído lo deja con el corazón roto. Se da cuenta que a él, acostumbrado a vivir y a reinar figuradamente en las alturas, le es difícil ya discernir dónde empiezan o se confunden libertad y esclavitud, comprende que son espejismos éxito y fracaso, que entre la inocencia de la felicidad y la desdicha culpable hay una mínima cortina invisible, que una humillación no prevista nos puede hacer cambiar de una actitud noble a un anhelo de opresión, que los amigos resultan de pronto solapados y arteros enemigos, que la comunión es un disfraz vano de la soledad, y que las mujeres sólo han representado un objeto de placer y de conquista, de juego y de prestigio. No era difícil para él ejercer el arte de la seducción; el gusto por el teatro y la actividad del litigante le sirven como arma hábil para *actuar* con ellas. Clamence comprende en toda su dimensión que ya no es posible iluminarse artificialmente una bella efigie de sí mismo y que si nos vemos bien en el espejo encontraremos que nuestra sonrisa es doble y nuestra cara una máscara de carnaval.

Acostumbrado a defender con brillantez las nobles causas en los juzgados, Clamence termina dándose cuenta tardíamente de que los verdaderos jueces son los otros, sobre todo los que están cerca de él, y no los que aplican en su número e inciso las leyes de los códigos, y que ese juicio para él es irresistible, y más, insoportable. Abrumado, y por qué no decirlo, de alguna manera fracasado y vencido, decide cambiar de profesión y ejercer otra, hasta ese momento no reconocida en el mundo, la de juez-penitente, que consiste en volverse juez de los

otros para serlo también de sí mismo. El *yo* se va volviendo *nosotros* y el falso héroe de la novela son los falsos héroes de su época. Después de todo, como dice al final del monólogo, “el mayor de los tormentos es ser juzgado sin leyes”. Ni siquiera Cristo es inocente: en un pasaje evangélico (Mateo, II, 16-18), cuyas consecuencias psicológicas en el Hijo del Hombre pocos teólogos han reparado o se han atrevido a discutir a lo largo de los siglos: Clamence destaca la matanza de los inocentes. Cristo no podía ignorar que a los niños de Judea, que tenían dos años o menos, se los pasó a cuchillo a causa de Él, “mientras que sus padres lo llevaban a un lugar seguro”. Es algo que lo confrontaría día y noche, y no lo dejaría en paz ni en los sueños y lo haría sentir infinitamente culpable: miles de niños muertos a causa de Él... Es uno de los pasajes más entristecedores del libro.

Hay una irónica digresión en el libro, o si se quiere, una transposición lúdica, que representa al nuevo Clamence. Como se sabe, el célebre cuadro de Ernest Van Eyck “El cordero místico”, uno de los más altamente representativos de la tradición pictórica flamenca, se encuentra expuesto en la catedral de Gante. En los años treinta del siglo pasado alguien o algunos robaron una parte de él llamada “Los jueces íntegros”. En un guiño literario, Clamence dice a su interlocutor que él posee la parte robada. Clamence sabe que el cuadro tiene cosa de tres décadas sin ser hallado (no se ha hallado aún) y pueden hacerse a partir de la pérdida múltiples juegos artísticos. Con una sonrisa levemente acre, puede pensar al verlo a cualquier hora hasta qué grado los jueces son en verdad íntegros cuando dan su veredicto o si lo son los otros jueces sin ningún título, que son los amigos y los conocidos, los colegas y los que se hallan en nuestro entorno, y quienes nos devoran en pocos instantes igual que las pirañas devoran un cuerpo humano en el Amazonas. Se ha escrito hasta la fatiga si la novela es autobiográfica o no. En este aspecto, es decir, en el peso opresivo de la reprobación de los otros, me parece que lo es. Indirectamente Camus mismo ha dejado constancia. Hay un instrumento ruin de humillación que a él le repugnaba en especial: la picota. Así lo escribe en su Diario en 1953. Como se sabe, antiguamente la picota era una columna de suplicio en la que la cabeza del delincuente, vivo o muerto, era mostrada a la entrada de los pueblos para exponerlo a la vergüenza pública. En la que llama “la terrible época”, en los primeros años posteriores a la publicación de *El hombre rebelde*, Camus se sentía como expuesto a todos en la picota. “Fue altamente honrado y criticado ácidamente”, escribió Maurois en 1963 en su bello libro de ensayos *De Proust a Camus*; Adele King, una de sus más inteligentes exégetas, observó muy bien que en Francia fue más discutido “por su personalidad que por la calidad de su escritura” (Camus, Edimburgo, 1964). Sorprende leer en el último capítulo del libro de King (“Camus and his critics”) tal número de críticas en contra de él, en especial personales o ideológicas, que nos hace recordar lo que pasó por décadas en Chile con Pablo Neruda y en México con Octavio Paz. En algún momento, no sin resentimiento y rencor, Camus *reventó*, no soportó la crítica y se encerró en el dolor. Un día se cansó de ser enjuiciado y se volvió juez. Basta entender lo que hay *detrás* de la narración en la novela.

Antes de ser consciente del juicio de los otros, hay para Clamence dos hechos particulares que preparan su precipitación final. Uno, es el episodio en una calle de París en el que es insultado por un motociclista y sorprendentemente abofeteado por un transeúnte; el otro, del que ya hemos hablado, es el momento cuando la muchacha se arroja desde el Pont des Arts a las aguas del Sena y no hace nada por ayudarla, pese a su grito desesperado. En ambos, de una u otra manera, por aturdimiento o indiferencia, lo hacen sentirse un cobarde, y en el primero de los casos, expuesto a la vergüenza pública. La caída de la muchacha es de hecho su muerte emblemática pero también el principio de su resurrección. La vida, como ha dicho Ernesto Sábato, se hace en borrador; no puede enmendarse; el texto escrito puede corregirse las veces que queramos. Clamence sabe que ya no tendrá una segunda oportunidad sobre la tierra para salvar a la muchacha y salvarse él mismo, pero si se diera la posibilidad –llega a sugerir– volvería a hacer lo mismo. A diferencia del profeta evangélico, él tiene la oportunidad de una nueva vida, que, de alguna manera, se parezca en algo a la primera: se trata de juicios, pero el juez ahora *es él*. En su primera vida, los juicios ocurrían en los juzgados y en los tribunales; después el juicio de sí mismo y el juicio a los otros ocurre en un bar astroso de Amsterdam, el Mexico City, bebiendo al calor de la ginebra, donde se dedica a confesarse una y otra vez y a acusar una y otra vez ante el parroquiano que quiera escucharlo. En el libro no solo la caída es cristiana; se encuentran asimismo el personaje con el nombre del profeta evangélico, la pérdida adánica de la inocencia, la confesión de las culpas, la penitencia que termina en la mortificación, imágenes y entonación bíblicas, y en fin, según Clamence, la seguridad de que el mundo donde vivimos no es el infierno ni el cielo: es el limbo. Aun críticos católicos, como Pierre-Henri Simon, vieron en la novela señales de que en sus últimos años Camus “se estaba aproximando a la conversión”, lo cual es más una ilusión de su fe o un callado anhelo de Simon que una verdadera evidencia. Alguna proximidad con los valores cristianos no significa algo tan radical como una conversión. “No era ni cristiano, ni marxista, ni nada; era Albert Camus, hijo del sol, de la miseria y la muerte”, dijo, y dio en el blanco, André Maurois en su bello ensayo.

Escrito el libro con ironía ácida que va demoliendo el corazón poco a poco, uno puede reconocerse, se acaba reconociendo, como el propio Clamence, con la opinión de llanto de ese viejo mendigo, que no lo dejaba de tomar un día de la mano en un café (a mí me parece una de las grandes frases de la literatura): “Mire, no es que uno sea malo, pero se pierde la luz”. Por eso nos resulta más un énfasis o, si se quiere, más un recuerdo del mensaje de dicha de anteriores libros que un sentimiento auténtico, cuando Clamence dice a su escucha parisiense al caer el alba del quinto y último día en que se verán: “¡Soy feliz, soy feliz se lo digo, y le prohíbo no creerme que soy feliz, soy feliz hasta la muerte!”.

En *La caída* se hallan también ecos y resonancias de la segunda gran guerra (Camus perteneció a la Resistencia francesa y fue articulista y jefe de redacción del famoso diario *Combat* que circulaba en la clandestinidad), secretas alusiones a

la célebre polémica sostenida años antes con Francis Jeanson y Jean-Paul Sartre a propósito de la publicación de *El hombre rebelde* (los investigadores universitarios Warren Tucker, en los artículos "La chute: voie de salut terrestre" -1970-, y André Abbou, "Les structures superficielles du discours de la Chute" -1970-, y Roger Quilliot, en sus notas a la edición de las obras completas en la Pléiade, encuentran numerosas claves), una reprobación acre a los existencialistas franceses (por querer llevar, como dice él en sus *Cuadernos*, su desesperación personal a la de sus semejantes robándoles su propia estima) y la dramática escisión moral que representaba para Camus la guerra de liberación de Argelia (en la que anhelaba para su país natal una federación: una parte, para los franceses (*pieds-noirs*), la otra, para los árabes).

La caída se publicó hace cincuenta años. Es uno de los casos de novelas perfectas que nos dio el siglo XX, una bofetada con guante blanco a quienes, como Ortega y Gasset y Cyril Connolly, presumieron o preconizaron la muerte de la novela. Hace más de tres décadas la leí por primera vez. El golpe fue demoledor: no me dejó verme ya con la misma naturalidad. Desde entonces hay del libro pasajes, situaciones y frases que han formado parte de mi propia vida diaria. Es la narración de la experiencia de un desengañado a quien le desespera no decir la verdad, aunque ésta sea doble o múltiple, y no deja tampoco que el lector se engañe. *La caída* ha sido uno de esos libros que tiran la máscara que creíamos tener muy bien adherida a la cara, y que en el recuerdo, menos que una pieza maestra, es un sentimiento más que no nos conocíamos.

EL GRAN RUMOR DE LA TORMENTA QUE SE AVECINA (ENTREVISTA A MIGUEL BARAONA)

Jaime Valdivieso

Miguel Baraona, hijo del geógrafo y escritor, fundador de la Biblioteca Conmemorativa José María Arguedas, empezó con un interés por la biología. Su padre recuerda su afición por los animales, cada vez que salía al campo regresaba con algún animal distinto: una culebra, un lagarto, una chinchilla. Educado en el Liceo Manuel de Salas, dejó el país luego del once de septiembre. Los acontecimientos mundiales lo llevaron luego a estudiar sociología y fue alumno del conocido sociólogo Alain Touraine. Pero su contacto con los indígenas de México derivó finalmente hacia la antropología y a los problemas étnicos.

A fines del año pasado Lom Editores publicó su libro de ensayos *Puntos de fuga. El fin de una historia y la transición a la hipermodernidad*. Las preguntas fueron enviadas por correo a Costa Rica donde reside.

Cómo llega a este género tan fascinante y a la vez tan difícil del ensayo. Ya al salir de Chile luego del golpe, ¿pensó en que iba a estudiar antropología y que de este estudio derivaría a escritor de ensayos y también de poesía como he comprobado?

El ensayo surgió de una necesidad interna creciente, más que de un largo camino de adiestramiento y práctica con ese género. Un conjunto de reflexiones se había ido acumulando en forma relativamente orgánica en mi mente, y me pareció que la única forma de expresarlas de manera genuina era dentro del estilo menos convencional y más libre de un ensayo. Puesto que el ensayo es un género híbrido entre la literatura y el reporte académico convencional, sentí que calzaba bien con mis propias inclinaciones personales y con el tipo de ideas que deseaba avanzar en ese momento.

De hecho, mi experiencia con “Puntos de fuga” ha sido tan satisfactoria para mí –independientemente del interés que ese trabajo pueda concitar o no– que ya estoy trabajando en dos nuevos ensayos. Uno que está más avanzado, “En el umbral”, y explora con más detenimiento que “Puntos...” los aspectos geopolíticos y militares del período de transición que estamos viviendo. El otro, “El imperio de la espuma”, es una reflexión sobre el auge del discurso estrictamente “visual” en este período de transición, y el concomitante empobrecimiento de todo el universo discursivo contemporáneo. El desplazamiento de la palabra escrita e impresa –lo que McLuhan llamaba acertadamente la “galaxia de Gutenberg”–, por el imperio del simulacro.

Cuando salí de Chile acababa de abandonar mi viejo amor y vocación por la biología, y transportado por la ola histórica de principios de los 70 y los efectos traumáticos del golpe de estado, me aboqué de lleno a tratar de entender mejor la sociedad y la cultura en que vivimos. Fueron años fecundos y difíciles. Francia constituía un desafío. Era una sociedad muy diferente del Chile aún provinciano y periférico que acababa de dejar atrás, y con una vida intelectual diversa y muy dinámica, pero enmarcada en general dentro de un contexto de pesimismo creciente.

Era la época del gran reflujo político de la izquierda francesa y mundial. La revolución de mayo de 1968 ya se encontraba casi completamente liquidada –especialmente en el espíritu de la gente– y el golpe de estado en Chile acababa de marcar el comienzo de una larga era de retroceso político global. Una visión crítica de la Unión Soviética, y del socialismo en general, comenzaba a predominar, e iría *in crescendo* hasta el colapso del bloque del este y el fin de la guerra fría a principios de los 90.

Dentro de esa atmósfera política general, yo busqué respuestas a las muchas interrogantes que bullían en mi mente, en la sociología. Pero más que en la sociología, encontré visiones y propuestas estimulantes en la antropología. Terminé mis estudios de sociología bajo la conducción de un pensador original y notable –Alain Touraine– y conseguí, mediante eternas cartas que iban y venían con gran lentitud a través del correo de aquella época, despertar el interés por mi eventual colaboración profesional de otro gran sociólogo –Rodolfo Stavenhagen. Así partí a México, con la promesa de un empleo, y con el sueño de trabajar en temas que estaban más relacionados con el campo tradicional de la antropología que el de la sociología.

Al poco tiempo de llegar a México tuve la fortuna de comenzar una serie de trabajos en el agro mexicano. Eran trabajos sobre la problemática del desarrollo rural, y sobre el gran tema de esos días, la supervivencia o no de las economías campesinas amenazadas por el avance del capitalismo en el campo, especialmente los campesinos indígenas.

Esas experiencias me fueron llevando naturalmente hacia la antropología. Mi primer trabajo de campo fue en Veracruz, entre campesinos mestizos; pero un año después comenzamos un trabajo en la Sierra Norte de Puebla en comunidades Totonacas y Nahuas, y eso aceleró mi transición intelectual hacia tópicos en los cuales la componente cultural era central. Desde esa época temprana data mi interés por la cuestión étnica, la que a su vez me llevaría a hacer un doctorado en antropología en los Estados Unidos; no tanto en realidad para obtener otro grado, sino como una forma de buscar un espacio intelectual para mi creciente interés por cuestiones netamente antropológicas.

Mi amor por la poesía es muy antiguo, pero siempre ha sido una afición más bien privada y, hasta cierto punto, secreta. Hasta ahora mi afición por ese género permanecía oculta por el pudor. Y espero sinceramente que así continúe.

Sabemos que su padre Rafael Baraona Lagos es geógrafo y escritor, y uno de los grandes conocedores del campo y de los campesinos latinoamericanos. ¿Hay algún aspecto especial que le haya transmitido y que le sirvió no sólo en su carrera profesional sino en su formación moral e intelectual?

A mi padre le debo más, mucho más de lo que podría resumir en estas pocas líneas. Mi deuda intelectual con él es por supuesto incommensurable. De él, y de mi madre, heredé una pasión desmedida por la lectura. Ambos son lectores voraces que aún hoy no cesan de devorar gran cantidad de palabras escritas todos los días. He vivido rodeado de estantes llenos de libros, y ellos constituyen

una suerte de segunda piel, algo así como una envoltura cálida y protectora contra las grandes inclemencias de la vida y la sociedad. En eso creo que he sido muy afortunado. Nunca me faltó la compañía leal y reconfortante de un buen libro. Y en contraste con las veleidades de la vida y los seres humanos, la lectura siempre ha sido para mí una suerte de ámbito celestial, un Nirvana donde encuentro solaz, reposo, paz y esperanza.

De mi padre además recibí un legado muy especial: la curiosidad sin límites. Y junto a ella, el tratar de entender cosas y producir intelectualmente sin pensar en beneficios prácticos, ni en las consecuencias que puede acarrear pensar en forma libre, crítica e independiente. A través de mi padre y de su influencia, me considero un modesto descendiente de nuestro gran héroe cultural hispano: el caballero de la Mancha.

Gracias a la influencia de mi padre mi espíritu se abrió desde muy temprano a la diversidad, y al deseo de conocer otras culturas y formas de vida.

Mi padre ha sido siempre un gran viajero; un alma errante y deseosa de explorar nuevas fronteras, ya sea de la mente, o del mundo físico y cultural. Ha conocido incontables países y formas de vivir. Y cuando digo conocer, me refiero a aquellas experiencias en tierras lejanas y con gentes diferentes que no se remiten a un paseo, o una visita fugaz. Mi padre ha convivido, compartido, reconocido y recreado la alteridad en su propia vida. Ha sido un caminante en el sentido más extenso y más rico del concepto. Y a través de ello ha ascendido a un tipo de universalidad existencial que no es cosmopolitismo, sino un humanismo sin fronteras.

No es extraño entonces que mi padre haya dedicado una buena parte de su vida a comprender y transmitir la riqueza del gran universo campesino.

Mi padre ha sido el mismo un campesino del alma. Un gran sembrador de ideas e ideales; un labriego del intelecto que ha compartido los frutos espléndidos de su huerta con cualquiera que haya tenido el deseo de nutrirse de ellos, y sin nunca pedir nada a cambio. Son incontables aquellos que se alimentaron de la cosecha espiritual de mi padre, y que aún hoy llevan en su mente y en su corazón la huella indeleble de esa experiencia.

Creo que esa generosidad infinita del espíritu es, en buenas cuentas, el legado y el ejemplo más bello y más perdurable que yo y tantos otros hemos recibido de mi padre, Rafael Baraona Lagos.

En el prólogo a su reciente libro "Puntos de fuga y la transición a la hipermodernidad" dice que el origen del libro fue su interés por la etnicidad. ¿En algún momento le interesó el problema de la etnia mapuche, de su desprecio histórico por el Estado chileno y la consecuente falta de una más clara identidad de los chilenos?

Debo confesar, con toda sinceridad, y no sin cierto bochorno, que he estado más preocupado en conocer otros grupos étnicos indígenas de nuestra América que nuestras hermanas y hermanos mapuches.

Quizás mi partida aún muy joven de Chile, y rumbo a tierras siempre muy lejanas, conspiró para truncar lo que había sido un amor precoz. Cuando yo

y mi hermana mayor éramos aún niños, nuestros padres nos llevaron en un largo periplo acampando por todo el sur de Chile, para luego cruzar la cordillera hacia Argentina, y retornar hacia el norte atravesando nuevamente al país desde Mendoza.

En una de las paradas más fascinantes del viaje, levantamos campamento en una comunidad mapuche cerca de Lautaro. Si no recuerdo mal, estuvimos allí durante tres semanas. Fue un tiempo breve, pero en mi memoria se levanta como un hito imborrable.

Todas las noches diversos campesinos mapuches visitaban a mi padre y permanecían horas conversando junto a una fogata, debatiendo sobre política nacional y sobre la lucha del pueblo mapuche. Yo me sentaba cerca, y escuchaba con gran interés aquellas tertulias revolucionarias en las cuales se discutía en voz baja, con largas pausas llenas de significado y de dignidad, y se podían palpar, casi como algo tangible, grandes sueños de libertad y justicia. Yo podía sentir, sin comprender exactamente el contenido de esas charlas bajo las estrellas, que algo fundamental sobre el ser humano y su destino estaba siendo fraguado con gran humildad y respeto mutuo entre esos hombres diferentes, pero todos ellos amantes de la tierra. Eso sin duda me marcó. Los mapuches dejaban de ser una crónica heroica en los libros de historia, y se alzaban ante mis propios ojos como una realidad de carne y hueso.

Pensando retrospectivamente, creo que mi fascinación por otras culturas, especialmente por los pueblos originales de América, nació allí y en ese mismo momento: bajo las noches australes de la Araucanía.

Hoy sigo con sorpresa, y no sin cierto dolor, las crónicas que describen el avance del despojo del pueblo mapuche, incluso después del fin de la dictadura. Pero me entero también del resurgimiento incontenible del viejo espíritu de resistencia de un pueblo nunca completamente doblegado, ni absolutamente colonizado. Vivimos una era de gran turbulencia, y de grandes e inesperados cambios que nacen y se difunden desde las comunidades indígenas de nuestra América. Desde Bolivia y desde México nos llega un poderoso viento de transformación. Los pueblos originales de América no están sino ahora conquistando su verdadera y definitiva liberación. Estoy convencido de que Chile no será una excepción.

¿Qué le aconsejaría a la actual presidenta y sus asesores respecto a una definitiva solución a un problema que está lejos de haberse resuelto?

Sin declararme un experto sobre el tema y sus numerosos vericuetos, creo que la única solución digna y justa es establecer jurídicamente las bases para la autonomía relativa del pueblo mapuche y de todos los pueblos originarios. En realidad no lo veo como un problema de opción, sino como una obligación histórica ineludible e impostergable. Sin exagerar, pienso que esta es la piedra de toque que determinará algún día que Chile realmente sea una sociedad democrática en el sentido más profundo y más amplio del concepto.

Usted menciona a Nietzsche y a Max Weber como los principales filósofos de la modernidad, uno como un crítico mordaz al racionalismo de la Ilustración y como iluminador de la condición humana, al descubrir las fuerzas oscuras que la dominan (en esto además un precursor del inconsciente freudiano); el otro como alguien que intenta un mayor equilibrio salvando aquellos elementos útiles para el progreso. ¿Dónde pondría a Carl Jaspers, otro crítico muy lúcido que nos previene que estamos ante una nueva etapa histórica, ante una puerta que no sabemos qué hay detrás de ella?

Pienso que Carl Jaspers fue un filósofo de transición. Es uno de los primeros filósofos en tratar de incorporar algunos temas, conceptos y preocupaciones de las ciencias naturales emergentes, dentro de la trama discursiva propia de la filosofía alemana; pero, al mismo tiempo, es uno de los últimos filósofos cuyo trabajo reproduce el alto vuelo especulativo de los clásicos del pensamiento filosófico alemán. Su formación como siquiatra, y el auge de la biología en su época, sin duda tuvo un impacto considerable en su deseo por establecer una nueva corriente de pensamiento filosófico que examinase la problemática del ser humano no como una disquisición abstracta sobre el ser y su devenir, sino como una discusión sobre el ser y su nuevo entorno tecnológico y material dentro de la modernidad. Sin el trabajo seminal de Jaspers, esa gran revolución intelectual, representada por el existencialismo francés, no hubiese sido posible.

Volviendo una vez más a Nietzsche, ¿no fue este igualmente un precursor del fracaso del socialismo real al descubrir las fuerzas irracionales y la avidez de poder que se mostraron incapaces de dominar por esa misma razón y que Marx parece no haber reparado en ningún momento?

La naturaleza humana es compleja. Quizás nuestro éxito evolutivo como especie se deriva precisamente de esa complejidad, misma que pensadores como el lingüista Noam Chomsky consideran como un sistema finito, pero capaz de generar infinitos productos. Es decir, la mente humana puede, a partir de un número finito de reglas y factores, generar un número infinito de combinaciones y productos diferentes. Y la habilidad innata para adquirir y generar estructuras idiomáticas parece ilustrar, más dramáticamente que ninguna otra capacidad humana, este peculiar talento. Algunos matemáticos han elaborado modelos muy avanzados que dan una base de sustento teórica sólida a esta aseveración.

Tal parece ser que a cada proclividad determinada del ser humano se le opone otra igualmente poderosa que puede actuar en la dirección contraria. La ductilidad evolutiva del ser humano, su gran capacidad de adaptación, su maleabilidad y versatilidad infinitas, se derivan precisamente de estas antinomias de su naturaleza. A cada impulso, proclividad o rasgo "negativo", se le opone otro igualmente poderoso, pero de signo contrario.

A la ambición, se opone la generosidad; al egoísmo, el altruismo; a la envidia y la competencia, la parsimonia y la solidaridad; etc. Así como hay quienes aseguran que el capitalismo tiene su origen en la naturaleza individualista misma de nuestra especie, y que por lo tanto es la forma más natural de existencia

social del ser humano, con igual base empírica podría refutárseles diciendo que el socialismo está sustentado en nuestros impulsos más profundos hacia la vida gregaria. Ambas propuestas pueden ser probadas e igualmente desechadas de acuerdo con el mismo registro histórico de nuestra especie.

Así, las generalizaciones de Nietzsche sobre la naturaleza humana, sobre nuestro sustrato humano básico más profundo, no parecen ser más que una extrapolación, con fuertes tintes ideológicos, de sólo ciertas proclividades naturales de la especie. Nietzsche generalizó a partir de los rasgos del comportamiento y la naturaleza humana que estaban más exacerbados en el peculiar momento histórico en que vivió. Además, Nietzsche era un hombre gentil y débil, con una frágil constitución, y dotado de una mente creativa pero siempre agitada y al borde del colapso. Quizás por ello buscó compensar esos rasgos personales, que en el fondo deploraba, mediante una exaltación filosófica del poder sin límites y de la ambición desmedida.

Sin embargo, dos son los méritos a mi juicio de las disquisiciones de Nietzsche sobre la modernidad: 1. Que carece realmente de una esencia –rompiendo así con el discurso idealizado y romántico de la Iluminación; y 2. Que la modernización –es decir, el desarrollo capitalista permanente– tiene siempre rasgos brutales y que sólo busca satisfacer sus principios organizadores esenciales. Para él: la voluntad de poder. Para mí: la maximización de la ganancia y la acumulación de capital. Esto es todo lo que a mi parecer puede rescatarse, en relación con el tema de la modernidad, del esfuerzo intelectual de Nietzsche.

Marx, por su propia perspectiva filosófica y analítica, carecía de interés por temas tales como la naturaleza humana. Para Marx obviamente el ser humano poseía una estructura innata y biológica básica. Pero esta era una suerte de *tabula rasa* en la que las circunstancias históricas y el medio ambiente definían casi sin restricciones lo que sería la “naturaleza social” del individuo –o los individuos– en cuestión. Así, aunque de una forma un tanto caricatural, y sin duda unilateral, la idea de Nietzsche de que el ser humano posee una naturaleza intrínseca y pre-social, parece más acertada de acuerdo con los avances modernos de la biología y algunas ramas de las ciencias sociales con fuerte orientación naturalista, que la *tabula rasa* de Marx. El ser humano posee en efecto una naturaleza que precede a la organización de la sociedad y que resulta de una evolución anterior, pero la manera específica como Nietzsche la definía es muy parcial y con un sesgo muy obvio. El ser humano no es una *tabula rasa*, pero tampoco es una bestia dominada sólo por los instintos del poder y la gratificación individual.

Puede argüirse que el socialismo soviético fracasó debido a los impulsos negativos de una parte de nuestra naturaleza humana, pero ello nos llevaría de inmediato a preguntarnos lo siguiente: ¿Si la naturaleza humana es compleja y está hecha de proclividades absolutamente disímiles, como el egoísmo y el altruismo, por ejemplo, por qué en la Unión Soviética prevalecieron las proclividades “negativas”? Y esto nos llevaría otra vez al punto de partida. A saber: que la naturaleza humana, por sus características contradictorias, no puede explicar por sí misma el devenir histórico ni el desenlace de los procesos políticos. No se

trata por tanto de recurrir al manoseado argumento de la naturaleza humana para explicar un determinado devenir histórico, sino de explicar cómo y por qué en determinadas instancias se imponen ciertos aspectos de nuestra naturaleza, y no otros. Y en esto Marx estaba acertado, y Nietzsche en cambio no nos provee de ningún instrumento de análisis fructífero.

El socialismo en la Unión Soviética no fracasó debido a la "incorregible" y "vil" naturaleza humana, sino debido a un conjunto de políticas erróneas dentro de un modelo general equivocado. Y fueron esas políticas erróneas las que sin duda hicieron aflorar los aspectos "negativos" de la naturaleza humana, y no viceversa. Pero aquí hay mucho paño que cortar, y este debate debería ocupar un lugar prioritario en nuestro horizonte intelectual y político contemporáneo.

Sin embargo, a pesar de esta observación contra Marx, da la impresión que éste sigue vivo y coleando al analizar los males de la sociedad actual, ya que al parecer sólo una visión económica del capitalismo en su versión neoliberal y trasnacional parece aclarar los peligros de un mundo vaciado de toda espiritualidad, de cualquier utopía y sólo sumido en un consumismo delirante carente del menor humanismo y de toda verdadera calidad de vida.

Estos últimos años me he dedicado a estudiar los fundamentos de la economía neoclásica, y más específicamente su versión contemporánea más acabada, el "Análisis austriaco del ciclo de negocios" ("Austrian Business Cycle Analysis"), fundado por Von Mises, Von Hayek y otros economistas austriacos. En gran parte la ideología neoliberal del consenso de Washington, instrumentada a través de FMI y del Banco Mundial en lo que se llamó primero "ajuste estructural" en los 80, y luego "liberalización" en los 90 y primeros años de este siglo, es la aplicación práctica del "Análisis austriaco" en su versión más cruda y vulgar.

Lo interesante es que cuando uno ha estudiado el análisis clásico de Marx (especialmente en el primer volumen de *El capital*), y luego lo contrasta con la economía neoclásica, se asombra de la distancia, a favor del análisis marxista clásico, en comparación con las propuestas de la economía oficial predominante hoy.

Mientras en *El capital* Marx adelanta un modelo de análisis altamente abstracto que intenta descifrar los rasgos estructurales del sistema y definir sus principios organizativos, la economía neoclásica apenas se interesa por entender su mecánica. La superioridad de la propuesta de Marx, en el ámbito estrictamente científico, es notable.

Sin embargo, el problema reside en que el análisis clásico de Marx no provee ninguna fórmula práctica y específica para el manejo del sistema económico capitalista. Pero esa no era obviamente en absoluto la intención de Marx. Y por lo tanto, dentro de las condiciones actuales que predominan en nuestra economía contemporánea, la economía neoclásica en sus distintas vertientes ha empujado a los márgenes del pensamiento económico la influencia intelectual del análisis marxista.

Esa "victoria" en el campo de la práctica económica por parte del pensamiento neoclásico, aunada a las consecuencias generales del fracaso y colapso

de la Unión Soviética y el llamado "desgaste" del modelo keynesiano, abrieron paso a la hegemonía ideológica y política del enfoque neoliberal. Ha sido una conjugación muy desafortunada de factores, y con consecuencias igualmente desastrosas.

Pero el fracaso cada vez más evidente del neoliberalismo abre ahora posibilidades para el retorno del pensamiento de inspiración marxista en todos los ámbitos de la reflexión teórica y de la acción política práctica.

Y aquí es donde vemos precisamente en acción una de esas paradojas históricas tan propia de nuestros tiempos de modernidad avanzada.

Esa paradoja puede enunciarse aproximadamente así: el mayor factor para el declive agónico del pensamiento marxista en los últimos 50 años se derivó precisamente de su triunfo y posterior momificación en la Unión Soviética. El marxismo dejó de ser una tradición viva y dinámica, para convertirse en un catálogo de doctrinas muertas que eran utilizadas como un instrumento de represión intelectual e ideológica por las elites gobernantes en la Unión Soviética y sus satélites de la Europa del este.

Desgraciadamente, la influencia tóxica del "marxismo soviético" oficial se extendió por todo el orbe, destruyendo el espíritu mismo de la teoría. Pero 15 años después de la defunción oficial del "marxismo soviético", y luego de una caída estrepitosa no sólo de ese sistema, sino de todos los ideales socialistas, vuelven a darse condiciones objetivas y subjetivas para un rescate de la tradición clásica marxista. Así, para que el marxismo pudiera renacer debió morir primero en su versión soviética predominante. Lo que parecía de este modo un acta de defunción definitiva, termina en realidad siendo un acta de renacimiento inesperada. ¡Qué gran paradoja es esta!

Por otra parte, el triunfo del neoliberalismo, que lleva al paroxismo los rasgos negativos de la modernización capitalista, crea las bases, o mejor dicho la necesidad imperiosa, del retorno de grandes narrativas sustanciales sobre el ser humano y su destino. Esto abre también enormes posibilidades para un resurgimiento de las fuentes intelectuales y espirituales del pensamiento marxista clásico.

Y en esa perspectiva, podríamos hablar también de otra paradoja fascinante: el fracaso del marxismo en su versión soviética facilita el avance arrollador del neoliberalismo, pero a su vez este triunfo conlleva un terrible empobrecimiento de nuestros horizontes intelectuales y existenciales, lo que a su vez crea las condiciones para el renacimiento del marxismo clásico, mismo que había sido reducido a dogmas anteriormente por el "marxismo soviético".

Mi impresión es que estamos en el umbral de vuelcos históricos, intelectuales, políticos e ideológicos aún más espectaculares que los que acaecieron a fines de los 80. Pero esta vez esos vuelcos serán de signo contrario. La historia, que según el pensador conservador Francis Fukuyama se había terminado en 1989, luego de un breve intervalo, fluye otra vez y en dirección totalmente contraria a la predicha.

En alguna parte se refiere a la capacidad del capitalismo para nutrirse de la vida social y cultural y tratar de cercenar, distorsionar, manipular y dirigir la vida social en su conjunto. Pero sobre todo y me interesa que aclarara un poco más el problema de la construcción y transformación de símbolos y cómo los bienes simbólicos han adquirido a través de los procesos económicos capitalistas un valor de cambio y cómo entran en el mercado y se transforman en mercancías. Todo esto que me parece muy fascinante pero a la vez muy abstracto quisiera que me lo aclarara un poco.

En realidad, mi propuesta es bastante simple, aunque enunciada quizás en términos un tanto oscuros. La idea central es que el capitalismo es por su naturaleza misma –es decir, por los principios organizativos que rigen su racionalidad económica– anticultural.

Lo único que el capitalismo posee de cultural es que se trata él mismo de una creación cultural como cualquier otra. Pero esta creación cultural en particular tiene un carácter estrictamente parasitario con respecto al resto de la cultura.

Es decir, el capitalismo se puede nutrir del resto de la cultura, utilizarla y distorsionarla, con el fin de maximizar ganancias y acumular más capital, pero no puede por sí mismo crear ninguna cultura. No existe por lo tanto ninguna “cultura capitalista” (como han postulado, por ejemplo, algunos marxistas), sino que existe el proceso de destrucción de la cultura a través de su apropiación con fines puramente lucrativos. Proceso que, como podemos observar a cada minuto, conlleva empobrecimiento, estandarización, vulgarización y, finalmente, la destrucción completa del objeto cultural convertido en mercancía.

Entiendo por lo tanto que cuando hablamos de “cultura capitalista” deberíamos hacerlo en un sentido puramente metafórico, como una suerte de instrumento retórico, pero sin pretender que se pueda utilizar seriamente como un concepto analítico efectivo.

El gran dilema que nos plantea por lo tanto la modernización es ¿cómo podemos detener, neutralizar, o en última instancia derrotar, el proceso crónico y general de destrucción de la cultura por el capitalismo?

El socialismo es naturalmente la única respuesta, pero la transición a él posiblemente será prolongada, y nada está garantizado de antemano. Nada nos dice siquiera que la humanidad podrá sobrevivir al avance de la modernización –tanto en términos de la colonización de nuestra existencia espiritual más íntima como de la colonización de todo el orbe, incluida por supuesto la naturaleza–, menos aún de que el camino a otra sociedad mejor está escrito en piedra. Debemos luchar aquí y ahora, sin dilaciones ni respiro, sin esperar la segunda venida de un mundo mejor, por la defensa de la cultura, del espíritu humano y de la naturaleza.

Recientemente dos franceses, un filósofo y una periodista cultural, Florence Aubernas y Miguel Benasayag, publicaron un libro, Resistir es crear, que en alguna medida coincide con los aspectos positivos de la modernidad que aloja en su interior fuerzas de resistencia y nuevas modalidades de solidaridad frente a lo que usted llama la erosión permanente de nuestras bases de sustentación existencial, y citan nuevamente la definición de Baudelaire

sobre la modernidad que tiene su aspecto negativo, lo “efímero”, y el renacimiento de lo “eterno”, la fase creativa. Pero junto con esto los autores clausuran definitivamente toda posibilidad de revolución, en el sentido de modificar las bases económicas del capitalismo; solo habría espacios para que pequeños grupos en determinada situación crearan en oposición al capitalismo neoliberal zonas de solidaridad, de entendimiento, de mejor calidad de vida. Qué opina usted sobre esto.

Como muchos otros pasajes de mi ensayo, aquellos que se refieren a resistir, crear y luchar son apenas un bosquejo de un esquema conceptual en movimiento, en proceso de tomar forma. La cual es otra de las razones adicionales por las cuales preferí ese modo de comunicación, y no otro.

Muchos tópicos están apenas bosquejados con unas cuantas pinceladas al pasar. Pero sin duda este tema que plantea es de importancia crucial. ¿Cuál es la orientación general de toda forma de resistencia contra la modernización capitalista? Sin duda para mí ella debe asumir formas revolucionarias, y no sólo en su retórica, sino en la búsqueda de métodos de lucha completamente innovadores, con propuestas diferentes y con resultados inmediatamente visibles.

La lucha zapatista en México abrió una gran avenida de acción y pensamiento revolucionario renovador que marca hoy el rumbo a seguir. Y que señala, además, un punto decisivo de recuperación gradual de muchos espacios súbitamente cedidos, y que parecían perdidos para siempre, ante la hegemonía del discurso neoliberal.

La Revolución Bolivariana en Venezuela, el surgimiento de los grandes movimientos internacionales en contra del neoliberalismo –malamente definidos por algunos como movimientos antiglobalización– y el desarrollo de movimientos sociales autónomos y de poderosa raigambre popular en numerosos países latinoamericanos parecen indicar el fin del gran reflujo político que comenzó a principios de los setenta, y se acentuó en los noventa.

Los nuevos movimientos sociales que han surgido como respuesta a la modernización neoliberal nos enseñan además otra lección, que creo es de importancia cardinal. La revolución hoy no consiste en tomar el poder, sino en transformarlo mediante un nuevo ejercicio democrático en que los líderes actúan obedeciendo, y no viceversa.

La vieja noción leninista de una revolución que llevase eventualmente a una toma fulminante del poder, y en que una vanguardia iluminada dirige a las masas, ha comenzado a ser definitivamente superada. La idea del corte revolucionario abrupto luego de un largo período de acumulación de fuerzas está siendo sustituida por una visión en la que no hay dirigentes ni dirigidos, sino figuras emblemáticas que sólo contribuyen a catalizar un movimiento popular, revolucionario y democrático que emerge desde la base de la sociedad y corroe los mecanismos tradicionales en que se sostienen las viejas elites del poder y del dinero.

Los municipios autónomos zapatistas en Chiapas, que se fundan en las comunidades ancestrales Tzeltales y Tojolabales, son una de las fuentes más poderosas de inspiración de los nuevos movimientos revolucionarios. La importancia del

consenso que asegura que todos los participantes tengan igual voz e influencia, es el principio básico de la nueva revolución democrática. La orientación general de todos estos movimientos hacia un socialismo que se va inventando sobre la marcha y en forma experimental, es el objetivo común.

En cada momento histórico, la sociedad enfrenta disyuntivas disímiles. No hay un destino histórico preestablecido, y es la acción creadora y contradictoria de diferentes actores sociales la que define la senda a seguir. La transición a la hipermodernidad capitalista puede representar sin embargo una evolución tan diferente como inesperada. En cada fase de transición entre un viejo modelo modernizador y otro nuevo que se configura se da un período de turbulencia que es peligroso, pero que está preñado de posibilidades revolucionarias. En esa etapa de tránsito se presentan posibilidades extraordinarias, y no sólo para reformar la modernización en ciernes y hacerla más tolerable. En realidad, las transiciones son decisivas porque durante ellas se establecen los lineamientos de futuras socializaciones. Socializaciones que pueden ser no sólo reformas a un modelo de modernización, sino para acabar simplemente con toda forma de modernización, y dejar atrás el desarrollo capitalista rumbo a otro tipo de organización social, basado a su vez en otro tipo de economía. Creo que vivimos un momento de esta índole. Deberíamos aprovecharlo plenamente.

La hipermodernización capitalista puede ser derrotada, podemos iniciar un tránsito al socialismo, pero ello no está tampoco garantizado. De todos modos, independientemente de los derroteros que seguirá nuestra sociedad, debemos trabajar hoy para dotar a nuestro mundo de estructuras y alternativas viables frente al desarrollo capitalista. La revolución no es para un mañana hipotético, no es un proceso de acumulación para una catarsis liberadora en un futuro imaginario, sino una labor presente y de cada instante. No hay un camino a la revolución, sino que la revolución es el camino.

Puesto que la resistencia ha sido permanente desde la revolución industrial hasta nuestros días, es que hemos tenido un poco de democracia, un poco de libertad, y un poco de justicia en nuestra sociedad moderna. El capitalismo no ha podido nunca triunfar completamente. Vivimos en una sociedad, economía, cultura y política colonizadas por él, pero nunca completamente subyugadas. Si ello hubiese ocurrido, la sociedad moderna simplemente se habría extinguido largo tiempo atrás.

Así como no hay una cultura capitalista, tampoco hay una sociedad capitalista. Hay una sociedad moderna dominada por los principios organizativos del capitalismo, pero siempre ha existido también, en mayor o menor medida, un proceso de socialización concomitante y simultáneo.

El socialismo ha estado siempre presente, aunque el capitalismo ha sido en general hegemónico. Se trata por tanto de hacer la revolución mediante la ampliación de todas las conquistas socialistas en detrimento de la hegemonía capitalista. No hay un corte revolucionario, aunque sí hay períodos de avances más dramáticos. Pero lo que hay realmente es una suerte de revolución ininterrumpida que lleva a una erosión gradual del capitalismo y su sustitución por

el socialismo. Los grandes movimientos de autogestión obrera y cooperativista que se están produciendo en Venezuela, pero en menor medida también en Argentina, revelan que incluso en la esfera económica el socialismo puede avanzar a pesar de la hegemonía económica capitalista.

El avance al socialismo es ahora, y se da simultáneamente en todas las esferas, incluyendo por supuesto la económica. Y este no es un movimiento elitista y de unos pocos buscando una vida más tolerable y humana "dentro" (una idea equivocada, pues el capitalismo no nos envuelve, aunque sí nos domina) del capitalismo, sino un gran movimiento popular y democrático que busca la ampliación permanente de las conquistas socialistas.

Este estudio suyo nos interesa sobre todo a los latinoamericanos que en este momento estamos presenciando un hecho inédito: la asunción a la presidencia de un indígena, Evo Morales; por primera vez en Latinoamérica una etnia no occidental obtiene un presidente y que está dispuesto, no a hacer una revolución, pero introducir modificaciones sustanciales al modelo neoliberal cuyo crecimiento tecnológico ha modificado y destruido nuestras bases culturales y no ha solucionado el problema de la justicia. ¿Le parece este caso y otros semejantes como positivos contra la lucha de un modelo que parece haber aumentado la pobreza y el desquiciamiento social?

El triunfo electoral de Evo Morales, así como los siete triunfos electorales consecutivos de Chávez en Venezuela, son causa de regocijo y poseen un significado que va más allá del mero simbolismo que ellos encierran. Ellos son reflejos de la fuerza de los nuevos movimientos sociales y populares que han permitido esos triunfos. Y es allí, primordialmente, donde reside a mi juicio la importancia trascendente de esos triunfos.

Si hay transformaciones profundas en Bolivia y en Venezuela no será exclusivamente por el nuevo liderazgo que ha asumido una parte del poder estatal en esos países, sino por las organizaciones populares autónomas en que se sustentan esos liderazgos. Chávez habría sucumbido hace tiempo si no fuese por esos movimientos; y Evo Morales le debe todo a la combatividad del pueblo boliviano que ha luchado palmo a palmo contra la modernización neoliberal, y en todas esas confrontaciones ha triunfado. Es ese camino de sacrificios y triunfos populares el que ha abierto la vía para el triunfo electoral de Morales, y no al revés.

Si Morales se sostiene en el poder, será única y exclusivamente porque se mantiene fiel al mandato recibido y avanza en la dirección que se le ha señalado. Cualquier desviación de ese mandato será suicida para Evo Morales; y ese mandato es revolucionario, por cuanto plantea el avance en dirección al socialismo, empezando por la recuperación para el pueblo boliviano de las grandes riquezas naturales de ese sufrido país, en manos principalmente de grandes corporaciones transnacionales.

Vivimos una era de recuperación política de la izquierda, pero el reflujo político que experimentamos a partir de los 70 aún no ha llegado a su fin. Por ello vemos que la agresión imperialista en el mundo aún nos amenaza y pone

en peligro el futuro mismo de la humanidad. Venezuela y Bolivia representan quizás el punto de inflexión en que las grandes corrientes históricas se reorientan y posiblemente se revierten. Pero el neoliberalismo está sostenido por las grandes transnacionales. Y aunque en la mayor parte de los países latinoamericanos las elites neoliberales están siendo derrotadas, el gran capital transnacional permanece casi incólume. No será sino hasta que esos grandes intereses sean afectados en forma sustancial que veremos cambios revolucionarios más significativos conducentes a la obsolescencia histórica completa del neoliberalismo, y posiblemente del capitalismo.

En otras palabras, la derrota política de las elites neoliberales no significa derrotar definitivamente al neoliberalismo. No es sino apenas el comienzo de ese proceso. Quienes sustentan e impulsan realmente al neoliberalismo son las grandes corporaciones transnacionales, y derrotar a estas llevará tiempo y será difícil pues se requerirá de un movimiento global y concertado en contra de ellas. Pienso que aún estamos lejos de esa situación, y que el camino será largo y difícil.

¿No le parece que ha llegado el momento de aplicar el principio martiniano de que hay que adaptar a nuestro espíritu, a nuestro pasado, a nuestra historia lo que haya de positivo en otras partes del mundo y adaptarlo a nuestra propia realidad? ¿Y no es esto lo que está sucediendo igualmente en Venezuela, en Brasil, en Argentina y lo que deberían hacer los demás países?

En la sabiduría de próceres patriotas latinoamericanos como Martí y Bolívar está la respuesta básica a nuestra revolución antineoliberal de hoy. Sólo la unidad de propósitos y la acción concertada de nuestros pueblos latinoamericanos podrán llevarnos por etapas, desde la victoria sobre las elites neoliberales, a la victoria sobre las transnacionales. Así, lo que ocurre en Venezuela y Bolivia nos indica el camino a seguir también en los otros países del continente. Hoy, más que nunca, la comunidad de naciones latinoamericanas constituye no sólo una gran realidad unida por una cultura y una historia común, sino por una comunidad de destino. Forjar ese destino común, es seguir el rumbo ya trazado por Martí y Bolívar.

Ya en una entrevista al físico Claudio Bunster (ex Teitelboim), yo le comentaba acerca del carácter autonómico de la sociedad tecnológica actual, lo que usted simboliza en alguna parte del libro con la figura de Frankenstein, el monstruo creado por el hombre que luego es incapaz de dominar. El estuvo de acuerdo que el asunto era muy grave, pero a la vez recordó el discurso de William Faulkner al premio Nobel en un momento en que la situación mundial de la guerra fría era aterradora. Faulkner decía en su discurso: "I do not think that man will simply survive with a puny little voice, I think that man will prevail: "yo no pienso que el hombre va simplemente a sobrevivir con una voccecita insignificante, pienso que el hombre va a prevalecer". Y esto significaba que él creía que el hombre de todas maneras se salva. ¿Qué opina usted al respecto?

Desde hace tiempo yo perdí la fe, pero me sostiene la esperanza. No tengo la certeza de que sobreviviremos, pero vivo como si la tuviese. No sé realmente

si podremos avanzar hacia una sociedad mejor y más humana, pero cada día me comporto como si estuviese absolutamente seguro de que así será. Me imagino que a esta disposición esencial del espíritu es a la que se refería Faulkner cuando decía que no se puede sobrevivir si uno expresa sus esperanzas con una vozecita apenas audible. No puede haber salvación sin grandes esperanzas; y las grandes esperanzas no pueden ser a su vez musitadas *sotto voce*.

Hay que proclamar nuestros sueños en voz alta, y vivir como si ellos no fuesen sueños, sino premoniciones incuestionables. No se trata de ceguera irracional, ni de fanatismo estéril; se trata de generosidad tanto en el pensamiento como en la acción. Los sueños verdaderos no se sueñan, se viven. Por lo tanto, contestaré a tu pregunta diciendo que el ser humano no se salva, sino que se realiza. No sobrevive, sino que existe plenamente, y al hacerlo, trasciende.

No cabe duda que su ensayo es una indagación sobre la crisis del hombre y la cultura, fenómeno que curiosamente algunas lúcidas inteligencias europeas habían previsto: los filósofos alemanes Heidegger, Wittgenstein y Carl Jaspers, y el novelista Ernst Jünger refiriéndose y criticando el sentido de la tecnología y de la ciencia, y Ortega y Gasset en su libro La rebelión de las masas, donde percibe un nuevo contingente social, hoy día sólo dedicado a comprar. Usted en cambio lo hace sobre un fenómeno que ellos no consideraron o no podían considerar la avalancha consumista que erosiona el alma y las bases culturales de una manera implacable y dramática. ¿Es que estamos viviendo la profecía de San Juan en el Apocalipsis?

Lo que diré quizás sorprenda a algunos, y moleste a otros. De todos los grandes paradigmas ideológicos de opresión que en distintas épocas han subyugado al ser humano para facilitar su manipulación y explotación, el contemporáneo es tal vez el más frágil y fácil de destruir. El triple yugo del tecnologismo, el consumismo y el mercantilismo que nos oprime en nuestros días, es tan tenue y tan transitorio como la espuma que sube y parece ahogarlo todo, y de pronto se desvanece casi por su propio peso.

Es la propia levedad insustancial de ese triple yugo la que conduce finalmente a la implosión del paradigma cultural e ideológico dominante. Es la propia efectividad inicial del paradigma la que en última instancia desencadena su propio derrumbe desde adentro. Su fachada impresionante carece de una estructura interna de sostén simbólico y existencial que permita darle una viabilidad a largo plazo. Si comparamos este paradigma con el paradigma cultural hegemónico anterior, con el de las primeras décadas de la revolución industrial —fundado en productivismo, el ascetismo y ética del trabajo a ultranza, la estandarización de los grandes espacios físicos y de la apariencia individual, etc.—, veremos que ofrece muy pocas garantías de estabilidad y seguridad individual y colectiva.

Los valores en que se cimienta el paradigma cultural dominante de hoy son tan volátiles y transitorios como el objeto que se consume y se descarta, como el instrumento tecnológico que se usa en exceso y luego aburre y/o nos amenaza con sus limitaciones mecánicas, y como la comercialización desprovista de verdadera interacción humana. Los paradigmas culturales dominantes están cada

vez más empobrecidos por la acción del capitalismo. El capitalismo no puede sustituir la cultura con sus principios de ganancia y acumulación de capital, pero sí puede empobrecerla hasta el punto de su casi total aniquilación.

El paradigma productivista era opresivo, pero no corroía tan profundamente las bases íntimas de sustentación espiritual y síquica del ser humano moderno como lo hace el actual triple yugo ideológico que nos agobia. Pero es curiosamente esta capacidad corrosiva que lo hace tan atractivo y efectivo en sus comienzos, la que rápidamente ha comenzado a destruir el paradigma dominante actual, debido al profundo vacío espiritual y síquico que genera. Fenómeno que yo llamo en mi ensayo el síndrome de "la vacuidad existencial".

Ese fenómeno ha concitado dos grandes tipos de respuestas: el fundamentalismo y el socialismo. El fundamentalismo busca retornar a los fundamentos de una doctrina, ideología o verdad incontrovertible que fue pervertida por la modernización. El fundamentalismo neoliberal, por ejemplo, busca regresar al viejo sueño del "libre mercado", a la mano oculta que fue cercenada y luego enterrada durante los treinta años (circa 1944-1974) de auge del keynesianismo y de socialismo estatal.

Por su parte, los diversos fundamentalismos religiosos que hoy surgen por doquier buscan a su vez "dotar de un alma" a un mundo que carece de ella. Pero lo importante del pensamiento fundamental no reside en su conservadurismo romántico, sino en su naturaleza agresivamente mundana y pragmática. El fundamentalismo puede parecer utópico en su formulación, pero es muy realista en su búsqueda insaciable de poder y dinero. Y por ello mismo, no puede proveer una respuesta satisfactoria al triple yugo de la modernización en nuestros días.

El socialismo de nuevo cuño es la única esperanza portadora de una estructura potencial de significado que pueda llenar los vacíos tan profundos que ha generado la modernización, especialmente aquella que hemos padecido desde el fin de la guerra fría.

Qué le respondería a Thomas Friedman de que esta vez no hay ninguna ideología alternativa posible, que rotundamente no hay ninguna.

Le diría simplemente que abra su mente, sus ojos, y sus oídos, y que piense, vea y escuche el gran rumor de la tormenta que se avecina.

MAPOCHO: PREMIO ALONSO DE ERCILLA 2006
(ACADEMIA CHILENA DE LA LENGUA)*

Eduardo Godoy Gallardo

La Academia Chilena de la Lengua ha otorgado la distinción Alonso de Ercilla 2006 a la revista *Mapocho*, publicación semestral de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de nuestro país.

La revista hoy distinguida tiene una larga historia que se remonta a 1963 en que fue creada y que, en este 2006, alcanza el número 59. La mirada rectora de Guillermo Feliú Cruz y la tenacidad de ese gran maestro que fue Juan Uribe Echevarría hicieron realidad una idea y una obra que ha perdurado en el tiempo. A estos dos creadores les han seguido, como Directores de la DIBAM que prosiguieron la tarea de aquellos, intelectuales como Roque Esteban Scarpa, Enrique Campos Menéndez, Juvencio Valle, Sergio Villalobos y otros, y como Directores de la revista, Guillermo Blanco y Alfonso Calderón. Los mencionados –todos ellos– han obtenido el Premio Nacional en su especialidad. No existe revista alguna en nuestro país que cuente con un respaldo académico e intelectual como el señalado.

Numerosas son las razones que justifican esta distinción: es una revista de Humanidades en su más amplio y pleno sentido (literatura, historia, filosofía, sociología tienen cabida en sus páginas); ha mantenido una rigurosidad permanente (baste revisar el sumario de los volúmenes publicados hasta hoy); por ella han desfilado las más notorias plumas de nuestro país, a la vez que autores de prestigio han publicado aquí sus obras primeras; el quehacer reflexivo internacional se ha hecho presente con ensayistas, autores, obras y personajes de distintas nacionalidades: una revista abierta al diálogo enriquecedor.

En breves palabras, *Mapocho* ha sido un testigo inapreciable de la voz humanística en los últimos cuarenta años.

Quiero mencionar –entre muchos– dos hechos que me parecen relevantes en cuanto al quehacer inmediato, del pasado y del futuro. El primero, en sus páginas vio nacer el teatro chileno algunas de sus más significativas obras: en el primer número, 1963, se publicó “Ánimas de día claro” de Alejandro Sieveking, y en el segundo, en el mismo año, “El velero en la botella” de Jorge Díaz, y, luego, una larga lista; el segundo: en los dos números publicados en 2005, N^{os} 57 y 58, se rindió tributo a Miguel de Cervantes, con ocasión de la conmemoración de los cuatrocientos años de la publicación de la primera parte de “El ingenioso hidalgo (caballero) don Quijote de la Mancha” mediante doce ensayos de académicos de distintas nacionalidades, siendo una de las tres revistas nacionales

* Texto de ofrecimiento del Premio por el Académico Eduardo Godoy Gallardo el 25 de septiembre, 2006.

(las otras fueron *Revista Chilena de Literatura* N° 67, de la Universidad de Chile, y *Estudios Públicos* N° 100) que cumplieron con el deber humanístico de rendir tributo a la novela y al creador del narrar universal.

En esta última ocasión se dieron cita académicos que laboran en universidades chilenas y extranjeras: Guillermo Serés (Universidad Autónoma de Barcelona), Santiago López Navia (Universidad S.E.K., Segovie), Carlos Mata (Universidad de Navarra), Alicia Parodi (Universidad de Buenos Aires), Mariela Insúa (Universidad de Navarra), Alban Forcione (Columbia University), Angel Rodríguez (Pontificia Universidad Católica de Chile), Carlos Orlando Nállim (Universidad Nacional de Cuyo), Irma Céspedes (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación) y Eduardo Godoy (Universidad de Chile).

Ensayos que, desde distintos ángulos de interpretación, han buscado en la inmortal obra de Cervantes su esencia y perdurabilidad.

Hasta ahora, se ha cumplido con lo establecido por su fundador: "libertad absoluta para manifestar opiniones de todos los credos, de todas las tendencias, de todas las ideas".

Ante algún cuestionamiento que se hizo en ese momento respecto al nombre de la revista que fue encontrado parroquial y no adecuado. A ello respondió Guillermo Feliú con palabras meridianas y justas: "El título de la revista indica lo que aspira a representar. Mapocho es el nombre de un río cuyas primeras aguas cristalinas nacen en las alturas cordilleranas del Cerro Plomo. Brota su caudal en la montaña que hace el contrafuerte en que se afinsa la tierra chilena para no hundirse en las aguas del mar océano Pacífico. Ya en el nombre, su origen, es un símbolo de chilenidad. Es varonil".

Los actuales responsables de *Mapocho*, Nivia Palma –como Directora de DIBAM– y Alfonso Calderón –como Director responsable– son herederos de lo postulado por sus fundadores y lo cumplen a cabalidad.

La excelencia de la revista certifica que está en buenas manos. *Mapocho* forma parte del patrimonio nacional; la distinción que le ha hecho la Academia Chilena de la Lengua concretiza lo afirmado.

AGRADECE EL PREMIO DE LA ACADEMIA CHILENA DE LA LENGUA,
ALONSO DE ERCILLA, A LA REVISTA *MAPOCHO**

Nivia Palma Manríquez

Señor Alfredo Matus, Director de la Academia Chilena de la Lengua, señor Eduardo Godoy, Académico Correspondiente, señores académicos, señoras y señores.

Me es muy grato dirigirme a ustedes en representación de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, en esta ceremonia en la que la Academia Chilena de la Lengua otorga el premio "Alonso de Ercilla" a la Revista *Mapocho*, medio de comunicación de la Biblioteca Nacional donde se acoge y difunde la reflexión y el análisis de valiosos investigadores y creadores sobre temas de humanidades, fundamentalmente literatura, historia, antropología, sociología, estética y traducciones literarias. También se publican documentos de carácter patrimonial, generando, como consecuencia natural, nuevas expresiones culturales.

Como todos sabemos, el lenguaje es el elemento que constituye y construye la forma más compleja de cultura. Recibimos un lenguaje, vivimos en sus límites y creamos mundos gracias a él. La literatura y otras obras de lenguaje representan, desde esa perspectiva, la más relevante expresión patrimonial y de creación de una sociedad.

Hace ya varias décadas, la Biblioteca Nacional, por iniciativa de su entonces Director, Guillermo Feliú Cruz, creó la Revista *Mapocho*, buscando contribuir a difundir la cultura, en especial en lo que dice relación con la lengua y la literatura chilena. Fue así como en su primer periodo, desde 1963, incorporó la creación literaria, con poesía y publicación de obras de teatro. Después de un paréntesis de diez años la revista vuelve a ser editada en 1991 y hasta hoy bajo la dirección de Alfonso Calderón. Desde 1995 está a cargo de los investigadores del Archivo del Escritor.

Al recibir el premio "Alonso de Ercilla", podemos recordar a su lector entusiasta, el gran Miguel de Cervantes, como un reconocimiento afectuoso a la labor de investigación del académico Eduardo Godoy. Asociando mundos podríamos decir que a *Mapocho* acompañan los versos que nos dejara Cervantes en el *Viaje al Parnaso*, aquellos en los que Mercurio invita al poeta a seguirle en una galera formada por composiciones poéticas, no por maderas ni hierros:

*Ármate de tus versos luego, y ponte
a punto de seguir este viaje
conmigo, y a la gran obra disponte.*

La palabra y los discursos múltiples, científicos, filosóficos, literarios, históricos formarán el instrumento para entender y sortear las dificultades de la vida. Este barco construido con palabras es una cercana metáfora de los orígenes y

* Palabras de la Sra. Nivia Palma M., Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos, al agradecer el Premio Alonso de Ercilla otorgado a la revista *Mapocho* de la Biblioteca Nacional.

objetivos que se encuentran ocultos en las páginas de una revista como *Mapocho*. Seguimos un viaje con numerosos textos de literatura y sobre literatura chilena que nos ayudan a comprender y comprendernos.

La Biblioteca Nacional busca los instrumentos esenciales para realizar una interacción cultural y existencial donde se reconozca Chile. Lo que hemos creado —belleza, sueños, esperanzas, investigaciones, momentos lúdicos y afán de embellecimiento del mundo, también los dolores individuales o colectivos— nos aguarda como una especie de espejo o reflejo de la memoria nacional. Los lectores posibles de hoy o de mañana podrán reconocerse y transformarse con la lectura y la observación de variadas creaciones.

Nos acercaremos al mundo de nuestra memoria y nos abriremos al diálogo que éste puede hacer con el presente. Es una especie de catalizador de múltiples asociaciones individuales y colectivas, reales o imaginarias donde los textos, las obras nos entregarán conocimiento sobre el mundo por la tensión reveladora de la búsqueda humana por resolver incógnitas. A través de las obras se conocerá la singularidad del otro y con la suma de visiones propuestas, con los intereses e inquietudes intelectuales y sociales expresados por hombres y mujeres de nuestro país, se hará más accesible la comprensión de nuestro mundo.

Al recibir hoy, a nombre de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, esta importante distinción, permítanme expresar públicamente nuestro agradecimiento al riguroso trabajo del Director de la Revista *Mapocho*, el destacado escritor y Premio Nacional de Literatura don Alfonso Calderón y a los señores Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, relevantes profesionales del Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional.

Agradecemos, también, a la Academia Chilena de la Lengua por el valioso trabajo que realiza y, en esta ocasión especial, por la distinción que nos ha otorgado. Nosotros hemos buscado entregar algunas llaves para entrar en el espacio de las significaciones y, con ello, asegurar una relativa duración para las voces. De todas ellas retomo la de nuestro poeta Enrique Lihn, antiguo colaborador de *Mapocho*:

*Pero escribí: tuve esa rara certeza,
la ilusión de tener el mundo entero
entre las manos.*

AUTORRADIOGRAFÍA DE UNA GENERACIÓN

Daniel Belmar

En la medida en que me lo permitían las funciones de director de los Cursos para Graduados de mi Escuela (de Química y Farmacia) he asistido a este notable encuentro de escritores americanos. Las enseñanzas han sido múltiples, e inolvidable la experiencia. He conocido en persona a grandes escritores de esta América nuestra. Y conocer, como alguien ya lo ha dicho, es una forma de amar.

Me asiste el sigiloso temor, muy fundado, que mi ponencia no esté a la altura de las hasta ahora expuestas. Y ello se debe a la circunstancia de que, lo que pueda decir, incide en un aspecto parcial de la reciente historia literaria chilena. Pero si ello pudiera encerrar alguna sugestión de interés más general, me sentiré bastante recompensado.

Soy, en lo político, hombre de la calle, sin compromiso con partido alguno. En lo profesional, profesor de alguna ciencia experimental. Esto es muy importante, no tanto para la ciencia sino para mi familia. Y en lo literario, un narrador bastante impuro, con grandes lagunas en el conocimiento de los problemas de la estética. Por lo mismo, o a pesar de ello, tengo honradez y discreción suficientes, a diferencia de esos inefables "bandar-logs" de *El libro de las tierras vírgenes* de Kipling, para no meterme a hablar o a opinar sobre lo que no sé o no entiendo.

Y ahora, vamos a la autorradiografía de una generación. Se podría agregar el prefijo "micro". Microrradiografía, en razón del aporte magro que entrañan estas líneas.

No pretendo elaborar una teoría literaria, tarea para la cual no dispongo ni de tiempo ni de "elan". Sólo me asistía el deseo de plantear, tercamente, sin alardes polémicos, la vigencia de mi generación ante las duras críticas de los iconoclastas que han pretendido inútilmente "ningunearla" como dicen tan expresivamente nuestros hermanos mexicanos.

Sí. Inútilmente. Porque nuestros libros, en un país como el nuestro, con grandes dificultades editoriales, de gobiernos indiferentes por la difusión de sus artistas y de sus escritores; de enormes trabas aduaneras que impiden más allá de sus límites territoriales la trascendencia del espíritu de la nacionalidad para un mejor conocimiento del hombre americano; nuestros libros, digo, han merecido el espaldarazo de tres, cuatro o más ediciones, en gran mayoría absorbidas por los propios lectores chilenos.

Sí. Inútilmente. Porque hemos seguido escribiendo, impulsados por la fuerza centrífuga de un motor lejano. Y se nos sigue publicando, alentadas las editoriales por la acogida sencillamente solícita de los lectores nacionales.

No nos corresponde determinar las razones de tal acogida.

Pero no creamos mucho en los cuentos de hadas. También estuvimos en la cantera a que se refería ayer Joaquín Gutiérrez. Unos, partíamos piedras. Otros, construían las catedrales. Ignoro completamente adónde fue a parar el dinero.

Una aclaración necesaria. Al hablar de mi generación me refiero a aquella que se ha dado en llamar la de 1938. Y aún confundo e identifico mi humilde labor literaria con esa generación, hablo desde un punto de vista estrictamente personal. Asumo por tanto la responsabilidad que corresponde.

Algo más, todavía. En esta nota me refiero solamente a los narradores (novelistas y cuentistas) que el notable crítico Ricardo A. Latcham ha denominado "neocriollistas".

En estos instantes saludo a mis compañeros. Nicomedes Guzmán, Volodia Teitelboim, Reynaldo Lomboy, Francisco Coloane, Juan Godoy, Luis Merino Reyes, Nicasio Tangol, Jacobo Danke, y otros que la premura del tiempo me impide recordar.

Señoras, señores: perdonadme si en el transcurso de estas líneas he empleado una palabra un tanto desagradable. Iconoclastas. Pudiera reemplazarse por la de *parricidas* con la que el crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal zanjó en su país, si mis informaciones no son erradas, una incruenta querella literaria.

Debo aclarar que empleo la palabreja con alguna vacilación. En el folleto del Encuentro se incluye al argentino Ismael Viñas en tal nomenclatura. El mismo Viñas, ágil y polémico, a quien entrego mi admiración y mi simpatía, en su ponencia se refirió a ella con cierto asco, en curioso vaivén, rechazándola de plano al principio y luego aceptándola a medias. Yo deseo tranquilizarlo, para evitar "las viñas de la ira", ya que no estoy en condiciones de defenderme ante su relampagueante espada. Y quiero expresarle que si digo *parricidas* me refiero exclusivamente a los asesinos metafísicos de mi país.

Sigamos.

Y ahora que digo *parricidas*, ignoro por cuál mecanismo de asociación de ideas me viene a la mente una pequeña historia que si no fuera cierta merecería serlo. Cuentan que una simple canción de niños hizo tambalear a la tenebrosa organización racista norteamericana del K.K.K. La canción en alguna parte dice así, poco más o menos: "Anoche papá salió a colgar negros/ y a su regreso mamá lo mandó a lavar los platos."

En 1958 la Universidad de Concepción, a través de su Escuela de Verano, organizó dos encuentros de escritores chilenos. Uno en esta ciudad, en este mismo lugar. El otro, en la ciudad de Chillán. A ambos asistieron escritores de diversas edades, ideologías, tendencias. Un concepto muy debatido fue el de "generaciones literarias". Abundaron las definiciones y los fundamentos de las mismas. Al parecer, la opinión de un distinguido ensayista, el señor Ricardo Morales, impresionó en forma visible a la numerosa audiencia. El profesor Morales sintetizó el concepto en una palabra: *intencionalidad*.

Mis compañeros de generación y varios notables escritores como Ricardo Latcham, Mario Osses, Mario Espinoza, Mario Ferrero, Armando Cassigoli, y a ratos Fernando Alegría entre varios más, defendieron con brillo y firmes argumentos la tradición y la continuidad de la prosa chilena desde Blest Gana hasta nuestros días.

Pero los *parricidas* pidieron nuestras cabezas. Impugnaron las generaciones anteriores, les restaron calidad y profundidad; arrastraron hasta el banquillo de los acusados, en juicio público, a los criollistas y a quienes van tras sus huellas.

De ahí que me atreva a intentar ahora, acaso prematuramente, esta radiografía de mi generación.

Pertenecemos por actitud frente a la literatura, y por edad (un tanto más allá o más acá) a la generación de 1938, aquella que sin proponerse en modo alguno sentido de escuela, sin ánimo preconcebido de hacer *literatura social*, y casi sin conocerse entre sí misma, llevó al libro la historia de su tiempo, al hombre de su tiempo y a los acontecimientos que les correspondió presenciar.

Generación *comprometida*, se dirá. Efectivamente. Compromiso ineludible, sin fariseísmos ni evasiones con hechos de importancia fundamental para el futuro de la juventud de aquella época: La Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, y, en Chile, el triunfo político del Frente Popular.

Posiblemente muchos de nosotros hubiéramos podido hacerlo mejor. Pero los tiempos urgían y debíamos trabajar duramente en tareas extraliterarias para sobrevivir. Surgimos del centro vivo de la aventura y a ella nos arrojamos, con ímpetu valeroso, con ardiente corazón, arrastrados por el dinamismo de aquel tiempo grávido.

Pero en modo alguno empuñamos palas de sepultureros. Con algunas reservas, es cierto, mas agradecidos, cogimos de las generaciones precedentes aquello que efectivamente nos podía servir. Y modelamos con fervor nuestra empresa, no como lujo, sin vanidad, sin ostentación, humildemente, conmovidos hasta los huesos por la peripecia humana que rasgaba de pronto sus velos ante nuestros escrutadores y sagaces.

Nunca tuvimos la intención, ni la pretensión, de realizar la novela nacionalmente representativa. Simplemente porque nunca creímos en ella. A nuestro entender, la estructura del hombre de todas las latitudes, descartando las diferencias inevitables condicionadas por el medio, el clima, la raza, se nos aparecía de homogeneidad sorprendente.

Claro está que conocíamos mejor al hombre chileno, porque lo integrábamos. Y fuimos en su busca, al mar, al campo, al desierto, a la ciudad, al conventillo, a las minas, a los bosques lluviosos, a las islas del sur extremo. No para salvarle con nuestro amor que bien poco podía sino para llevar a la cruda luz del sol sus virtudes, sus vicios, sus angustias y sus esperanzas. Y, tal como lo reclamaba nuestro malogrado Domingo Melfi en el Congreso de Escritores de Buenos Aires, en 1935, "hacer de la obra literaria no una empresa exclusivamente estética sino una empresa al servicio de las grandes angustias humanas de estos pueblos entregados a su propio destino".

Deseábamos que la realidad circundante se reconociera en nuestra obra. Buscábamos al hombre común, no en función de sí mismo, sino en función de otros hombres comunes y de un medio hostil pero promisorio.

Estábamos seguros de haber sido auténticos y veraces. Y de haber acudido a la cita que nos diera nuestra tierra, nuestro pueblo y nuestro tiempo. Puede que allí radique la probable vitalidad de esta generación.

El tiempo lo dirá.

Concepción, 20 de enero, 1960.

EVOCACIÓN DE TEMUCO*

Daniel Belmar

El sur, el sur distante, ese territorio que se ha dado en llamar la Frontera, es una flor esmeralda, una verde flor mojada que sobrevive en el recuerdo con tenaz persistencia.

La primavera y el estío son breves allí, mas coruscantes. El otoño y el invierno forman una sola estación, rigurosa, interminable. Cae la lluvia, y los paisajes esfuman sus contornos bajo las manos de la bruma. El viento huracanado arrastra las nubes y tuerce las ramazones desnudas de los árboles en escorzos violentos.

El agua descende por las laderas de los cerros, lavando su costra mollar. Los ríos se hinchan en gravedad amenazante y el caudal enfurecido golpea entonces los muelles solitarios, sus pilastras de pellín roído, los embarcaderos inmersos.

Las sirenas de los trenes aúllan en las frías madrugadas. Las maderas se pudren bajo el terciopelo viscoso de las fungosidades. La vida palpita en lentas pulsaciones, propicias a la meditación, al mirarse hacia adentro.

Es este un viaje al corazón de mi infancia. Y, por lo mismo, debo hablar de la provincia de Cautín y de Temuco su capital.

Pablo Neruda, Juvencio Valle, Mario Osses, Francisco Santana, Jorge y Julio César Jobet, Teófilo Cid, Gerardo Seguel, Aldo Torres, Norberto Pinilla, Altenor Guerrero, Róbinson Saavedra, Armando Benavente, Oscar Escobar, Oscar Weinberg, Jorge Teillier, Luis Vulliamy, entre tantos otros poetas y escritores que la Frontera ha vaciado como matriz inagotable en las letras nacionales, sintieron en la ausencia el embrujo de la ciudad engastada tal una pupila en la verde, soleada y lluviosa lejanía.

Brotaron entonces los cantos, impregnados de esa misma *saudade*, de esa misma melancolía que aureola las cartas antiguas, los retratos patinados de tiempo, los viejos amores perdidos.

Es que el alma vegetal de Temuco tiene mucho de carta, de retrato, de un antiguo amor. Agitar su recuerdo constituye fascinante aventura. Pasan los años. Todo se hunde como bajo una lápida, rostros, cosas, acontecimientos. Pero a veces basta un leve influjo, un soplo de viento, un rumor de lluvia, un aroma de montaña florida, y la aventura se desencadena. Pero todo resulta mágico, fantasmal. La bruma del tiempo esfuma lo accesorio, y sólo reviven las esencias, lo pertinaz, lo duradero.

Todos los planos de esta evocación confluyen y encuadran en torno a un año y sus inmediateces: 1915.

En la perspectiva indecisa emergen rostros plásticos.

Don Miguel Ángel Romero, director de la Escuela Superior N° 1, era un hombrecillo cenceño y diminuto, de lacios mostachos galos amarillentos por los

* *Evocación de Temuco*, Talleres de la Imprenta de la Universidad de Concepción, Concepción, 1962.

alquitranes de un cigarrito inacabable; su nerviosa actividad lo conducía a resonantes discusiones con los profesores; otras veces, especialmente para los desfiles de Fiestas Patrias, nos disciplinaba en la formación a fuerza de bastonazos.

Entre los profesores de aquella edad primaria no es posible olvidar a don Enrique Guzmán, su bigote a lo Martí, su melodioso violín. A don Miguel Jofré y su robusta bonhomía. Al señor Mellado y sus duras manos castigadoras. A don Roberto Hernández, mi profesor en el segundo año B, quien me avergonzó delante del curso porque no supe leer la hora en un reloj de cartón y manecillas movibles.

Claros, vivaces, surgen las presencias de los compañeros. Lucho Bascur, en primer plano, maduro y apacible, generoso, protector. Un Osses, tío de Mario, muchachote fornido que a menudo asistía a las clases vestido de huaso. Un Sandoval, niño de familia acaudalada, muy elegante, un tanto despreciativo; a su lado nos sentíamos un poco personajes del cuento "El carbonero y el señor".

Y el inefable Montesinos, quien merece una acotación más detallada. He olvidado tu nombre de pila, Montesinos. Hubieras podido llamarte Ariel o Calibán, ello no importa. Eras el cimarrero por antonomasia. Aparecías sólo de tarde en tarde por las aulas. A veces olías a vino. Otras, lucías el incipiente bozo que habría de transformarse en el correr del tiempo en las agrestes y enmarañadas barbas del estupendo vagabundo que la ciudad entera conoció en su trashumancia químicamente pura.

Al año siguiente, en 1916, mi madre me matriculó en el Liceo.

El rector, don Marco Aurelio Letelier, era un caballero anciano, de barbita cana y vivos ojillos maliciosos.

Don Víctor Hernández Concha ejercía el cargo de Inspector General. Nos imponía la prestancia de su figura, su calva relumbrante, su erguida, frondosa y cuidada perilla. Y su voz, meliflua, insinuante, convincente. La irreverencia liceana nunca fue más allá de llamarle Pelado.

Otro tanto ocurría con don Carlos Oyarzún Guerrero, mi profesor en la segunda preparatoria. Don Carlos era una curiosa combinación de hombre y de niño. En las clases de castellano gustaba leernos cuentos. En los pasajes culminantes del relato (*El tamborcillo sardo*, *De los Apeninos a los Andes*, *El pequeño escribiente florentino*), su voz adquiría cálidas tonalidades que amarraban nuestra emoción a su indudable sensibilidad.

De entre los demás profesores recuerdo a don Fernando Navarrete Lira y al querido *Viejo* Riffo. A don Alejandro Nolfi, de la tercera preparatoria, y a quien llamaban Serrucho sólo Dios sabe por qué. A don Cicerón Monsalves, profesor de dibujo y caligrafía; los niños de humanidades lo sacaban de quicio al gritarle, desde lejos claro está, *Fitilio*.

Había un inspector al que apodaban *Caleuche*. Y el temible *Chute* Torrealba, exigente y sarcástico profesor de francés y exquisito escritor. Todavía otro *Chute*: don Osvaldo Latorre, profesor de inglés y tenor de amplios registros. Dominaba especialmente, con mucha soltura, los altibajos de una romanza llamada *Lolita*.

No podría estar ausente de estos recuerdos don Juan Antonio Durán, abogado, sabio gramático, admirador y discípulo de don Rufino José Cuervo. Por la profundidad de sus conocimientos que lo impulsaba a doctas disertaciones algún alumno atrevido lo bautizó como el *Lata* Durán.

Y don J. Eduardo Peña, *Peñita*, gran profesor de matemáticas, cuya bondad de corazón afloraba a sus claras y diáfanas pupilas.

En las filas de algún curso de humanidades figuraba un inocente barrabás cuyas travesuras, muy celebradas por sus compañeros, ponían fuera de juicio a muchos profesores. No recuerdo exactamente su apellido. No sé si era un Ibacache. O un Maragaño. En fin, no importa. Por esos años al parecer no existían las estilográficas. En los pupitres los profesores disponían de grandes tinteros y robustas lapiceras con plumas de acero. En cierta ocasión el satanás en referencia vació el tintero del profesor de alemán, un caballero muy cegatón, y reemplazó la tinta por una cantidad de sapitos vivos. Ante la temerosa y perpleja expectación de sus alumnos el profesor extrajo del tintero, en vez de tinta, un pequeño batracio que pataleaba ensartado en la pluma desparramando residuos en todas direcciones. El Consejo de Profesores acordó la expulsión del culpable. Peñita tomó la defensa del muchacho, concitó voluntades, argumentó, rogó y finalmente consiguió que tan drástica medida no fuera aplicada.

Un nombre más, todavía: *Don Chuma*, nuestro viejo portero, socarrón y paternal. Infringiendo el reglamento nos abría la puerta cuando, a todo correr y con la lengua afuera, llegábamos atrasados a la hora de entrada.

Las imágenes fluctúan, vivas, luminosas.

Sueltas, vagabundas. Villanos errantes bajo cielos profundos.

Resuenan voces. Algunas, desde muros en sombra. Otras, desde una lejanía aun perceptible.

Entre la bandada bulliciosa, exultante y picaresca, ¿cómo no recordar a los tres Croxatto Rezzio cantando a coro bajo la batuta maliciosa del señor Nolfi aquello de *Oh Italia, oh Italia del mio cuore*? ¿O al *Pequén* Llanos, irónico y camorrista? ¿Al *Mono* Poblete, fino y duro como un látigo y boxeador de formidable pegada?

Florencio Suárez, Aníbal Pinto, Valentín Candia, Policarpo Navarrete, Roberto Abarzúa, Darío Israel, Florentino Montes, son otros tantos nombres que asoman en la memoria del cronista con vivos relieves.

¿Y qué me dicen ustedes del *Loco* Albala, fervoroso admirador de Pierre Loti y de las colecciones Espasa-Calpe?

¿Se han olvidado acaso del "Pichón" Hochstetter, cara de guagua, grandullón, gesto de cascarrabias, hablar enrevesado, masticando eternamente esas apetecibles calugas que a nadie convidaba?

¿Y yo? ¿Quién era yo? Pues, un *Grillo* cualquiera, endeble, temeroso, de ojos exoftálmicos y orejas aleteantes.

Mirando y escuchando.

Y recordando.

La vida es una marea poderosa que todo arrastra.

Pero, como un islote que asoma en la profunda soledad del mar, la infancia puede trocarse para el corazón del hombre en mágico refugio. Alguna vez es necesario ir a buscar allí el consuelo. Reviven entonces sus puras esencias, su paraíso encantado, su país milagroso.

En la calle Manuel Montt existía la talabartería de don Manuel Espinoza. He visto allí un maravilloso caballo embalsamado, un verdadero caballo, amigos, con su montura doñihuana y sus rendajes de plata.

En la Botica del Indio de don Juan Antonio Álvarez y en la Botica El León de don Melitón Fernández me fascinaba el espectáculo de esas grandes ánforas de cristal cortado en donde se agitaban, ciegas y contorsionantes, las repulsivas sanguijuelas.

En la calle Manuel Bulnes, nervio comercial de aquel tiempo, abrían sus puertas la mueblería de Albala y Chamy; la relojería de don Urcinino González, cuya señora poseía una hermosa voz de contralto que lucía en todas las veladas de beneficencia; la Casa Picasso (tienda y confecciones); la librería de don Carlos Mülack; el emporio de don David Croxatto; las oficinas de Correos; la pastelería Ianiszewski.

En la avenida Vicuña Mackenna estaban el almacén El Mercadito de un señor Lara; las tiendas de Pedrito Dantiac y de don Pedro Mainguyague; y, frente a la Plaza Recabarren, la bodega La Campana de don Ismael Burgos. En esa plaza, solar abierto sin prados ni jardines, se disciplinaban los conscriptos del Regimiento Tucapel N° 11: torpes muchachones mapuches pateados sin piedad por los cabos, o confundidos por las voces atronadoras del capitán Varas.

Dos diarios informaban al público sobre menudos y grandes acontecimientos: *La Época*, de don Juan de Dios Campos; y *La Mañana*, en donde su propietario el poeta don Orlando Masson, radical, zumbaba como tábano criticando la gestión edilicia del primer alcalde don Eduardo Solano Illanes, radical también, me parece.

He conocido al doctor Cocio y al doctor Cerda. Y al doctor Bonadona y al doctor Labra. Y un almacén que se llamaba El Cañonazo en la calle Miraflores. El casino Hauser en el local que hoy ocupa la Farmacia El Sol. El bar del "guatón" Mazer frente a la Plaza. Y los teatros Tepper y Edén con sus películas mudas en que los personajes caminaban a saltitos como los pájaros.

No puedo asegurarlo, pero decían que en el escenario del Tepper una sátnica señora llamada doña Belén de Zárraga devoraba frailes crudos ante los aullidos aprobatorios de un público de plaza de toros.

Pero sí vi, en ese mismo local, el vuelo ondulante y melodioso de ese ángel azul a quien nombran Tórtola Valencia.

En la primera cuadra de la calle Lautaro, cerca del almacén y molino La Cuchara y del establecimiento nocturno de la señora Concepción Ramírez (doña Conche para sus íntimos), en alta casa de madera de dos pisos, vivía el Neruda niño. Por allí lo vi a menudo, de pantalones cortos, largas medias negras y amplia capa de colegial. En aquellas vecindades mi hermano mayor instaló un almacén. Yo le ayudaba a veces, y vendía atados de avena, almudes de carbón y grasa empella a míseros clientes.

En la avenida Caupolicán (polvo en el verano, barro en el invierno) mi padre, don José Antonio Belmar Artigas, puestero en el Neuquén argentino, nos compró casa. A lo largo de esa avenida corría, a tajo abierto, el canal de las Monjas. En el verano escurrían aguas escasas. Protegidas por esponjosos mantos de berros, las coigüillas demolían los nervios con sus monocordes sinfonías crepusculares. En las tardes ardientes, los tenaces e incansables matapiojos embriagados por el sol volaban a flor de agua como malos de la cabeza.

Pero en el invierno ese canal se transformaba en bestia caudalosa e irritada. Cierta húmedo atardecer, cerca de sus orillas, encumbraban volantines Ciro Muñoz Riquelme y Germán Fritz.

Yo miraba por la ventana.

Embriagado por la pasión del juego, repentinamente, Ciro Muñoz se precipitó de espaldas en la corriente turbulenta.

Germán Fritz arrancó, despavorido. Sólo al día siguiente, atormentado acaso por escrúpulos de conciencia, avisó de lo ocurrido a la madre de Ciro, la señora Bienvenida, nuestra vecina: —Ciro cayó canal. Para arriba, para abajo. En la esquina lo sacó un paco y lo llevó preso.

Sí. En la esquina. Junto al almacén Brasil. Su dueño, don Lucho Orellana, hombre bonachón y apacible, me curó de espanto en un Día de los Santos Inocentes. Mis hermanas me enviaron a pedir fiado un cuarto de queso. Formulé mi pedido, cogí el paquete, disparé sobre el mostrador el consabido papelito, y arranqué. A veinte metros de mi casa me alcanzó don Lucho. Caí al suelo de susto. Traía en las manos el cuchillo con que cortara el queso. Me sentí degollado. Pero don Lucho era un buen hombre. Me perdonó la vida. No así el queso.

Ese barrio mío era vivo y bullente. Frente a mi casa, al otro lado de la avenida, en la esquina de Vicuña Mackenna con Miraflores, funcionaba la oficina del Registro Civil. El oficial, don Ricardo Galindo, solemne y austero, encarnaba la majestad de la ley. Por las tardes solía ausentarse, arrebujaado dentro de su coche casamentero.

Frente al Registro Civil, en su casa particular, don Gerardo Salas atendía ciertas indefinidas funciones de protector de indígenas. Los mapuches esperaban en las aceras, pacientemente, las horas de audiencia. Ellos, los indios, raídos y mustios, extáticos, impenetrables. Ellas, las indias, con los críos en las espaldas, moquillentos, curtidos, fajados hasta el cogote y embutidos en estrechas *chihuas* que impedían el menor movimiento. Sentadas en corro, muy limpias y pulcramente peinadas, con las trenzas estiradas bajo el peso de *nitrohues* deslumbrantes, escuchaban por horas a la oradora de turno. Las demás se limitaban a asentir con sentenciosos ademanes. Después hablaba otra. Y otra. ¿Qué decían esas mujeres en su lenguaje incomprensible? Fustigaban acaso los atropellos seculares, al pehuenche traidor, al *huinca* insaciable, al rapaz tinterillo.

Mientras tanto, los escuálidos caballejos, amarrados en las herraduras de las soleras, espantaban las moscas con sus largas colas.

Otras gentes, todavía.

Un caballero a quien llamaban *Campana de Palo*, mitómano y alabancioso. Heliogábalo Cid, negro como el unto y elegante como Brummel. El gringo Ithal, con su caterva de chiquillos y su pipa hedionda e inmortal. Y don Liberato Rozas, el primer jubilado que he conocido.

En las veladas bufas oí cantar al dueño de panadería don Clarencio Moreno y al dueño de zapatería don Cipriano Mingo. Vi bailar en las mismas a don Athos Lucci disfrazado de rana. Escuché las recitaciones de Daniel Ortega Quezada. Y presencié las farándulas primaverales presididas por *Chaplin* Aguilera quien ofició posteriormente de taumaturgo, practicante de la acupuntura, pinchando a los sufridos pacientes con sus agujas infernales.

En la Cancha del Bajo presencié los memorables cotejos entre los equipos de El Juvenil Obrero y El Comercial. Mis simpatías estaban por el primero. Pero admiraba a varios de esos robustos astros que pateaban la redonda. Pedrito Dantiac, el gringo Japke y otro a quien llamaban *Pata de Burro*, del equipo de El Comercial. Los backs Jaramillo y Marín, y los delanteros Zeletta, el tuerto Arévalo, Narciso Rojas y su hermano *El Cachaña*, de El Juvenil.

Observé los vuelos de don Clodomiro Figueroa, as de la aviación, en un aparato Bleriot amarrado con alambres y que por milagro no se desarmaba en el aire.

Y canté el *Cielito Lindo* en la Casa del Pueblo, sede social del pujante Partido Demócrata de aquella época. Y allí mismo grité con los energúmenos: ¡Viva El León de Tarapacá! ¡Muera Barros Borgoño!!

Y conocí también al "Jeta de Causeo", roto admirable, carretonero, abatido después en una pendencia por el maleante alias *El Constipado*.

Y vi también indios, tristes, indios borrachos, indios robados por mercachifles de cuyos nombres no me acuerdo ni deseo acordarme.

Sí.

Todo esto vi en mi infancia, amigos. Y aquí lo entrego, sin detalles, en un panorama que en modo alguno podrá ser completo, pues el alma multiforme de la ciudad de la infancia es un agua viva que no admite represas.

Así evoco tu verde, tu luminosa estampa, mi viejo Temuco. Tus plazas, tu Cautín rumoroso, tus calles, tus antiguos rincones, tus viejas casas patinadas de edad, y tu Ñielol en donde mi niñez se emborrachó de sol y de boscajes como si también fuera una ardiente chicharra.

Vuelvo de tarde en tarde a tu regazo vegetal. Tienes el mismo cielo, las mismas montañas, la misma lluvia que moja hacia adentro. Pero *nosotros los de entonces ya no somos los mismos*.

Vuelvo.

Y si alguien me preguntara por mi suerte, podría responder con palabras de Augusto d'Halmar: *No me ha pasado nada, sino la vida*.

Llegué a Chile en 1920, tras una ausencia de nueve años –toda la guerra europea y algo de la postguerra. Publiqué la novela *El Roto* en la librería Bindis y me hice alessandrista ultranciero. Estos actos me dieron cierta notoriedad desagradable que nadie podría imaginar si no la palpó entonces. Antes de cruzar la cordillera, en Buenos Aires, el director de *Crítica*, Natalio Botana, a quien fui presentado por el colombiano Izquierdo, me pidió un artículo sobre Alessandri. Se lo di. Como programa de nuestro candidato puse en primer lugar el arreglo de la cuestión de Tacna y Arica, aunque ni idea tenía de que ello figurara en su mente. Este artículo fue reproducido por los diarios alessandristas. ¿Existía en el programa de nuestro héroe un intento de arreglo hacia el Perú? No lo sé. Sin conocer a Alessandri ni sus ambiciones, sino vagamente, me hice su partidario, porque vislumbré el gran cambio.

Alessandri fue el candidato de los jóvenes, de los escritores y de los oprimidos: Inés Echeverría, Carlos Vicuña, Víctor Domingo Silva, Ángel Custodio Espejo, Maluenda fueron partidarios, casi puedo decir: los inventores de su apostolado, porque Alessandri es el caso más curioso de abogado que comienza una campaña de redención del pueblo como táctica electoral, se purifica en el contacto de nuestras capas populares y acaba siendo redimido. Es un Presidente modelado por la masa.

¿Qué sabía yo de Alessandri en 1920? Casi nada. Le había visto en el *foyer* de la ópera, fino, pálido, elegante, de frac. Más tarde le fui presentado con ocasión de un almuerzo ofrecido por él mismo en un Club de Santiago, desaparecido ha mucho tiempo, y que se alzaba entre Ahumada y Estado, en Agustinas. Un Club muy *chic*, cuyos comedores eran floridos, a la vera de árboles frondosos. Fue D. Jorge Cuevas, hoy casado con la nieta de Rockefeller, el amigo encargado de invitarme. No puedo negar la sorpresa y el orgullo que esa invitación me causó; yo era un niño recién llegado de Europa, y apenas tomaba contacto con la vida social chilena, quedando deslumbrado por las *cachetonas* y vividores que iban a reunirse en esa mesa. En efecto, a través de las flores de la rica vajilla, pude ver más de cerca que de costumbre los mejores descotes y los más voluptuosos ojos de la capital. Una vez terminado el festín, que el señor Alessandri pagó y que fue como para estómagos de triple fondo, me invitó Jorge Cuevas a una notaría. Ahí me preguntaron si conocí a Fico Squire en Europa. Me cogió de sorpresa. Sí: yo conocí a Squire; me parecía verle jugando bajo las cornucopias y frescos de los rutilantes casinos en San Sebastián y Biarritz, acompañado del millonario de Valparaíso Luis Bustos, del secretario de éste, Eduardo Borne (El Bonito) y de un falso conde napolitano: Renato Caprara di Montalva. Hermosos

* Los siguientes textos forman parte de la colección de manuscritos del autor, que conserva el Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile.

componentes para una novela de Jean Lorrain. Tocaba a su fin la época, del París de Lorrain, Rita del Erido, la Otero, Mayol, Lantelme, Polin, Dranem, el marqués de Casa Riera, el gaucho Macías, Jorge Newbery, Gilda Darty, Dora Parnés, la Zarina, Carlos Varas, Santos Dumont, Lyane de Pougy, la grosse Blanche, Lina de Milan, el gringo Bonomi, Pierrette dite Rothschild, Polaire, el Meridioneaux, el Filá, el Anglais, De Loonen... ¡Qué sé yo! Todos juntos y entre mezclados son ya fuegos fatuos en el cementerio de los recuerdos. ¡Fico Squire! Riquísimo heredero del salitre, dueño de succulentas acciones Sloman, por cuya posesión había de verse envuelto más tarde en bullicioso pleito.

¡Claro que conocía a Fico Squire! Su verdadero nombre era Federico Squire Moreau, descendiente por parte de madre del mariscal Moreau. Era Fico un excéntrico, generoso, de estilo británico. Criado en Chile, formó en sus mocedades en la famosa "pandilla de los siete", temida entre Valparaíso y Quillota. De fondo amable y caballeroso, dilapidaba a manos llenas. Le conocí en su declinación. La pregunta de Jorge Cuevas, así, a bocajarro, me dejó meditando cortos instantes. ¿Si conozco a Fico?— ¡Ya lo creo!

Jorge Cuevas se puso a considerarme, desde el fondo de sus ojos de culebra. Era amigo correcto, exquisito, relacionado por todo lo alto.

—Se trata —me dijo—, de firmar un documento, donde se afirma que consiste a Fico.

Mi firma era tanto más necesaria cuanto que yo era el único amigo personal del pleitante que habiéndole visto en Europa, residía en el país. Los otros vagaban en ruidosos hoteles internacionales europeos.

Cuevas el adalid social que años más tarde había de vencer la resistencia del mundo parisiense cerrado al propio Proust y a Bourget; Cuevas, vencedor de la nieta del rey del petróleo, heredero en 1937 de la hermosa suma de 25 millones de dólares, no podía fallar cuando se propuso obtener tan insignificante firma como la mía. En ese momento ni Alessandri, ni Cuevas, ni mucho menos yo, éramos nadie. Si una sibila mapochina predijera en esa época que la caracoleada cabeza de Jorge Cuevas Bartholin iba a pavonearse triunfante 25 años más tarde, reflejándose en las cornucopias de los salones más cerrados de Europa, la hubieran encerrado por demente; si la misma sibila predijera la trascendencia internacional del abogado y político ahí presente, a risa hubiera movido. Cuevas me pidió que firmara y una costumbre casera me obligó a leer el documento. Es norma de personas conscientes no beber agua antes de mirarla ni firmar escritos antes de leerlos. Leí. Se trataba de comprobar la honorabilidad, el equilibrio mental y la perfecta buena conducta de Fico. El almuerzo había sido opíparo. Recordé vagamente, —en el instante de sostener mi fementida péndola—, que la última visión personal de Fico, fue la de dos hombres de librea que lo llevaban en vilo a los departamentos privados del casino de San Sebastián, a causa de haber esparcido bruscamente y en alarde ajeno a la voluntad, sus ácidos alcohólicos en el propio tapete verde de un casino famoso. El almuerzo —repito—, fue opíparo. Firmé. Dios me perdone. No fue la última vez que firmé de manera atolondrada. Por lo demás, niego el derecho a parientes ricos de impedir a otro que gaste el dinero heredado derechamente y como mejor le

acomode. El señor Alessandri levantó la interdicción que sobre la fortuna de Squire pesaba y obró bien. A veces las interdicciones sirven para echar las fortunas en peores manos que aquellas condenadas por la burguesía.

Fico Squire, haciendo marchar el pequeño comercio de floristas, *demi-mondaines*, sastres y *maitres d'hôtels*, fue buen cultivador del mito France - Amérique y filántropo a su manera, en vida. No hay dinero realmente perdido para el género humano cuando se gasta. El perdido es aquel que los avaros ocultan en sus arcas, en papel perezoso, en cofres o entierros de cualquier clase.

Así ocurrió mi primer encuentro con el hombre que mayor influencia tuvo en el carácter nacional desde el Poder político.

¿POR QUÉ ESCRIBIMOS?

Don Francisco Encina trabajó veinte años para componer dos interesantes tomos sobre la vida y hechos de Portales. En Chile agradó el libro. Ganaría en la venta de ejemplares unos dos o tres mil pesos de un penique a lo más. Es probable también que no ganara nada.

El mejor libro chileno, aquel que el público arrebató, puede producir al autor tres mil pesos. (3.000 peniques).

La obra *Portales*, de Encina, podría merecer algo parecido a lo que Mitre escribió a Vicuña Mackenna respecto a su obra *Historia de Valparaíso*, a saber: "Todo es menos historia de Valparaíso, dado que Valparaíso tenga realmente historia y que sea posible reducir a libro lo poco que tiene".

La historia de Portales, escuetamente de Portales, tendría cabida en cien páginas. Tratada por el talento patriótico del señor Encina, engordada en imaginaciones, rodeos y cálculos, exaltada en las simpatías personales, ingresa en el copioso fondo de mitos nacionales.

Mito de Lautaro, mito de Joaquín Murieta, mito de Robinson, mito de la cueca, mitos de historiadores, de inventores, de poetas. Mitos de aristocracia de los antepasados; mitos de raza araucano gótica.

El señor Encina pretendió aplicar -como antes de él Alberto Edwards al Gobierno de Montt-, la sublime y complicada orquestación spengleriana teutónica en los hechos locales, de policía, y en visiones internacionales abortadas en lejanas costas del Pacífico, cada vez más remotas en el horizonte histórico. *Portales* no alcanzó las glorias de la consagración en traducciones.

En cambio, mister Winston Churchill publica cierto folleto en Londres, titulado simplemente *Jutland*. Sale a las librerías del Strand, en el corazón del Imperio... y a pocos días el folleto es vehículo, es ascensión rápida en las alas radiosas de la celebridad europea. Lo traducen a varios idiomas y la cuenta bancaria espléndida del autor en la City abulta buenos miles de nuevas libras en el haber.

Winston Churchill no es escritor profesional, ni genial, ni estilista. Cuenta hechos. Veló pocos meses en la confección del folleto célebre. Encina, en estilo pulido, gastó veinte años. Pero el señor Encina no influye en el destino universal. Churchill, sí.

IDIOMA Y PATRIA EN LOS LIBROS

Aseguraba Gómez Carrillo a Max Daireaux que él hubiera deseado escribir una sola obra de mérito, en el idioma de Racine, antes que doscientas en español.

Vamos a ver. Desde el momento en que el universo de habla española perdió la unidad en el concierto universal, sufrieron golpe rudo nuestro progreso, nuestro comercio y la capacidad expansiva de nuestro pensamiento. Después de la pérdida de Gibraltar, de las batallas de Trafalgar y de Cavite, las obras españolas peninsulares perdieron su tono de grandeza. No olvidemos que la fuerza colectiva imprime grandeza en los individuos. La obra *Babbitt* de Lewis, tendrá mayor importancia que cualquiera novela donde se retratara al tipo medio de alguna República sudamericana, aunque esta última obra mostrara mayores méritos en emoción estilo y trama. El tipo de la cultura norteamericana interesa más al mundo por el hecho de que influye más. Una vez perdida la unidad castellana en nuestra América, dejamos de influir y de interesar en un 90 por ciento. Nuestra nulidad, junto con la de España, en el concierto universal, es mayor ahora que en 1800.

Las obras de estas naciones pequeñas, semi coloniales, separadas y rivales, interesan apenas al mundo, porque no influyen. La importancia de nuestra historia sufrió rudo golpe a raíz del movimiento de independencia, porque en ese instante dejamos de poseer una conciencia central y perdimos el poder político. Nuevas derrotas fueron empequeñeciendo en seguida a nuestro continente, como ser: la pérdida de California y de algunos Estados mexicanos. Seguida de la enajenación de Panamá y el fin del poder naval en *lengua española*. A un espíritu superficial le parecerá raro que la pérdida de las vías estratégicas y del oro tenga algo que ver con la pobreza de la literatura y de los escritores; sin embargo, es así. La literatura es el cerebro de los pueblos, y si el cuerpo deriva a la anemia, el golpe repercute en su cerebro. El mundo iberoamericano perdió sus vías estratégicas: Gibraltar, Panamá, Filipinas, las Malvinas.

En Trafalgar triunfó el *gentleman* sobre el tipo viril del hidalgo, y triunfó la libra esterlina sobre el duro español. Esto lo escribía en *La muerte de Vanderbilt*. Más tarde encontré el símbolo parecido en Spengler, cuando dice: "La guerra de 1914 no la hizo Inglaterra por Francia ni por Bélgica, sino por el *weekend*."

La literatura en español va a la zaga del progreso. Se volvió colonial. Eça de Queiroz vivió cerebralmente en París, al margen de la acción. Las traducciones de Rubén Darío y de Rodó en francés, carecieron de éxito. "No llevaban nada nuevo" dijo Miomandre. La revolución española actual carece de novedad si la contemplamos desde un ángulo visual universal. El mayor valor original es Unamuno, el "santo" español, supervivencia del siglo XV. Su *Sentimiento trágico de la vida* me parece la obra genial de la España actual. Blasco Ibáñez y Galdós son los mayores novelistas; sin embargo, son casi desconocidos afuera. En cambio, existe el caso de Santayana, filósofo español de raigambre mística del XVI, cuya obra en inglés, a causa de su arraigo en Estados Unidos, le ha valido posición de vanguardia entre los pensadores internacionales. En las naciones

decadentes, el escritor se estrella todavía con muros de incompreensión, envidia y confusión mañosa de valores. La propia superioridad de los egregios les convierte en inservibles, cuando no en amargados. Contados son los escritores sudamericanos que pasaron los cincuenta años.

Nuestros acontecimientos son cada vez más mezquinos; la época del hombre de presa y de la conquista del planeta nos oculta de la vista. En Jutland se decidía la suerte del universo; en Lircay apenas se cambiaba de etiqueta a un frasco.

Faltando porvenir, esto es, horizonte hacia delante, el hombre vuelve la vista hacia atrás. En Europa, Jutland y la Marne; aquí, Portales y Baquedano. Siempre lo pasado. El señorito currutaco, indolente, mirará bostezando el retrato pintado por Monvoisin y murmurará:

—Soy su biznieto.

Le basta. El historiador investigará hasta el concho de las minucias históricas inútiles y ridículas para probarnos que el primer boticario de la Ligua fue Pérez, y no Bermejillo como dijo el otro. El español se convirtió en idioma reservado, elegante si se quiere, pero de onda corta, muy corta y casi muerta.

No hay un solo libro en español, desde 1885, que haya influido decisivamente en los destinos del mundo. Tengo a la vista el resultado de un concurso celebrado por el Instituto de Artes y Ciencias de la Universidad de Columbia, para saber cuáles eran los libros que han interesado más a la opinión universal desde ese año. Copio lo siguiente:

Las respuestas emanadas de los centros más instruidos de todos los países han sido ordenadas en tres listas definitivas que encierran un total de 43 libros entre los cuales se cuentan: *El Capital*, de Marx; *El psicoanálisis y los sueños*, de Freud; *Decadencia del Occidente*, de Spengler; *La teoría de la relatividad especial y general*, de Einstein; *La montaña encantada*, de Thomas Mann; *Teoría de los átomos*, de Bohr; *Conferencias sobre el termodinamismo*, de Blanck; *Psicología de la inconsciencia*, de Jung; *Sin novedad en el frente*, de Remarque; *La sonata a Kreutzer*, de Tolstoi; *Hedda Gabler*, de Ibsen; *Imperialismo*, de Lenin; y otras obras sobre la revolución soviética; *Historia de la revolución rusa*, de Trotsky; *Recuperando el tiempo perdido*, de Proust; *Ulises*, de James Joyce; *Hombre y superhombre*, de Shaw; *Compendio de historia mundial*, de Wells; *El camino de toda carne*, de Butler; *Baladas del cuartel*, de Kipling; *La calle*, de Lewis; *La jungla*, de Sinclair; *Aventuras de Sherlock Holmes*, de Conan Doyle; *Mirando hacia atrás*, de Bellamy; *Babbitt*, de Lewis; *Principios de psicología*, de James; *Teoría de las clases ociosas*, de Veblen; *La esfera de oro*, de James; *Principios matemáticos*, de Russel y Whitehead; *El cerebro del hombre primitivo*, de Boas; *La educación de Henry Adams*, de Adams; *El progreso de la civilización americana*, de Beard; *Juan Cristóbal*, de Romain Rolland; *La estructura interior de las estrellas*, de Eddington; *Psicología sexual*, de Havelock Ellis; *Historia de la Standard Oil Company*, de Trabell; *Teoría matemática de la electricidad y del magnetismo*, de Jeans; *Consecuencias económicas de la paz*, de Keynes, y *La gran ilusión*, de Norman Angell.

Entonces, ¿cuál es el campo más apropiado y fértil indicado para los escritores de nuestra América? Sin duda alguna: el de la novela de costumbres, el

de la literatura alada, de imaginación. El clavo de Dumas existe ya en la pared y es enorme. Colguemos el cuadro.

En tal sentido le sobra razón a Luis Alberto Sánchez: "América es novela sin escribir".

La vorágine, *Doña Bárbara*, *Los de abajo*, como antes el *Martín Fierro*, interesan seguramente bastante más que el dato histórico estático. El continente contradictorio, turbulento, caótico, es más atrayente. Las historias eternas de generales y mandatarios, en la forma de actas notariales, precisas, no revelan nada del drama interno, natural, humano. La vida interesa más que la política y la política servirá siempre que la acaparemos para el tema de la vida misma en forma de borde pintoresco y extravagante de nuestras creaciones.

EL ARREGLO DE LA CASA

Ninguna casa para mí podrá pretender la comparación con aquella que creó mi madre en el barrio alto, actualmente transformada en Liceo de Niñas.

El recuerdo de aquella me persigue y para huir de comparaciones melancólicas he venido a buscar la casita en el extremo opuesto, del lado de Matucana. El encanto de la casa antigua consistió en la amplitud de sus patios y en la calma de un cuarto grande, de alto techo, cuyo silencio y cuyo arreglo sencillo contrastaba con la exuberancia y el desorden de un huerto tropical, que se podía ver a toda hora, desde adentro. Muchas veces la agilidad de una lagartija visitante me hizo notar la cercanía de la selva en miniatura, o bosque de Montolín.

Muchos son los santiaguinos que procuran adaptar sus recuerdos, sus costumbres y sus muebles de casas grandes a las pequeñas. Hace días yo me preguntaba cómo harían los compradores de libros de don Elodoro Yáñez para colocarlos en sus viviendas modernas.

He ahí el primer problema: *colocar*. Esta palabra, en la ciudad que crece sin cesar, tiene importancia primordial. Desde el momento que la población ensancha y se esparce, el habitante encuentra menos terreno para sí.

No saber colocar es ahora un defecto imperdonable. La propia ciudad nos da el ejemplo, de manera negativa. La ciudad nos dice a cada instante: "eso no se debe hacer".

En la casa pequeña es preciso tener una aduana en la puerta de calle para no dejar pasar cosas inútiles. Entre los peligros que acechan a la persona que está "en tren" de poner casa existe el de la posibilidad de comprar. La gente rica, que no pierde un solo remate grande y que sale a comprar todas las mañanas, suele verse castigada en su casa, la que toma el aspecto de tienda de antigüedades. Por eso, en algunas casas de ricos no hay un sitio para descansar la vista; no se sabe si tal silla es para sentarse o para admirarla; no se puede uno mover a sus anchas, obsesionado por el peligro de romper algo.

Visité hace pocos años la casa de un caballero. La había atiborrado en tal forma que producía mareos. Había letreros en verso, jarritas, mantones, porcelanas, negritos venecianos, colgajos, lámparas y velones... Pero lo más

notable fue cuando, de sobremesa, uno de los invitados quiso "usar" un cenicero para poner la colilla. El amo hizo un gesto terrible, como si le dieran a oler algo nauseabundo, y llamó al mozo para decirle de muy mala manera que colocara ceniceros baratos. *Los de la mesa eran de adorno.*

Conviene decir que las casas no deben tomar aspectos de museos, ni los muebles deben requerir el letrero clásico donde dice: *Defense de toucher.*

En las casas modernas, o miniaturas, los viejos retratos de Monvoisin ocupan media muralla, los adornos de las antiguas chimeneas desentonan y de una alfombra, comprada en la Casa Muzard en 1895, se pueden hacer cuatro.

CANTO A LO DIVINO Y RELIGIÓN POPULAR EN CHILE HACIA 1900,
DE MAXIMILIANO SALINAS CAMPOS
(Ediciones LOM, Santiago 2005)*

Fidel Sepúlveda Llanos

Libro notable, excepcional, innovador, es el que presentamos hoy. Su lectura nos conduce por rutas no frecuentadas en los ámbitos de la religiosidad popular y de la poesía popular de temática religiosa. A través de este libro descubrimos un modo de relacionarse del pueblo chileno con lo sagrado que no está en los libros de piedad popular, pero también descubrimos, a través de la religiosidad popular, el perfil de un pueblo chileno que tampoco está en los libros de psicología o sociología o historiografía que abordan el tema de la identidad.

Este libro es una lección maestra acerca de cómo leer los textos de la poética popular relativos a lo divino. En sus textos seleccionados y en el modo de leerlos hay una sabia combinación de rigor teológico, perspicacia sociológica y finura estética. Así los textos revelan una profundidad y una proyección arqueológica y escatológica, contingente y trascendente que sorprende a la mirada roma con que suelen leerse estos textos, como testimonios simples y descabalados de una experiencia humana rudimentaria.

La visión normal de los textos del Canto a lo Divino parte de la base de que se trata de una visión depauperada de las Sagradas Escrituras donde los principales personajes y acontecimientos del Antiguo y Nuevo Testamento son vistos comportándose a la manera como se comportan los campesinos mayoritariamente analfabetos donde circulan estos textos, o sea, unas Sagradas Escrituras elementalizadas, reducidas al estereotipo, con un mínimo espesor literario y doctrinal.

Este libro de Maximiliano Salinas deja en claro que en el pueblo cristiano de la cultura tradicional chilena hay una comprensión profunda del mensaje evangélico, de sus alcances en lo humano y en lo divino, en lo individual y en lo social, mensaje que no lo ha proclamado la teología y la liturgia oficial de la jerarquía y que tampoco lo han elucidado las ciencias sociales preocupadas del tema del ser chileno.

En otras palabras, según Maximiliano Salinas, el pueblo cristiano popular ha hecho una profunda y visionaria lectura de las Sagradas Escrituras, lectura que en el fondo es una relectura de la que ha derivado una re-escritura de la historia del pueblo de Dios, un pueblo de Dios tan hijo de Dios como el de Israel, pero ocurriendo acá, en el Nuevo Mundo, un Nuevo Mundo lesionado letalmente por el Viejo Mundo occidental que lo ha sometido a servidumbre durante el período colonial y el período republicano.

El mundo occidental ha impuesto una enorme discriminación, acá en América. Discriminación del indígena y del negro, o sea, del no blanco y una discriminación de lo femenino. Estas dos discriminaciones, de llevarse a efecto,

* Centro Cultural de España, Santiago de Chile, 21 de diciembre de 2005.

habrían implantado en América una cultura de la muerte, habrían cegado las fuentes de la vida.

En este contexto, siguiendo a Salinas, el pueblo cristiano indígena, negro y mestizo, o sea, no blanco, descubre una vertiente por la cual irrigar de vida esta visión letal. Descubre a Cristo, como el hijo de Dios que encarna la alegría, la misericordia y el consuelo, como el hijo del hombre que mediante estas virtudes vence a la muerte, a la violencia, a la soberbia de los poderosos. No sólo descubre las fuentes de luz, de vida, de sentido en el Hijo de Dios, sino también en su madre, la Virgen María y en sus Santos, no sólo en los del panteón oficial, sino en los santos inocentes, los angelitos, que perteneciendo a la comunidad de acá, confirman, por su inocencia, su pertenencia a la comunidad de allá, la comunidad celestial.

Lo más importante de esto, para la vida real, cotidiana de la comunidad creyente es que esta revelación de sentido y de destino se objetiva en ritual, o sea, se encarna en acontecer simbólico que pone la fe y sus verdades en una estructura de espacio, tiempo y acontecer transfigurados, que unen lo espiritual y lo material, lo contingente y lo trascendente, el destino de acá y el destino de allá.

Es así como el libro se estructura en tres grandes ciclos: Por Padecimiento, Por Nacimiento, Por María, los Santos y los Angelitos. Estos tres ciclos entrañan el choque entre la vida y la muerte y el triunfo final de la vida, por sobre las fuerzas demoníacas del mal, de la muerte.

La ritualización de estos ciclos implica el encuentro de lo divino, lo humano y lo cósmico, por ello la ocurrencia del ciclo de Navidad en el comienzo del verano, el ciclo de Padecimiento a comienzos del otoño, y el ciclo de María y los Santos a lo largo del año.

En el fondo, estos acontecimientos rituales complejos están encarnando diversos pactos de alianza entre Cristo, la Virgen y los Santos con el pueblo cristiano indígena y mestizo. Las fuerzas vitales de la Naturaleza recuperan su dimensión de hierofanías que concurren a fortalecer el proyecto de vida del pueblo cristiano. De ahí las cruces vestidas de flores, los trajes y sus adornos rituales de las cofradías de bailes, los adornos de las imágenes y de los altares, todos signos de la concurrencia de lo cósmico a celebrar la revelación de lo divino. De ahí también la fiesta con exuberancia de bebidas y comidas, música y danza, para encarnar el encuentro del cuerpo y el espíritu, de lo de acá y de lo de allá y de lo de más allá.

Esta lectura que hace Salinas de la lectura que hace el pueblo chileno de las Sagradas Escrituras delata en el pueblo chileno una inteligencia profunda que cala en el misterio de los designios de Dios para con el hombre, y lo interpreta como una voluntad decidida, serena y alegre de que su pueblo tenga un destino decidido, sereno, alegre, liberado del temor, de la angustia, de la miseria.

Esta lectura de la voluntad de Dios para con su pueblo está plenamente respaldada con la actitud de la Virgen y los Santos de atender y colaborar con

la humanidad precaria del pueblo cristiano. De aquí la confianza ciega, la familiaridad tierna con que los Cantos a lo Divino proyectan la figura y voluntad amorosa de la Virgen y los Santos. Pero además de este entendimiento sabio de la voluntad de vida de Dios para con su pueblo, hay en el Canto a lo Divino un sentimiento vital poderoso, el que necesita quien no tiene nada, para seguir avanzando en la vida y no de cualquier manera, sino alegre y serenamente. Esto lo transparenta el Canto a lo Divino en la re-escritura que hace de los principales episodios de la vida de Cristo y de la Virgen, en los trances más duros a que los somete la maldad de los hombres de su tiempo.

Así esta religiosidad no es sólo de refugio y de consuelo sino de paradigmas para asumir la vida, para esculpirla con fortaleza, con seguridad, con esperanza, con alegría.

Frente a una realidad de desposesión y ninguneo, que es lo vivido por el pueblo pobre chileno, este vínculo con lo divino cimentado en estos valores, sin duda que ha sido un factor fundamental para mantener en el pueblo chileno esta alegría de vivir, esta esperanza de que siempre hay esperanza, de que lo imposible no es imposible, de que la vida es un milagro, como dice un cuento tradicional de Chiloé.

Con una documentación histórica insólita, con un recurso a fuentes riquísimas en información del bajo medioevo español y renacentista, con acopio de datos para la historia de las mentalidades, este libro de Maximiliano Salinas es un aporte insoslayable para el estudio del Canto a lo Divino y sus proyecciones contingentes y trascendentes para el análisis e interpretación de los comportamientos del pueblo chileno, para el estudio del entramado en el que se ha movido la historia y la tradición de la cultura chilena.

PRESENTACIÓN DE *HERÓDOTO Y LO INSEPULTO*, DE MIGUEL VALDERRAMA

María Angélica Illanes

Título misterio, que porta la intriga de todo el texto... y la propia intriga de toda Historia, enunciada desde el principio de su paternidad herodotiana. Valderrama pone, así, como siempre, el dedo en la llaga, allí donde nuestras inquietudes e inquisiciones no se amoldan, no se ajustan, no navegan en el mismo sentido de la corriente: allí Miguel Valderrama viene a salvarnos, a responder muchas de nuestras preguntas... Y lo hace con sabiduría, delicadeza, respeto, escudriñando la narración historiadora sin pedirle que sea una narrativa otra, la suya propia, sin devorársela como enemiga sino traduciéndola...

I. HERÓDOTO Y EL BUITRE

¿Cómo no saberlo si desde hace tanto tiempo Heródoto o la historia-historiografía o la escritura son una misma cosa? ¿Acaso hay que ser postmoderno para saber lo que desde la modernidad que descubre a Heródoto se nos ha enseñado que la historia y la escritura son una? La verdadera pregunta de hoy es la pregunta que se hace Valderrama: ¿qué hace esta escritura?, ¿de qué se alimenta?, ¿qué hay fuera-dentro de ella?... Valderrama señala que la narración historiadora herodotiana surge desde un gran cataclismo, desde una gran batalla. Batalla que ofrece a la narración historiadora cuerpos, carne humana. Ya lo señalaba Marc Bloch: allí donde hay "carne fresca" allí sabe el historiador que "está su presa". ¿Qué hace la narración historiadora, desde Heródoto, con los cuerpos carne/sangre? Los devora, dice Valderrama: antropofagia historiadora del enemigo, evitando su sepultación... y pone el acento en una forma no-enemiga de devoración: la *traducción*.

Mi inquietud se centra, aquí, no en la impactante acción de devoración antropofágica del otro, tan descarnada y maravillosamente expuesta por Valderrama, sino en el *campo de batalla* donde se hace posible y ocurre el acto devoración. Uno sigue preguntándose: ¿qué batalla donde ocurre el acto-devorar? Al hacer de la "devoración" acto-sexual, percibimos que Valderrama quiere distinguir la *devoración-aniquilación* de la *devoración-amor* como dos posibilidades, alternativas, disyuntivas, acechando posibles en el mismo campo de batalla... ¿Dos caras de una misma moneda o los híbridos inseparables sabores de la carne-sangre derramándose por el Gran Espectáculo campo de batalla? ¿Devora la narración historiadora la carne-sangre como los buitres, que ve y huele carne fresca abandonada, sin saber-entender *nada de la batalla*, bajando de los cielos a vivir-alimentarse con apasionado amor-odio de su cuerpo, evitando ser-sepulto? ¿Son los buitres los verdaderos competidores y simuladores de lo mismo y en el mismo campo de las "batallas por la historia"? En definitiva: ¿cuál es el sentido mismo de la *batalla* y sus simultáneos actos de devoración

de la carne-sangre que constituye la narración historiadora? Es la duda que tienta este comentario.

2. ACOMPAÑAMIENTO

Comentario que haré como un acompañamiento de lectura, incorporándome al gozo de su belleza, temiendo tocar sus palabras sabias con cualquier exceso de razón-crítica, al modo de los comentarios académicos. Principalmente quisiera “saber-el-sabor” de su alimento, comerlas nutriciamente...

Valderrama da inicio a su *Programa* con la cita de Heródoto donde establece su intención de narrar lo acontecido, lo grandioso hecho y actuado. Pero en la página 34 salta en la escritura Valderrama la formulación de la bendita intriga: de que hay *algo fuera* de esta escritura o narración historiadora propiamente tal. Su “decir está fundado sobre algo diferente de sí mismo”, una como también diría Hayden White, “intención de significación” presente “antes de toda huella o marca”; es el “soplo que anima a la escritura de la historia”, “interrogación fundamental si con ella se busca indagar lo propio de la narración historiadora”.

En página 35 Valderrama dice que el “punto de partida” de las indagaciones de Heródoto es “un conflicto gigantesco”. “En el origen de la historia habría un acto de *hybris* griega, una interrumpida cadena de violencias”: “toda violencia expone, dice, la monstruosidad de lo que no puede ser puesto en común”. “No hay historia sino del testimonio de una desmesura”: un otro, un extraño, un extranjero, un bárbaro es el que está fuera... incitando el deseo de la escritura...

En el capítulo *Escribir*, Valderrama muestra la oposición entre Platón y Heródoto respecto de la valoración de la escritura. Mientras Platón reniega de ella por cuanto es un artefacto que se apropia del otro, considera que la palabra u oralidad es la transmisión de la vida en diálogo con el otro. Muestra cómo en Fedro se presenta el “proceso a la escritura” a través del mito egipcio de Theuth y el rey Thamus, el que condena la escritura por el hecho de ser sólo un fármaco contra la memoria y el olvido, lo que, en realidad, resulta un engaño pues ella produce lo inverso, justamente el olvido y la pérdida de la *memoria en el alma*.

Heródoto, por el contrario, hace de la escritura una máquina de deseo que se posesiona del otro desde el momento “que lo ve” (comienza con el relato de Gíges que es obligado “a ver” a la esposa del rey desnuda). Este acto de ser-obligado-a-ser-testigo obliga a poseer, a hacer del otro y del deseo del otro su poder o su acto de apropiación. Pero, sin embargo, Heródoto deja abierta la cuestión de la escritura a “no creer todo lo que se cuenta”: “advertencia herodotiana”, dice Valderrama, de lo cual se infiere que la escritura, más que fidelidad, memoria y “objetividad”-textual, es una máquina de posesión y apropiación y satisfacción de deseo desde la obligación del “ver”.

En el capítulo *Prosa, no poesía*, Valderrama da cuenta de la disputa y oposición entre memoria-poética e historia-escritura o entre Homero-Hesíodo y

Heródoto, pasando por el tránsito Simónides quien, desde la oralidad poética, destierra a los dioses para cantar la vida de la polis y los actos del ciudadano. Poesía política que canta al ciudadano común y su ley y estampa en la tumba su sacrificio a la ley. Contra esta oralitura se hace un espacio fundante en la ciudad la escritura herodotiana, crucial momento de la educación en Grecia en que “las exigencias de la memorización oral dejan de ser predominantes”. “Tecnología de la comunicación que se enfrenta a otra tecnología de la comunicación”. “La prosa comienza a relegar a la poesía a un espacio de pensamiento no conceptual, no racional e irreflexivo”. La escritura herodotiana, por su parte, escribe sus “Historias” con la expresa intención de evitar que se “desvanezcan con el tiempo” los sucesos gloriosos-guerreros.

Es decir, podemos apreciar que la hegemonía de la escritura supone y se instala sobre una verdadera “catástrofe cultural”: la *pérdida de la memoria del alma del pueblo*, para lo que es necesario tomar el *fármaco de la memoria-escritura*. Escritura que –así lo podemos ver– anuncia la catástrofe de la pérdida de los poetas y de los dioses en relación directa, inmediata en el lenguaje poético, sin tener que “ver” y sin apropiación alguna. Pérdida de los poetas-dioses a través del tránsito Simónides cuya poesía política sin dioses anticipaba ya la amenaza y la catástrofe de la memoria oral-itura. Catástrofe cultural, “conflicto gigantesco”, que nos recuerda también el momento del cuestionamiento de los “poetas de la pampa” por ser poco útiles a la causa de lo político y de la lucha de clases que debía ser escritura-prosa para el saber-objetivo acerca del otro y para el acto de apropiación del otro o el enemigo. Desde esta catástrofe cultural conflicto gigantesco ha surgido la escritura historiadora; fármaco para el olvido de esta catástrofe poético-divina y para la rememoración de los conflictos bélicos, campo de batalla u olimpo terrenal desde donde se despliega el propio y verdadero dominio y poder de los nuevos-dioses-guerreros-humanos. Único campo narrativo donde se pueden conocer “las causas” de los hechos, libres de dioses. La propia narración historiadora se constituye, así, en la sala de máquinas que “los produce” (los no/vo-dioses, decimos) para narrar los acontecimientos “de otra manera” –no poético/divina–, desde la inteligibilidad de su “origen productivo”. Estas “causas” constituyen, como dice Valderrama, “la propia ley que organiza la escritura de la historia” y que se articulan, al decir de Hayden White, en distintos “niveles de conceptualización narrativa”.

En su capítulo *Política, traducir*, Valderrama muestra la política narrativa de la historia herodotiana y de toda historia, como el acto de relación binaria amigo-enemigo como una doble relación antropofágica-comer, beber al otro, por un lado, y, por otro lado, de penetración-traducción del otro: dialéctica del deseo sexual historiador de la devoración como acto de muerte-vida o como estrategia de posesión del otro. Estrategia narrativa historiadora que funda el origen de toda historia. Acto sexual de lo civilizado o “de lo escrito” que luego de “ver” la bárbara, se aproxima a poseerla-comerla o a poseerla-re/producirla-traducirla.

Acción ocurrida sobre el Campo de Batalla. Conflicto Gigantesco de la *subversión* de los guerreros contra los dioses; acto de rebeldía que el historiador ha

presenciado, narrando su gloria perecedera: historiador-sacerdote antroipoide que se alimenta de su cuerpo-sangre para con-sagrar su valor guerrero-divino ante la comunidad. Campo de batalla histórico o escenario de la (re)encarnación de los dioses que morirán allí, como ellos, los humanos, para la salvación de la comunidad amenazada. Acto de encarnación que el narrador-historiador ha "visto", devorándose los dioses encarnados como fármaco para la memoria heroica y salvífica de la comunidad elegida.

Campo de batalla o acto narrativo historiador: ritual sagrado, diríamos, que, a través del acto de beber y comer el cuerpo y la sangre de Cristo que será entregado por nosotros para el perdón de los pecados, toma posesión, a través del acto del beber y del comer y del re-producir, de toda la historia humana, pasada, presente y futura. Rito y narración antropofágica de la comunión del cuerpo del otro sacrificado, alimento del cuerpo propio para la conquista y la traducción o la muerte-vida como el acto dialéctico de oposición y no-oposición. Narración y rito, escritura y poética finalmente se encuentran en el mismo acto de la posesión de la una por la otra, demostrando su imposible inseparabilidad y del regreso de los dioses que, a través de la narración historiadora, nos penetran y nos apropian a nosotros los in-fieles. Sacrificio de los dioses, salvación historiadora.

Heródoto y lo insepulto es, al parecer, la batalla sagrada del comer y del beber el cuerpo y la sangre del otro de Cristo, encarnado guerrero llamado a la batalla del bien contra el mal. Alimento de la narración historiadora (herodotiana-ochentera), antropofagia de la bárbara-cristo como narrativa (romántica-trágico-cómica) del combate contra el mal para la salvación de la comunidad por la mediación sacerdotisa historiadora.

DE LA PERSPECTIVA, LA CATÁSTROFE Y LA AMISTAD
(Comentario al libro *Heródoto y lo insepulto* de Miguel Valderrama)

Antonio Stecher

1. DE LA PERSPECTIVA

Al inicio de su libro, Valderrama nos señala que la lectura de Heródoto que nos va a presentar “debe entenderse como parte de una investigación mayor sobre historiografía y (post)dictadura”, como parte de un proceso de pensamiento que “reclama, nos dice, un avance lento y cauteloso”.

He ahí, me parece, uno de los anclajes desde el cual resulta posible ensayar un ejercicio de lectura del trabajo de escritura que Miguel nos presenta. Anclaje o punto de referencia en ningún caso fijo y seguro, sino más bien móvil, alusivo y elusivo, porque ¿cuál sería esa preocupación mayor, esa problemática ordenadora que lleva al autor a interrogar “las historias” del padre de la historia?

Valderrama se resiste a explicitarla, entiende, lúcidamente, que su punto de partida es una dificultad, una imposibilidad múltiple que se muestra tenue y esquiva, que lo seduce (hace ya mucho tiempo), y que se constituye en la articulación de la comunidad y la historia –en tanto prácticas, instituciones, significantes, promesas– en los actuales tiempos de la disolución y la desaparición.

Desde ese lugar, que se resiste a precisar –pues intuye que fijar ese espacio es despojarlo de su potencial crítico, de sus fisuras y tonalidades trágicas y políticas–, Valderrama visita el programa y la escritura de Heródoto, no buscando una respuesta a una pregunta clara y distinta, ni buscando reforzar una cierta máquina de lectura que a priori asigna vigencias y caducidades y que desde una lógica identitaria “descubre” ahí en lo otro un orden establecido de antemano.

Por el contrario, Valderrama busca producir, en ese tránsito, desde un lugar desfondado y difuso hacia un objeto aparentemente añejo y trivial como es Heródoto, un movimiento, un acontecimiento del pensamiento (entendido como proyecto, comienzo, apertura) que problematiza la perspectiva del investigador y el objeto investigado, que los resitúa, que desordena el tiempo y el espacio de la mirada, hermanando en una actualidad imposible pero fecunda experiencias historiográficas y políticas a primera vista muy disímiles.

Esta textura, este método, esta *forma* que organiza el trabajo intelectual de Valderrama, me parece uno de los aportes del libro al campo, en general de las ciencias humanas y sociales.

Algo de esta perspectiva singular se tematiza cuando en su advertencia que inaugura el texto Valderrama nos dice que de lo que se trata es de interrogar una herencia, de repensar el legado herodotiano que define los procedimientos de la historiografía moderna, de reconocer, en suma, que algo del por venir y la identidad de la historia –como disciplina, como género, como dispositivo de inscripción del pasado, como soporte del lazo social– se juega en sus filiaciones reales e imaginarias a sus padres reales e imaginarios, entre ellos, ejemplarmente, Heródoto.

Por cierto todo legado es siempre ambivalente, polifónico, múltiple. Todo lugar de paternidad es configurado retrospectivamente desde unos herederos que buscan borrar, a partir de ese lugar simbólico idealizado, las huellas de su propia contingencia y fragilidad. Como nos señala Momigliano, en el epígrafe del libro, “es una verdad extraña: Heródoto ha llegado a ser verdaderamente el padre de la historia sólo en los tiempos modernos”.

Verdad /padre/ Historia/ tiempos modernos/ estas cuatro palabras presentes en este epígrafe nos devuelven a ese punto de partida, a aquella constelación problemática de comunidad e historia en los tiempos de la disolución, que a Valderrama le interesa una y otra vez interrogar, y en relación a la cual Heródoto –creo no equivocarme– es un pretexto más, una entrada más para seguir trabajando sobre ese campo. Campo, ya lo hemos dicho tenue y difuso, a partir del cual Valderrama no sólo busca y construye un saber, sino que problematiza e indaga en los propios límites de su identidad como historiador y sujeto político.

Pero volvamos al tema de las herencias y las filiaciones, al acto de un hijo/una época/una disciplina que interroga –con admiración, envidia, amor y rencor– a la figura de lo paterno, y que no puede sino reconocerse y desconocerse en aquel lugar para ser. Sólo ahí donde ese legado falla, donde se vuelve problemático, donde se quiebra una idealización que se sabe compensatoria, es posible que otra subjetividad advenga. Sólo ahí donde Heródoto dice la verdad pero también miente, sólo ahí donde no sabemos si es acaso el favorito de la Atenas de Pericles, o por el contrario “es sólo un meteco, un sin papeles, un viejo exiliado que debió abandonar Atenas rumbo a Turio siguiendo las órdenes de un decreto de expulsión”; sólo en ese estatuto problemático se abre la posibilidad de una herencia creadora, de una transmisión que abre la posibilidad de lo nuevo más allá de la mera repetición, de un brillante porvenir, como dice Valderrama, a propósito del desarrollo de la escritura historiografía en occidente.

Sospecho y sugiero que en esta figura de interrogar una herencia, un linaje y una filiación –que Valderrama asocia a Derrida– hay una opción metodológica, una perspectiva, una forma de pensar que desestabiliza ciertas matrices epistemológicas, ciertas lógicas de investigación y que ofrece una metáfora adecuada para pensar las relaciones de un sujeto/una época/una disciplina consigo mismo y con la alteridad.

Para cerrar este primer punto, quisiera destacar, de esta perspectiva y estas metáforas con las que Miguel trabaja, su potencial civilizador, crítico y creativo, que tiene que ver con la capacidad de hacerse preguntas que, más que llevarnos a respuestas que cierran el diálogo, nos abren nuevas interrogantes y nos permiten cuestionarnos, interminablemente, nuestro propio lugar de enunciación como sujetos históricos.

Quiero decir esto apelando a un autor que entiendo Miguel aprecia y apelando a mi propio campo disciplinar que es la psicología. Escribe Patrick Guyomard en un texto titulado “¿Para qué sirve el psicoanálisis?”:

"La cultura, nos dice el psicoanalista francés, es algo que permite vivir con otros el presente, en una dimensión humana de memoria que atraviesa a las generaciones, pero que a la vez permite dejar de lado algo del pasado y así imaginar un futuro conjunto que será diferente para nosotros y para nuestros hijos. El psicoanálisis hace parte de ese movimiento, porque con lo que se encuentra de manera permanente es que un niño no puede construirse sin pedir a sus padres respuestas tales como por qué está eso ahí, de dónde viene. Preguntas que están lejos de querer respuesta a nivel del conocimiento. Lo que caracteriza a (ciertas) psicologías es creer que cuando un niño hace una pregunta en todos los sentidos de la palabra lo que busca es una respuesta que podría serle dada bajo la forma de un conocimiento, de un saber. En cambio, para el psicoanálisis, el niño no busca la buena respuesta, sino el derecho de vivir con preguntas. A lo que el niño tiene derecho es, primero, a que los adultos que lo rodean le contesten y segundo que la respuesta le permita a ese niño continuar con sus preguntas. (...) La cuestión de fondo es que la última y verdadera respuesta no existe. No se trata de que los padres no encuentren la respuesta apropiada, sino que ella definitivamente no llega. La única respuesta es el futuro del niño. Entonces un niño desea simplemente estar en un lugar, y eso es también la cultura, donde las preguntas son valorizadas engendrando un diálogo posible mejor que el miedo, el temor o la violencia"¹.

2. DE LA CATÁSTROFE

Podríamos decir, ligando la frase de Guyomard con este segundo punto de mi comentario y forzando un poco las cosas, que la única respuesta –a propósito de la problemática que instala el libro que presentamos– es el futuro de la historia, su destino en nuestros tiempos tardomodernos, el que quizás no sea, no deba sino ser, sugiere Valderrama acudiendo a Borges, el de su propio ocaso y disolución.

Uno de los mayores méritos del libro, es el esfuerzo de Miguel por señalar cuál es, cuál ha sido, el sentido, la función social, del discurso historiográfico al interior de las sociedades occidentales. No contento con dar cuenta de la estructura y el dispositivo de enunciación de la historia como género literario –caracterizado por la ilusión referencial de suponer como dado con anterioridad aquellos hechos que se configuran lingüísticamente según ciertas reglas propias de la disciplina– Valderrama insiste en develar e interrogar "el sople que anima la escritura de la historia", ese ámbito diferente de sí mismo que va más allá de los procedimientos formales de producción de enunciados, y que se vincula a un cierto esfuerzo de significación y elaboración que una comunidad histórica hace sobre su propio devenir.

¹ Patrick Guyomard, "¿Para qué sirve el psicoanálisis?", *Objetos Caídos*, N° 1, Santiago, pág. 12.

Dicho rápidamente, la tesis de Valderrama es que “la actividad narrativa de la escritura de la historia es una actividad encargada de elaborar interminablemente la catástrofe del mundo, es decir, escribir historia es escribir el trauma”. El libro insiste permanentemente en esta idea de que aquel soplo que anima la escritura de la historia es el esfuerzo de “conjurar terminable e interminablemente una catástrofe de mundo”, el esfuerzo por articular, elaborar, el dolor y lo traumático a partir de un relato que pacifica los espíritus y restituye un sentido de comunidad y pertenencia.

Las historias de Heródoto, en esa perspectiva, serían la respuesta de un saber a la ruina, a la destrucción de la experiencia de ser en común. La historia, así, podría entenderse como un dispositivo sobre el cual se funda y se restituye un nosotros, a partir de una memoria común y de una narrativa que reorganiza simbólicamente la experiencia. Narratividad que supone la construcción de un conjunto de dicotomías y configuraciones de la alteridad (como los bárbaros, las tiranías, los extranjeros, los nómades en las historias de Heródoto) a partir de las cuales se sostiene la identidad colectiva de una comunidad política.

No tengo suficientes elementos para discutir la validez de esta afirmación que, paradójicamente, tiene algo de estructural. Tiendo a pensar que hubiese sido interesante tensionar y matizar esa tesis mostrando como existen diferentes formas –como sucede en el caso de los sujetos individuales– en que se produce la articulación entre el trauma, el relato historiográfico y el orden simbólico que instituye. Dicho en otros términos, hay distintas formas y modalidades narrativas a partir de las cuales la historia como disciplina contribuye a pacificar los espíritus y a enterrar a nuestros muertos; formas que me parece sería posible valorar desde ciertos principios ético-políticos tales como la autonomía, la igualdad y la democracia.

Valderrama no toma ese camino, sino más bien se pregunta, más radicalmente, acerca de las posibilidades de que la historia como discurso pueda aún, en nuestros tiempos de fluidez y de catástrofes que resisten toda simbolización, restituir ese imaginario del nosotros, ese *ethos* comunitario consustancial a los proyectos políticos de la modernidad que Miguel parece observar, al mismo tiempo, con admiración, envidia, recelo y nostalgia.

Esta pregunta abre varios plexos argumentativos que son sugeridos por el libro.

Por un lado, está la pregunta recién señalada sobre si nuestros tiempos pueden heredar esa función de la historia, o si su legado, como sugiere Valderrama, se tornó a fin de cuentas irrecible. Por otro lado está la pregunta, en la que pienso Miguel no profundiza lo suficiente, ya no acerca de la posibilidad, sino de la deseabilidad de esa operación simbólica que el discurso historiográfico instituye. Es decir, suponiendo que aún fuera posible, sería eso algo deseable. Sería algo a lo que deberíamos aspirar considerando las propias catástrofes que el discurso historiográfico y sus nosotros (fundamentalmente nacionales) han perpetuado sin cesar a lo largo de la modernidad.

Además, cabe preguntarse respecto a que otras máquinas de producción de sentido podrían estar remplazando hoy en día el lugar de la historia en la simbolización de la violencia y el antagonismo que está a la base de todo orden social, y en la construcción de imaginarios de cohesión social e identidades compartidas, sin las cuales (sigo aquí a Castoriadis) no existe la sociedad.

Por otro lado, cabría preguntarse si el propio relato de la imposibilidad de la comunidad, en el cual por momentos parece ubicarse Miguel (tanto en un sentido descriptivo como normativo), puede ser suficiente para fundar un sentido de pertenencia a un nosotros que se definiría por su precariedad y debilidad.

Por último habría que preguntarse si ese mismo esquema interpretativo basado en la secuencia trauma/retrato/orden simbólico y comunidad no es acaso un marco impuesto por la propia tradición historiográfica, lo que debilitaría su potencial para comprender y dar cuenta del momento del ocaso de esa forma de discurso y del mundo que le dio sentido.

Todas estas preguntas abren líneas de reflexión que espero Miguel seguirá trabajando. En general, tiendo a pensar que su argumentación se debilita ahí donde se deja seducir en demasía (subrayo el en demasía) por la imagen de la catástrofe y la disolución, como un hoyo negro que impediría toda simbolización y que daría cuenta de una singularidad inédita en la historia de la humanidad. Creo que esas lecturas de lo contemporáneo, como nos ha señalado Badiou, pueden reforzar la condiciones de producción de la catástrofe que justamente queremos combatir. Como dice el filósofo francés, "mientras no se lo piense, el pensamiento nazi permanecerá entre nosotros impensado, y por consiguiente, indestructible. Cuando se dice con ligereza que lo que hicieron los nazis (el exterminio) es del orden de lo impensable o lo inabordable, se olvida un punto capital: que lo pensaron y lo abordaron con el mayor de los cuidados y la más grande de las determinaciones. Decir que el nazismo no es un pensamiento, o, en términos más generales, que la barbarie no piensa, equivale de hecho a poner en la práctica un procedimiento solapado de absolución².

Valderrama por cierto es suficientemente lúcido para darse cuenta de esto; en este punto, me refiero más bien al riesgo de que lecturas apresuradas de su libro puedan alimentar ciertas retóricas de la catástrofe que pienso son contraproducentes para construir un pensamiento de izquierda a la altura de los desafíos contemporáneos.

3. DE LA AMISTAD

Uno podría pensar la amistad, también, como una particular forma de filiación por el que circulan legados y valiosas herencias en las que uno se interroga, se reconoce y se transforma.

² Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, editorial Manantial, 2005, pág. 15.

No puedo terminar sin decir que tengo la suerte de contar con la amistad de Miguel, de que me alegra saber que podremos seguir conversando sobre estos temas y de que estoy cierto que sus textos serán cada vez más una referencia ineludible en los debates académicos y políticos de nuestro país, donde escasean la libertad, rigurosidad y originalidad que caracterizan su pensamiento.

HERÓDOTO Y LO INSEPULTO O LOS 'PRIMEROS COMIENZOS'
DE LA ACTUAL DISCUSIÓN HISTORIOGRÁFICA CHILENA

Luis G. de Mussy*

Quisiera aprovechar la oportunidad del lanzamiento de la obra de Miguel Valderrama *Heródoto y lo insepulto*, publicada por editorial Palinodia, para celebrar el diálogo con el autor, ahora en público, sobre el tema que los dos hemos decidido estudiar en nuestros doctorados y sobre el cual también venimos conversando hace un par de años. Por de pronto, debo agradecer tanto a Miguel como a Alejandra por el desinteresado diálogo, el constante apoyo documental, las sugerencias de trabajo y la honesta luz que han puesto a mis desvaríos. Condiciones ideales para cualquier intercambio de ideas.

Ahora bien, ¿por qué pienso que es clave leer a Miguel Valderrama para entender qué y cómo está trabajando la historiografía chilena a comienzos del siglo XXI? Sin duda, la respuesta tiene que ver con el hecho de que Valderrama es de los pocos historiadores chilenos —no creo que hayan existido, incluyendo a los vivos, más de cinco— especialistas dedicados al estudio de la teoría y filosofía de la historia como objeto de trabajo. Es más, si pensamos lo escasos que son los historiadores chilenos que se han decidido a reflexionar sobre la naturaleza misma de la disciplina que profesan cuando investigan sus propios intereses, al menos de forma parcial, el 'estado de la cuestión' es alarmante. Casi podríamos hablar de que el historiador chileno, en términos amplios, no reflexiona fácilmente sobre la naturaleza y sobre la historia de su oficio. Cuantitativamente, sería alarmante la intuición de que no hay más de 100 trabajos que definan sus objetivos de estudio dentro de lo que se entiende como discusión netamente teórico reflexiva. Y esto considerando artículos indexados, libros, notas periódicas, inéditos, manuscritos, etc. Otro dato, gran cantidad de las fuentes que sí lo hacen, son marcadamente contemporáneas, lo que aumenta la dimensión de la carencia teórica que estamos ilustrando y la importancia de este autor.

Ahora, ¿cómo es posible hacer tal afirmación? ¿Cómo es posible decir que hay menos de 100 estudios chilenos sobre teoría y filosofía de la historia? Es posible, habiendo revisado las bibliografías de los 17 premios nacionales y de los más importantes historiadores (siglos XIX y XX), como también de las revistas *Historia* (PUC); *Nueva Historia* (U de Londres), *Dimensión histórica de Chile* (U. Metropolitana), *Los boletines de los encuentros de historiadores* durante los ochenta, *Cuadernos de Historia* (U de Chile), *Atenea* (Concepción), *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* (USACH), *Revista de Historia* (Concepción), *Crítica*, *Proposiciones*, y otras. Si bien no es la muestra ideal ni la completa, también es cierto que es bien representativa del tema en discusión y, creo, permite, al menos, plantear este incómodo y cuestionado supuesto.

Otra razón que explica mi *argumentación-pregunta inicial*, es la *desconfianza-certeza* de este autor sobre la validez de la construcción histórica, es decir, sobre

* Ph.D. (c) King's College, London.

la verdadera posibilidad del gesto escritural de representación historiográfica; actitud, que me supone la honestidad necesaria para emprender cualquier trazado del 'trauma' –siguiendo a Miguel y a Dominique Lacapra– que puede implicar la escritura de un tiempo espacio, un problema conceptual o un personaje determinado en el Chile del año 2006.

A su vez, también es clave leer a Valderrama ya que su trabajo historiográfico asume la reflexión internacional sobre la filosofía de la historia y la incorpora a sus estudios específicos aplicados sobre casos chilenos. No exageradamente, creemos que es posible plantear que la obra de este historiador puede llegar a implicar una suerte de síntesis del debate teórico filosófico de la disciplina de los últimos 30 años. En otras palabras, esa síntesis equivaldría hoy a poder definir (como lo hicimos en el título) esos '*primeros comienzos de la actual discusión historiográfica chilena*' y así realmente hacerse cargo de lo que todo historiador debe partir haciendo: entender desde dónde y cómo está intentando pensar de forma histórica. Situación que hace 20 años no era posible. No gratis, artículos como "La cuestión del humanismo historiográfico en la nueva historia popular de Chile: historiografía marxista y nueva historia"; "Renovación historiográfica, renovación socialista" y en sus libros *Posthistoria. Historiografía y comunidad* como *Heródoto y lo insepulto*, recorren tres décadas de pensamiento histórico en Chile y en el mundo actualizando posiciones y encuadrando la discusión en marcos teóricos que hoy permiten la generación de nuevos artículos como de debates al nivel de lo que fueron los encuentros de historiadores de los años 80. Como algunos hablaron en ese entonces, de estar escribiendo una historia de (y me imagino que en) tiempos nublados, hoy día ya se tiene más luz para seguir reflexionando de forma tranquila y productiva.

Dentro de este contexto es que tenemos que entender el libro que hoy presentamos, *Heródoto y lo insepulto*, Palinodia, 2006.

Definida en términos teórico metodológicos amplios y a la vez específicamente focalizados, esta monografía pone un pie en el mundo griego de hace más de 2.000 años y otro en nuestra expresión del mundo contemporáneo a comienzos del siglo XXI.

"En este sentido, la lectura de Heródoto que aquí ensayo debe entenderse como parte de una investigación mayor sobre historiografía y (post)dictadura. *Work in progress* que reclama necesariamente un avance lento y cauteloso".

En concreto, la relectura que aquí se intenta –y que de por sí es una metodología a seguir– es también un ejemplo clave de lo necesario del debate sobre cómo se escribió y sobre cómo se escribe hoy lo que se estudia y se extrae de los documentos y fuentes. Como soporte y forma de hegemonía, la puesta en práctica del oficio historiográfico ha demostrado falencias ya no posibles de obviar, y eso es justamente lo que nos tira en los ojos Valderrama: una revisión descarnada de lo precaria que sigue siendo la plataforma teórica del gremio. De ahí que el debate que hace Miguel en este ensayo en torno a "la forma de

escribir" la experiencia pasada, eso que constantemente apuntalamos con fuentes y apoyamos en citas, se justifique a cada renglón.

La sugerencias y avisos parten con el mismo epígrafe que expresa la notable y paradójal propuesta del historiador italiano Arnaldo Momigliano que abre el libro:

"Es una verdad extraña: Heródoto ha llegado a ser verdaderamente el padre de la historia solo en los tiempos modernos".

¿Cómo puede ser esto? ¿Cómo opera la fuerza histórica? ¿Cómo opera específicamente en nuestro *hoy*? ¿De adelante hacia atrás, o de atrás hacia delante? Esto es justamente lo que nos ilustra Valderrama: el tiempo y los sujetos históricos nunca se explican por sí mismos y siguen necesitando de las fuerzas retroactivas que los invoquen. En todo caso, el autor, no es ningún ingenuo al decirnos desde un principio:

"Leer a Heródoto: ¡cómo si eso fuera posible!"

Es con este espíritu positivamente inquisitivo que se puede trabajar la hipótesis central del libro, a saber: que la escritura occidental de la historia, en su aspectos formales, es herencia de Heródoto y su obra *Historias*. Herencia que es obligación identificar, al costo de perderse en un oficio sin peso ni valor realmente autónomo.

"Bajo el título *Heródoto y lo insepulto* se anuncia una simple tentativa: ensayar una lectura de lo que tal vez se podría llamar la escritura de Heródoto. Lectura sólo esbozada, necesariamente inconclusa. Lectura avanzada solamente a partir de repeticiones y desviaciones. Lectura imposible, que intenta interrumpir vanamente aquella escena de familia que la propia filiación del nombre obliga repetir. Y sin embargo, lectura esencial, imperiosamente urgente, si ha de afrontar la tarea de pensar el lugar y la lógica de la historia. Pues, si como afirma Hayden White la historia al igual que la literatura progresa a través de la producción de clásicos, habría que advenir que la meditación paciente y la investigación rigurosa acerca de lo que aún se denomina la "escritura de la historia" requiere de un examen atento de las tradiciones que la constituyen. Tradiciones múltiples y conflictivas, muchas veces repudiadas o desconocidas tener en las *Historias* de Heródoto uno de los lugares de inscripción principales".

Es justamente en esta dinámica que se entiende la importancia de tener presente la historia de la historiografía chilena de los últimos 30 años, ya que es vinculando genealogías y tradiciones de escrituras, identificando autores y sus influencias, comparando historiadores en el uso estructuras pregenéricas de narración, es como se puede combatir esas invisibles tradiciones que sepultan la creatividad y la regeneración de nuevas y ágiles promociones de historiadores. La identificación de los paradigmas de cómo se ha escrito la historia en nuestro

país, las operaciones que se utilizan para fundamentar los relatos, las omisiones que se eligen como necesarias, son asunto que hoy en día ningún historiador, por aficionado que se quiera, puede pasar por alto. Y, justamente, esto también atañe a lo que a Heródoto y sus influencias se refiere.

“Sin duda, la herencia de Heródoto es una y más de una a la vez. Quizás, por esta razón, la lectura de que aquí se ensaya no se propone como ejercicio explorar en las vidas paralelas de Heródoto, sino más bien indagar en la propia determinación de su gesto historiográfico”.

Es decir, siguiendo a Valderrama, podríamos intentar entender nuestro propio desempeño a partir de la discusión del primer y más clásico de los historiadores modernos: Heródoto. No por nada el mismo Momigliano ha hablado de los fundamentos clásicos de la historiografía moderna. No por nada, Valderrama comienza diciendo que las preguntas claves son ¿Qué es leer? y ¿Qué es escribir? Y de ahí podríamos colaborar con ¿Es realmente posible leer y escribir sin caer en las redes de algún antecesor o desconocido de un tiempo anterior?

A su vez, es clave señalar que siguiendo a White, e interrogando herencias a partir del análisis de las obras clásicas, el autor logra elevar un proceso inmemorial y casi típico a la actualidad sorprendente del debate sobre Heródoto y la toma de conciencia de una disciplina que no ha podido asumir —de forma más o menos integral (tanto en Chile como en el mundo)— los avances de la lingüística, la antropología, la psicología y los estudios culturales en el entendimiento *del ser* de una disciplina que busca poder almacenar las distintas y contradictorias formas memoria de una especie.

CRÍTICAS

Más que una crítica, dada la dificultad lingüística propia del tema, hay que decir que a ratos merodea la percepción de que en algunos párrafos ciertas ideas se pierden en la amplitud de la reflexión. Ajustes menores por cierto, ya que la verdadera meta, agilizar la discusión historiográfica a nivel filosófico, está plenamente lograda. Sobre todo cuando, por las fuerzas de la historia, lo insepulto está más presente que nunca en el debate nacional a raíz del Informe Glasgow y los problemas de Servicio Médico Legal y el Patio 29.

Y para terminar, no me queda más que celebrar este nuevo *work in progress* que Valderrama ha puesto en el tablero. Las piezas se han renovado notablemente y exigen tanta pericia y oficio como el necesario desapego que involucra una reflexión constante. Vaya un saludo por los ‘horribles trabajadores’, ya que son ellos los que componen el verdadero rompecabezas.

LORETO REBOLLEDO, *Memorias del desarraigo. Testimonios de exilio y retorno de hombres y mujeres de Chile*, Catalonia, Santiago de Chile, 2006.

“Recordar a solas no es lo mismo, la mente mariposea y más que guiarse es guiada por las imágenes... que le brotan. Recordar ante otros es viajar en compañía” (Gabriela Mistral, “Hija del Cruce”, en *Pensando a Chile*, 2004).

Hace más de 15 años, cuando con Loreto todavía no ingresábamos a la universidad como profesoras, coincidimos en el sur de Chile, en Temuco, trabajando en y por la organización de mujeres campesinas e indígenas. En ese mundo austral inauguramos una conversación, una amistad y un afecto, que tuvo como punto de inicio reconocernos en una historia particular: ella venía “llegando”, yo nunca salí –literalmente– del “horroroso Chile” parafraseando a Lihn. Más tarde, cuando comenzamos nuestros primeros pasos como académicas, viajamos juntas a Lima y no puedo olvidar un diálogo nocturno, en esa ciudad, que partió con una pregunta mía por su experiencia, por la curiosidad de saber qué le ocurría a alguien condenado a no volver a su país. Loreto me habló entonces de lo que había vivido, de los pormenores de su exilio en Argentina y luego en Ecuador de sus mudanzas de piel, de los acomodos y desajustes, de su regreso también. Hablamos horas –todo ello junto a unas copas y no les digo cuántas– esa noche; pero –y esto es lo notable– esa conversación se fue reanudando cada vez que subíamos juntas a un avión. Quizás la mimesis del periplo que hacíamos, tal vez la impronta de los viajes que colocan a los que se trasladan en un territorio propicio para desanudar los núcleos duros del olvido y ¿por qué no? esa noción mistraliana de que “recordar ante otros es viajar en compañía” fue lo que nos llevaba a conversar –viajando– sobre el exilio, los migrantes, los desterrados, la diáspora chilena. En este caso siempre se trató de un doble viaje, un doble recuerdo, una doble compañía.

Quizás esa sea también la función y la “eficacia simbólica” –como diría Lévi Strauss– de su libro las *Memorias del Desarraigo*. Un viaje obligado cuyo recuerdo se hilvana en los profundos pliegues de nuestro imaginario social, porque no es un recuerdo a solas, sino uno que se comparte, en primer lugar con la autora que recopila las narrativas de los y las exiliados y exiliadas, y luego con los lectores y lectoras que producen una nueva compañía, ya sea con sus propios fantasmas o con los de los otros y otras que recuerdan y que al hacerlo conjuran la tachadura que los había clausurado. Oralidad y escritura entonces son parte de la eficacia con que opera este texto, la mezcla necesaria para que los procesos homeostáticos del olvido y del recuerdo del exilio adquieran profundidad y se asomen en ellos todos los matices y sonidos, todas las luces y sombras que siempre se anidan en el alma humana.

El libro nos enfrenta a una escena social conformada por los actos de la salida, el exilio y el retorno. El primero emerge el año 1973, un día 11 de

septiembre como hoy. La autora nos habla de los diversos modos que adoptó el destierro de chilenos y chilenas: asilo, autoexilio, refugio, reasentamiento, así como la atmósfera de la partida con los bandos militares, el miedo y las difíciles situaciones vividas para lograr protegerse, como la de un hombre que sólo pudo ingresar a la Embajada mexicana envuelto en la bandera de ese país. La magnitud, en cifras de este éxodo, no puede ser exacta debido, precisamente, a la multiplicidad de formas y a las características de los y las afectados; sin embargo, y de acuerdo a lo recabado por Loreto en distintas fuentes, podría oscilar entre 400 a 600 mil. La autora anuncia cómo, de algún modo, las particularidades de este proceso señalarán los rumbos y las etapas del mismo. Así en el comienzo es un exilio político "en el cual se vieron involucrados militantes y simpatizantes de todos los partidos y movimientos ligados a la Unidad Popular y a la izquierda...posteriormente se sumaron personas que defendieron los derechos humanos sin tener militancia de izquierda". Por otro lado, tiene la marca de ser un exilio familiar y pluriclasista, aunque al parecer se dio un cierto predominio de segmentos de las capas medias profesionales y universitarias. Otro elemento que surge desde sus inicios es el apoyo de las iglesias cristianas, en el cual tuvo un papel fundamental el obispo Helmut Frenz que hoy nos acompaña en la mesa; así como el apoyo de otras organizaciones fuera y dentro de Chile que participarán colocando la noción de solidaridad, extendiéndola y grabándola no sólo en el acto del exilio sino también del retorno. El exilio mismo guardará en su interior sus propios actos y dependiendo del país de acogida sus matices singulares, pero siempre estuvo marcado "por la imposibilidad de elegir el país de destino" y por los arreglos y resistencias que implicó conocer códigos distintos y al mismo tiempo la activación de los imaginarios que se tenía sobre esos países. La vivencia de la interculturalidad atravesó todos los territorios, trayendo consigo una reflexividad sobre la cultura propia y la de "los otros" en la que "la disposición personal y las empatías políticas jugaron un papel fundamental en el modo en que se percibió el país de acogida en una primera etapa... transcurrido el tiempo, un mayor conocimiento de la gente y del país, una cierta adaptación cultural hicieron variar esas percepciones".

El otro acto, nos narra Loreto, es el de la instalación, en el cual vemos emerger la vida en los centros de refugiados, la ocupación de los espacios periféricos de las ciudades, sobre todo en el mundo europeo, y la constitución de una no pertenencia y el choque ante sus acciones de amparo recibidas como paternalismo e infantilización. Lo contrario sintieron quienes se refugiaron en los países latinoamericanos y fronterizos al nuestro, pues allí la huerfanía y la desprotección eran la tónica, además, de la hostilización de la policía que "(allanaba) los hoteles refugio que funcionaban en Argentina y Perú... constantemente... deteniendo a quienes encontraban allí, algunos de los cuales aparecieron asesinados en los bosques de Ezeiza...o simplemente desaparecieron". En este acto de la instalación sin duda se aprecia lo que podríamos llamar un pachacuti, el mundo al revés, que ocasionó la pérdida de las marcas sociales que habían acompañado la existencia de las personas. Por cierto, como nos recalca Loreto, esta misma

vivencia tendrá sus diferencias, como en el caso de los comunistas y judíos que por ser identidades muy corporativas y desterritorializadas “lograron resolver distintos tipos de problemas que aquejaban a sus militantes y a los integrantes de la comunidad, en uno y otro caso”.

Luego de la instalación la autora va bordando los movimientos que definen al exilio chileno: la constitución de una comunidad guetizada a través de los barrios de exiliados que en sus inicios dificultó la integración, pero operó como espacio de amortiguación del desarraigo. Esta guetización fue percibida por algunos de manera negativa pues profundizaba ciertas características *chilensis* como “...el conventilleo y la intromisión del colectivo en la vida familiar y de pareja por parte de los vecinos”. El libro nos muestra cómo durante mucho tiempo los exiliados y exiliadas experimentaron un interregno, un estar allá y acá, moradores de un espacio fantasmático, en el cual la identidad política ayudó a la constitución de otra donde “lo chileno” se armó en base a relatos y recuerdos, así como actividades de ayuda y solidaridad con el país. Las peñas sirvieron como espacio centrípeto para ambas, y la empanada –cómo no ese símbolo que nos persigue (recordemos que nuestra revolución eran con ellas y vino tinto)!– y la música elementos emblemáticos. Por otro lado, el discurso de la identidad “exilio chileno” se mantenía con la celebración de fiestas como el 18, la Pascua y el Año Nuevo; la creación de clubes de fútbol, de organizaciones de mujeres; y el desarrollo de la vida cotidiana, como siempre estableciendo sus marcas de género: los hombres muy dedicados a la política –en espera siempre de la caída de Pinochet– y las mujeres, por su propia socialización más pragmática, “salieron más rápido de la depresión y gracias a su sentido práctico se adaptaron antes a las nuevas circunstancias”.

Es interesante señalar que desde una perspectiva de género, Loreto demuestra cómo el exilio abrió y amplió las identidades femeninas haciéndolas transitar desde el modelo de la madre al de la trabajadora, o la profesional y, en el caso de las mujeres populares, una vez incorporadas a las nuevas sociedades, la ampliación de sus niveles educacionales y de estatus social. Por otro lado, desde una perspectiva “étnica” el exilio hizo posible la automirada hacia el propio imaginario de lo blanco / no blanco, sobre todo en quienes moraron en los países del norte, en un proceso de aceptación de su pertenencia a lo latinoamericano, como cultura y como pigmento.

El libro es muy rico en dar cuenta de todos los pormenores de los choques culturales, de los conflictos en las relaciones de pareja, de los diferentes códigos del amor, de las contradicciones entre las generaciones y de los elementos y discursos que hacían perdurar “lo chileno” en las familias, como el idioma, una cierta estética, horarios, comidas y bebidas, y la música. Un gran peso en el relato de Chile lo constituían las radios, único medio de tener informarse sobre lo que sucedía en el “interior”.

El acto del retorno es también minuciosamente analizado en sus disyuntivas y sus diversas expresiones (clandestino, ilegal testimonial, gradual y legal), poniendo en la escena el crucial papel de las mujeres, sobre todo entre las

familias de no militantes, en el regreso. Un conjunto de procesos se desataron en quienes volvieron luego de años de destierro, un nuevo desarraigo, una nueva adaptación, el aprendizaje de nuevos códigos. El país imaginado y añorado no correspondió siempre con el Chile transformado, mutado por el neoliberalismo y la dictadura. Loreto da cuenta de las distintas formas generacionales y de género en la reinstalación. Llama la atención el profundo desajuste que se produce en los hombres militantes despojados en Chile de heroicidad, de trabajo (sobre todo los populares) y de la identidad política como eje de la existencia. Pero quizás donde se exprese con mayor fuerza el nuevo desarraigo es en los jóvenes, socializados en otra cultura y que deben vivir, así como lo hicieron sus padres, un “exilio al revés”, estrellándose con la segregación, el clasismo y el arribismo de nuestra sociedad. En todos los casos la identidad exiliado o exiliada producía una diferencia con quienes no lo habían sido, generando un abismo y una distancia entre la experiencia “del adentro y del afuera”.

Por último, Loreto dará cuenta de las distintas memorias que conforman la narrativa de la escena social del exilio y del retorno, en los cuales emerge el exilio como drama y condena; el tiempo suspendido; el exilio como traición; el exilio como oportunidad; el exilio como tiempo y espacio de anomia, y en las memorias del retorno: la recreación del gheto, el no encajar o la pieza sobrante y el retorno de los padres como exilio de los hijos. La autora nos señala: “otra memoria que de una u otra manera sintetiza la experiencia global del proceso exilio-retorno, es la de sentir que la escisión, el sentirse dividido en dos, no se logra resolver con el regreso: simplemente la nostalgia se invierte”.

Así una mirada global hacia estas *Memorias del Desarraigo* que hoy nos brinda Loreto nos hace sostener que su texto construye una trama antropológica, en el sentido de que el centro de su análisis son los sujetos, las personas, hombres y mujeres constituidos por una multiplicidad de cruces donde lo personal y lo social se teje y desteje para finalmente producir un relato con sentido a los avatares de su existencia, en este caso cortada a fuego por un suceso que marca un antes y un después en la historia de una comunidad, como fue el golpe de Estado. Pero a mi juicio lo más notable de este libro es el intento de llenar de significaciones las experiencias diversas, es decir, mostrarnos cómo un proceso general se vive y reflexiona de manera distinta de acuerdo a las diferencias de género, de clase, étnicas, generacionales e ideológicas. Este libro propone a lectores y lectoras la complejidad de la microexperiencia confrontada con lo macro y la relevancia ineludible de la cultura como morada y asidero desde el cual se establecen las respuestas ante los otros y ante sí mismo. Es ese lenguaje que ya nos ha modulado el que la autora pone como estambre (“lo chileno”) cuyos hilos se cortan, se enredan, se cambian, se adelgazan o crecen para producir nuevas tramas siempre ligadas unas con otras en el juego constante entre lo íntimo y lo colectivo, lo particular y lo universal. Pero sobre todo nos invita a no recordar a solas, sino a recordar ante otros, en ese sentido mistraliano de que toda enunciación dialógica del recuerdo nos hermana, nos hace cosolidarios en las penas y alegrías de esa memoria que Loreto hoy ha escrito para nosotros y nosotras.

Por ello he leído este libro como un gesto en el cual la trayectoria de investigadora y cientista social de Loreto confluyen, dotándolo de un espesor en el que vemos, simultáneamente, la reparación –sacar del silencio la existencia del desarraigo y a sus testigos vivientes y por ende a la historia que los ha construido– junto a la profundidad y rigor de una indagación de largos años. Por eso, no encontramos acá una simple denuncia testimonial, sino la construcción de una escena social al interior de una obra que todavía no concluye y que, anclada para siempre en la memoria, este libro registra y permite difundir.

SONIA MONTECINO

CAMILO BRODSKY, *Las puntas de las cosas*, Editorial Cuarto Propio. Colección botella al sur, Santiago, agosto de 2006. 75 págs.

A los poetas jóvenes
les digo:
ya envejecerán.

Camilo Brodsky: *Las puntas de las cosas*

Las puntas de las cosas es el primer poemario de Camilo Brodsky (1974), poeta que se ha tomado su tiempo en publicar, y, al hacerlo, el lector puede comprobar que el cómo y el porqué, textuales y vitales, de esta demora no son otra cosa que paciencia y experiencia, acumulación por disminución de un libro que asombra y atrapa, fundamentalmente, por su transparente opacidad. Me explico: si la poesía es fundamentalmente asunto de literariedad, de significantes sobre significados, acá las texturas de los diversos poemas y del libro completo han sido desgastados del vitral que supone la palabra que pide atención sobre sí misma, con el fin de dejarnos ensartados, punzados, con ese *punctum* del que habla Barthes en *Sobre la fotografía* y que constituiría la picadura, el alfilerazo, que nos infiere desde la zona menos esperada una fotografía (texto), ya sea del álbum familiar, o de ese otro álbum incierto, acervo común de quien la encuentra tirada u oculta por ahí, y que Brodsky recoge, acumula y selecciona en su escritura de ese hipotético álbum urbano o personal, que él relee y reconfigura exhibiéndolo en los repliegues o desgarrones más (im)previsibles, que son sus poemas.

Es decir, y sin engañarnos, el trabajo que se prevé en estos poemas es el de una laboriosa resta textual, para que del poema surja y aguijonee al lector en lo más fundamental y doloroso, en lo más urgente y cotidiano, sin que por eso la espesura literaria que requiere un poema para ser no sólo un poema, sino que un buen poema, una factura que aleccione sobre el lenguaje y el estado de cosas, sin que quede banalizada por la necesidad de una poesía de contingencias, de instantáneas casuales o causales, de una declaración de principios de claridad. El trabajo con un lenguaje depurado es otra práctica muy distinta, una 'forma' que recuerda las disminuciones o sordinas textuales de, por ejemplo, un José Santos González Vera, que hace más nítida la ubicación del significante en relación a sus necesarias contemplaciones que devienen en imágenes portadoras de un mundo que del hoy al hoy extrae lo notable (lo digno de ser (a)notado) y lo cristaliza en poema. Doy un ejemplo concreto que demuestra, creo, lo que intento exponer de mi lectura de este poemario: "lleva 20 minutos/ sentado en la silla/ con cubierta de baquelita/ en la esquina surponiente/ del bar/ esperando". Es Brodsky más Hopper (un pintor norteamericano que cobra cada vez más presencia en nuestra lírica) pero sin citarlo como la mayoría de los vates que lo incorporan en su experiencia, sino adueñándose de su mirada, como en

una metempsicosis de cuadro a texto, de país desarrollado a país subdesarrollado, de ojo que ve a ojo que lee la desolación del viandante reducido por una modernidad a deshora y a la fuerza: "Como dicen en la calle/ que se ve por la ventana/ ya pasó/ su cuarto de hora". En el poema, como en muchos de este libro, el tiempo es devaluado a la espera vacua, en el único *locus* posible para el desheredado de la herencia material, cultural y afectiva de nuestra *modernidad a la carta*: el bar, espacio donde las horas transcurren muertas, como si las hubiesen entubado en una no tan aséptica sala de la Posta de urgencias, pero sin urgencia, porque no es cosa de sanar al enfermo, sino de mantenerlo con un mínimo de vida, para que no se diga.

Un mínimo de vida —así como *Vidas mínimas* de González Vera—. Esas son las preocupaciones estructurantes de la poesía de Camilo Brodsky, pero con un mucho de urgencia, como en la Posta de urgencia metonímica donde yacen todos sus sujetos / pacientes, de una ciudad, Santiago de Chile, que Brodsky no pretende fundar en extensas alegorías o épicas trasnochadas, ya que el poeta tiene en claro que tanto él como sujeto de la enunciación, como los sujetos de sus enunciados, son todos sujetos agobiados por un estado de mediocridad y de esterilidad, por lo menos para sus deseos y necesidad de erigir una utopía renovada y atractiva que exorcice el fantasma del nihilismo; de una ciudad que ya ha sido fundada por otras voces, y las de ellos ahora, y por mor de sus predecesores tanto literarios como políticos —la poesía de Brodsky es altamente política en la construcción de sus enunciados— son ahora los dandys, y permítaseme el término nada académico pero sí expresivo de nuestra jerga nacional, "rascas", en una ciudad, como decía, estéril para el deseo de cualquier *nueva*, inconformista y transgresora, e iletrada, además, en su estatus cultural, situada en un país enfermo del peor de los males: la desidia y el conformismo. Así leemos en "dandy (ii)": "pasa el tiempo para el dandy y su figura/ ya no es de niño o niña/ ahora se le nota la guata/ la barba mal afeitada/ y cuando se agacha para recoger una colilla/ se ve la raya de su culo en la frontera del bluyín"..

El sujeto, decíamos, de la enunciación de estos poemas, poemas que han tomado su tiempo en limarse, con la (im)propiedad que asume todo poeta contemporáneo, sobre todo después de los años 50, se abisma en su, como dice un poema de Teresa Calderón, "(Autor)retrato", y así el arquitecto de esta desolación y tedios vitales, tan de este momento, sin edulcorizaciones retóricas, de estar aquí, se sitúa a sí mismo en su escritura, que es más que una declaración estética, una ontología desde el hacer objetos estéticos: es decir, en una refracción del Ser o *de ser* casi fetal, pero ya formado desde ahora y para siempre, y, por qué no, siendo él mismo, como hombre, ciudadano y hablante, su propia *ars poetica: mutatis mutandi*: "soy el *non plus ultra* del fracaso y me pregunto/ de qué hablan los poetas cuando no hablan de sí mismos/ esas rosas son mentiras/ los amores son mentiras las mentiras son mentiras/ son excusas de sí mismos son excusas de sí mismos son figuras/ reflejadas/ en sus cuerpos en sus dudas en sus glorias/ soy el *non plus ultra* del fracaso y los poetas/ se desnudan como impúdicos pendejos en sus textos/ se destazan a destajo se hacen vacas/ que no

mugen sólo pacen en los ganchos de la Vega". Primero resuena algo de Pessoa y su conciencia de que la poesía no habla de otra cosa que de las palabras que intentan nombrar a las cosas y no consiguen sino nombrar las propias palabras; pero en la evidencia de la impostura de su, digamos, "temple anímico" por citar al olvidado Pfaeiffer ("esas rosas son mentiras los amores son mentiras las mentiras son mentiras") para, posteriormente, incorporar ecos del más furibundo Lihn y su crítica contra la palabra poética como portadora de construcciones sociales (mas no vitales, recordemos el "porque escribí, estoy vivo") y demoledor de retóricas precedentes, el heredero más conspicuo de la "Metaironía" de la que habla Octavio Paz en *Los hijos del limo* ("Soy el *non plus ultra* del fracaso y los poetas/ se desnudan como impúdicos pendejos en sus textos.."); y, finalmente, en la alusión al mamífero rumiante que cobró un inusitado prestigio en la poesía de los fines de los 70, las vacas, que ya no "pastan en el radiante logos", siquiera, sino unas nuevas vacas antilogocentristas y derridarianas que cuelgan, como en un primerizo y notable poema de Waldo Rojas de *Agua removida*, "pacen –destazadas– en los ganchos de la Vega".

Es curioso cómo la ira del sujeto de estos textos sigue manteniendo una contención que yo diría es su marca ya registrada desde estas primeras "puntas de las cosas", y el resultado es una poesía notablemente crítica de la lírica, la crítica y las cosas mismas, sin ser tremendista ni vociferante: "así como benditos son los pasajeros de la vida/ benditos tres veces benditos los que esperan en su propia esquina/ el paso quedo de la muerte y su mochila informe de desidias": hay también espacio y lugar para si no la autoconmiseración o la absolución de estos males (d)enunciados, un gesto subyacente que se incorpora en el texto que redime, invocando a la piedad. A fin de cuentas: ¿Dónde y cuándo se abrieron y para quién las grandes Alamedas?

Las puntas de las cosas, estructurado en un "Prolegómeno", cuatro partes numeradas con signos romanos y un "Epílogo", funda una voz personalísima y necesaria: la del *outsider* que no se complace en rasgar vestiduras ni rascarse sus propias heridas para exhibir con este gesto neurótico llagas textuales: sólo –y no es menor– construye la imagen de un microcosmos en el que nos reconocemos ya sea como los dandys "rascas" pasmados en la desidia o los filisteos que denuncia, por ejemplo, aquel muchacho que degolló en la salida de la misa en la Catedral de Santiago a un sacerdote, y que fue estigmatizado como "punk" o "satánico" por la también 'chanta' prensa que nos (de)informa y aliena día a día, en la excelente balada "el evangelio según san rodrigo (balada fragmentaria del cristo de orias): "y a qué viene ahora tanto asombro y tanto grito?/ A mis veinticinco de mirar y andar/ me parece que se están pasando/ que cortar el cuello de una cabra/ o una oveja del rebaño/ no es el día del juicio ni el final/ de una historia que empezó en el sur". A fin de cuentas, la catástrofe ya se ha hecho cotidiana y como tal hay que incorporarla en los nuevos poemas de los jóvenes vates. No por nada Brodsky cita a Roque Dalton de su poema *Taberna conversatorio* esa certeza, ya vislumbrada por los años 60, de un poeta que sería el mártir de una guerrilla que se degradaba: "Los antiguos poetas y los nuevos

poetas/ han envejecido mucho en el último año: es que los crepúsculos son ahora aburridísimos/ y las catástrofes, harina de otro costal”.

La poesía de Camilo Brodsky se me antoja en una línea de filiaciones asimiladas y réplicas de poetas como Raymond Carver, Bukowsky y Auden, entre los mayores, los universales, y de sus más cercanos, en una corriente soterrada, injustamente mal criticada o mal leída o no leída, o bien sin santos en la corte del Reyno de Santiago de Chile, pero que sigue siendo metonímica y burocráticamente Chile, como la de la escritura de Guillermo Valenzuela, Víctor Hugo Díaz (Premio Neruda 2004), Jesús Sepúlveda, Carlos Decap o Juan Zapata, todos poetas que si bien comenzaron a publicar en dictadura fueron leídos o mal leídos o no leídos en la llamada transición, y en la ahora llamada democracia, y que tienen una significativa impronta ética, política y crítica (esto lo veo, sobre todo en Camilo Brodsky en la que se me aparece como la más conmovedora y lograda sección de su libro, el *bíblico* poema “ramas de olivo”): una poesía que no transa, que sabe que su lugar en el discurso público chileno actual sigue siendo el de las bajas tiradas, libros autoeditados o de editoriales aún alternativas, que han seguido el proceso de muchos de sus predecesores que conocieron la cosa pública poética en las autoediciones, esa estrategia que definió una poética marginal y *sotto voce* que ha dado los nombres más importantes de la poesía chilena de las últimas décadas del ya aparentemente lejano, pero tan presente siglo xx.

THOMAS HARRIS E.

EDICIONES DE LA
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS
TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2006

- A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 347 págs.), tomo I.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 371 págs.), tomo II.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 387 págs.), tomo III.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 377 págs.), tomo IV.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 412 págs.), tomo V.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, 346 págs.), tomo VI.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, 416 págs.), tomo VII.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, 453 págs.), tomo VIII.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, 446 págs.), tomo IX.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, 462 págs.), tomo X.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, 501 págs.), tomo XI.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, 479 págs.), tomo XII.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, 605 págs.), tomo XIII.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, 462 págs.), tomo XIV.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, 448 págs.), tomo XV.
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 271 págs.), tomo XVI.
- Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur* (Santiago, 2003, 866 págs.).
- Bauer, Arnold, *Chile y algo más. Estudios de historia latinoamericana* (Santiago, 2004, 228 págs.).

- Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, *La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).
- Contreras, Lidia, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
- Cornejo C., Tomás, Manuela Orellana, *la criminal. Género, cultura y sociedad en el Chile del siglo XVIII* (Santiago, 2006, 172 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, 331 págs.), tomo II.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad.* (Santiago y Buenos Aires, 2004, 242 págs.), tomo III.
- Diccionario de uso del español de Chile (DUECh). Una muestra lexicográfica,* (Santiago, 2001, 166 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones, 1999,* edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Ehrmann, Hans, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross,* 2ª edición (Santiago, 2000, 172 págs.), vol. I.
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república,* 2ª edición (Santiago, 2000, 201 págs.), vol. II.
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma,* 2ª edición (Santiago, 2000, 143 págs.), vol. III.
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile,* 2ª edición (Santiago, 2000, 213 págs.), vol. IV.
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes,* N° 1 (Santiago, julio, 1993).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes,* N° 2 (Santiago, agosto, 1994).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes,* N° 3 (Santiago, diciembre, 1995).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes,* N° 4 (Santiago, diciembre, 1996).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes,* N° 1 (Santiago, diciembre, 1999).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes,* N° 2 (Santiago, diciembre, 2000).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes,* N° 3 (Santiago, diciembre, 2001).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes,* N° 4 (Santiago, diciembre, 2002).

- Fondo de Apoyo a la Investigación 2002, *Informes*, N° 5 (Santiago, diciembre, 2003).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2003, *Informes*, N° 6 (Santiago, diciembre, 2004).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, N° 7 (Santiago, diciembre, 2005).
- Gazmuri, Cristián, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Gazmuri, Cristián, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Gazmuri, Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, 444 págs.), tomo 1.
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, 250 págs.), tomo primero.
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, 154 págs.), tomo segundo.
- González Miranda, Sergio, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, 2ª edición (Santiago, 2002, 474 págs.).
- González V., Carlos, Hugo Rosati A. y Francisco Sánchez C., *Guaman Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago, 2003, 619 págs.).
- Guerrero Jiménez, Bernardo (editor), *Retrato hablado de las ciudades chilenas* (Santiago, 2002, 309 págs.).
- Herrera Rodríguez, Susana, *El aborto inducido. ¿Víctimas o victimarias?* (Santiago, 2004, 154 págs.).
- Hutchison, Elizabeth Q., *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1990-1930*, traducción de Jacqueline Garreaud Spencer (Santiago, 2006, 322 págs.).
- León, Leonardo, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, 2ª edición (Santiago, 2005, 355 págs.).
- Lizama, Patricio, *Notas de artes de Jean Emar* (Santiago, 2003).
- Lizama Silva, Gladys (coordinadora), *Modernidad y modernización en América Latina. México y Chile, siglos XVIII al XX* (Santiago-Guadalajara, 2002, 349 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002* (Santiago, 2002, 482 págs.).
- Matus, Alfredo y Mario Andrés Salazar, editores, *La lengua, un patrimonio cultural plural* (Santiago, 1998, 106 págs.).
- Mazzei de Grazia, Leonardo, *La red familiar de los Urrejola de Concepción en el siglo XIX* (Santiago, 2004, 193 págs.).

- Medina, José Toribio, *Biblioteca chilena de traductores*, 2ª edición, corregida y aumentada con estudio preliminar de Gertrudis Payàs, con la colaboración de Claudia Tirado (Santiago 2007, 448 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
- Mitre, Antonio, *El dilema del centauro. Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2002, 141 págs.).
- Montealegre Iturra, Jorge, *Prehistorieta de Chile* (Santiago, 2003, 146 págs.).
- Moraga, Pablo, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago 2001, 180 págs.).
- Morales, José Ricardo, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Muratori, Ludovico Antonio, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Mussy, Luis de, *Cáceres* (Santiago, 2005, 589 págs.).
- Oña, Pedro de, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
- Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª edición (Santiago 2003, 320 págs.).
- Piwonka Figueroa, Gonzalo, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Plath, Oreste, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Retamal Ávila, Julio y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 38, segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 39, primer semestre (Santiago, 1996, 271 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 40, segundo semestre (Santiago, 1996, 339 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 41, primer semestre (Santiago, 1997, 253 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 42, segundo semestre (Santiago, 1997, 255 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 43, primer semestre (Santiago, 1998, 295 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 44, segundo semestre (Santiago, 1998, 309 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 45, primer semestre (Santiago, 1999, 264 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 46, segundo semestre (Santiago, 1999, 318 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 47, primer semestre (Santiago, 2000, 465 págs.).

- Revista *Mapocho*, N° 48, segundo semestre (Santiago, 2000, 378 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 49, primer semestre (Santiago, 2001, 458 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 50, segundo semestre (Santiago, 2001, 424 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 51, primer semestre (Santiago, 2002, 372 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 52, segundo semestre (Santiago, 2002, 456 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 53, primer semestre (Santiago, 2003, 351 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 54, segundo semestre (Santiago, 2003, 364 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 55, primer semestre (Santiago, 2004, 359 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 56, segundo semestre (Santiago, 2004, 508 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 57, primer semestre (Santiago, 2005, 492 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 58, segundo semestre (Santiago, 2005, 478 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 59, primer semestre (Santiago, 2006, 456 págs.).
- Revista *Mapocho*, N° 60, segundo semestre (Santiago, 2006, 516 págs.).
- Rinke, Stefan, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile, 1930-1931* (Santiago, 2002, 174 págs.).
- Rubio, Patricia, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "crudo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)"* (Santiago, 2001, 206 págs.).
- Salazar, Mario Andrés y Patricia Videgain, editores, *De patrias, territorios, identidades y naturaleza* (Santiago 1998, 147 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 944 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Daniel Palma, Christian Baeza y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 292 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña, *¿Quiénes fueron los vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891* (Santiago, 2005, 240 págs.).
- Scarpa, Roque Esteban, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
- Stabili María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).
- Tesis Bicentenario 2004*, (Santiago, 2005, 443 págs.), vol. I.
- Tesis Bicentenario 2005*, (Santiago, 2006, 392 págs.), vol. II.
- Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Vamos gozando del mundo. La picaresca chilena. Textos del folklore*, compilación Patricia Chavarría (Santiago, 1998, 100 págs.).
- Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).
- Valdés Chadwick, Consuelo, *Terminología museológica. Diccionario básico, español-inglés, inglés-español* (Santiago, 1999, 188 págs.).

- Valle, Juvenio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores* (Santiago, 2003, 162 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile* (Santiago, 2006, 196 págs.).
- Villalobos, Sergio y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Virgilio Maron, Publio, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).

COLECCIÓN FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA COLONIA

- Vol. I *Fray Francisco Xavier Ramírez, Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Alvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Alvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, 800 págs.) dos tomos.

COLECCIÓN FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA REPÚBLICA

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María a su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).
- Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).

- Vol. ix "... *I el silencio comenzó a reinar*". *Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).
- Vol. x *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulán (Santiago, 1998, 458 págs.).
- Vol. xi *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. xii *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).
- Vol. xiii *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. xiv *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. xv *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Ulianova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. xvi *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).
- Vol. xvii *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2001, 332 págs.).
- Vol. xviii *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2001, 466 págs.).
- Vol. xix *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).
- Vol. xx *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef*, edición y presentación de Florencia E. Mallon (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Vol. xxi *Cartas desde la Casa de Orates*, Angélica Lavín, editora, prólogo Manuel Vicuña (Santiago, 2003, 105 págs.).
- Vol. xxii *Acusación constitucional contra el último ministerio del Presidente de la República don José Manuel Balmaceda. 1891-1893*, recopilación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2003, 536 págs.).
- Vol. xxiii *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2005, 463 págs.), tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931.
- Vol. xxiv *Memorias de Jorge Beauchef*, biografía y estudio preliminar Patrick Puigmal (Santiago, 2005, 278 págs.).
- Vol. xxv *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas*, selección y notas María Teresa González F. (Santiago, 2005, 409 págs.).
- Vol. xxvi *Pampa escrita. Cartas y fragmentos del desierto salitrero*, selección y estudio preliminar Sergio González Miranda (Santiago, 2006, 1.054 págs.).

Vol. xxvii *Los actos de la dictadura. Comisión investigadora, 1931. Recopilación e interpretación: Brian Loveman y Elizabeth Lira* (Santiago, 2006, 778 págs.).

COLECCIÓN SOCIEDAD Y CULTURA

Vol. i Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).

Vol. ii Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).

Vol. iii Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).

Vol. iv Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).

Vol. v Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).

Vol. vi Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).

Vol. vii Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo xix* (Santiago, 1994, 289 págs.).

Vol. viii Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las elites* (Santiago, 1994, 259 págs.).

Vol. ix Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).

Vol. x Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).

Vol. xi Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).

Vol. xii Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).

Vol. xiii Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).

Vol. xiv Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).

Vol. xiv Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 312 págs.).

Vol. xv Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).

Vol. xvi Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).

Vol. xvii Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).

- Vol. xviii Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).
- Vol. xix Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuesta. Sino e imprevisión* (Santiago, 1999, 480 págs.), tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741".
- Vol. xx Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América* (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. xxi Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. xxii María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).
- Vol. xxiii Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. xxiv Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).
- Vol. xxv Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. xxvi Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).
- Vol. xxvii Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).
- Vol. xxviii Cristián Guerrero Lira, *La contrarrevolución de la Independencia* (Santiago, 2002, 330 págs.).
- Vol. xxix José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano* (Santiago, 2002, 145 págs.).
- Vol. xxx Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago. 1541-1769* (Santiago, 2002, 202 págs.).
- Vol. xxxi Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990* (Santiago, 2002, 292 págs.).
- Vol. xxxii Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile (El Plan de Estudios Humanista, 1843-1876)* (Santiago, 2002, 238 págs.).
- Vol. xxxiii Marcos Fernández Labbé, *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920* (Santiago, 2003, 245 págs.).
- Vol. xxxiv Juan Carlos Yáñez Andrade, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920* (Santiago, 2003, 236 págs.).
- Vol. xxxv Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)* (Santiago, 2003, 569 págs.).
- Vol. xxxvi Rodrigo Hidalgo Dattwyler, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX* (Santiago, 2004, 492 págs.).
- Vol. xxxvii René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750* (Santiago, 2005, 183 págs.).
- Vol. xxxviii Luis Ortega Martínez, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880* (Santiago, 2005, 496 págs.).

- Vol. xxxix Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2005, 528 págs.).
- Vol. xl Pablo Camus Gayán, *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005* (Santiago, 2006, 374 págs.).
- Vol. xli Raffaele Nocera, *Chile y la guerra, 1933-1943*, traducción de Doina Dragutescu (Santiago, 2006, 244 págs.).
- Vol. xlii Carlos Sanhueza Cerda, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo xix* (Santiago, 2006, 270 págs.).
- Vol. xliii Roberto Santana Ulloa, *Agricultura chilena en el siglo xx: contextos, actores y espacios agrícolas* (Santiago, 2006, 338 págs.).
- Vol. xliv David Home Valenzuela, *Los huérfanos de la Guerra del Pacífico: el 'Asilo de la Patria'* (Santiago, 2006, 164 págs.).
- Vol. xlv María Soledad Zárate C., *Dar a luz en Chile, siglo xix. De la "ciencia de hembra" a la ciencia obstétrica* (Santiago, 2007, 548 págs.).

Colección Escritores de Chile

- Vol. i *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. ii *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. iii *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. iv *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. v *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. vi *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. vii *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. viii *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134 págs.) cinco tomos.
- Vol. ix *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. x *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón S. y recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 98 págs.).
- Vol. xi *Ricardo Latcham. Varía lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón S., recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 326 págs.).
- Vol. xii *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).

- Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación de Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).
- Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz Pinto (Santiago, 2003, 280 págs.).

COLECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA

- Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).
- Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).
- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).
- Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).
- Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).
- Vol. VI Rubén Stehberg, *Arqueología histórica antártica. Participación de aborígenes sudamericanos en las actividades de cacería en los mares subantárticos durante el siglo XIX* (Santiago, 2003, 202 págs.).
- Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del hielo* (Santiago, 2004, 174 págs.).

COLECCIÓN IMÁGENES DEL PATRIMONIO

- Vol. I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS DEL FOLKLORE

- Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).
- Vol. II *Por historia y travesura. La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. y Tomás Cornejo C. (Santiago, 2006, 302 págs.).

COLECCIÓN ENSAYOS Y ESTUDIOS

- Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).
- Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).
- Vol. III Clara Zapata Tarrés, *Las voces del desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).

- Vol. iv Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).
- Vol. v Bernard Lavalle y Francine Agard-Lavalle, *Del Garona al Mapocho: emigrantes, comerciantes y viajeros de Burdeos a Chile. (1830-1870)* (Santiago, 2005, 125 págs.).
- Vol. vi Jorge Rojas Flores, *Los boy scouts en Chile: 1909-1953* (Santiago, 2006, 188 págs.).
- Vol. vii Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Santiago, 2006, 117 págs.).
- Vol. vii Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).