ISSN 0716-2510

N° 67 Primer Semestre de 2010

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

Edición Conmemorativa
Bicentenario de la República

Presentación
Carlos Ossandón Buljevic / Pág. 9

Doscientos años: ¿de qué?
Marcos García de la Huerta / Pág. 13

Bicentenario: paisaje cultural y editorial
Bernardo Subercaseaux / Pág. 21

Rapa Nui y Chile
Cuatro seducciones y sus lecturas
Rolf Foerster G. / Pág. 51

Eros, trabajo, dominio, juego y muerte
(y su relación con el modo de ser chileno)
Cristóbal Holzapfel / Pág. 75

Lapidarium para un Bicentenario
Thomas Harris E. / Pág. 91

Hacia la conciencia de los orígenes amorosos de la convivencia humana en Chile en el siglo xx
Maximiliano Salinas Campos / Pág. 99

La elite como resistencia frente al poder y su estigmatización histórica
Alfredo Jocelyn-Holt Letelier / Pág. 113

Las corrientes historiográficas chilenas entre 1920 y 1970
Cristián Gazmuri / Pág. 125

Un marginal central de nuestra cultura: Luis Oyarzún
Roberto Hozven / Pág. 141

Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación
Jorge Acevedo Guerra / Pág. 155

El cetro con ojos. Intelectuales y Comunicación en el Chile moderno
Carlos Ossa / Pág. 191

Una nueva escena: Partidos políticos femeninos en Chile
Alejandra Castillo / Pág. 199

Revisando el concepto "feminismo" en la historiografía chilena
Claudia Montero / Pág. 227

El discurso lírico de la mujer en Chile durante el siglo XX
Teresa Calderón / Pág. 241

Desde el otro Bicentenario: al rescate de la imaginación poética
Naín Nómez / Pág. 251

La historia y las periodizaciones de la literatura latinoamericana y chilena en el siglo XX
Manuel Jofré / Pág. 285

El Crepúsculo (1843-1844): una revista fundacional
Pedro Lastra / Pág. 297

El "Día de la Raza"
Grínor Rojo / Pág. 305

La lira popular chilena: su resonar en el tiempo
Damaris Calderón Campos / Pág. 317

200 años: apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile
José Santos Herceg / Pág. 323

Propuestas para una investigación sobre la institucionalización de la "filosofía analítica" en Chile
Alex Ibarra Peña / Guido Vallejos Oportot / Pág. 353

Institucionalidad de la filosofía: entre la reflexión y el conocimiento productivo
Cecilia Sánchez / Pág. 373

Los espacios musicales no institucionales en el Chile del siglo XIX
Jorge Martínez Ulloa / Pág. 387

Folclor, industria y nación: reflexiones desde el Chile del Bicentenario
Juan Pablo González / Claudio Rolle / Pág. 411

Teatro chileno 1810-2010: a contrapelo o al impulso de la historia
María de la Luz Hurtado / Pág. 429

Giro documental y modernidad del cine chileno
Claudio Salinas Muñoz / Hans Stange Marcus / Pág. 459

Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos

Biblioteca Nacional de Chile

Gobierno de Chile
Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos

AUTORIDADES

Ministro de Educación
Sr. *Joaquín Lavín Infante*

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos
Sra. *Magdalena Krebs Kaulen*

Directora de la Biblioteca Nacional
Sra. *Ana Tironi Barrios*

Director Responsable
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*

BIBLIOTECA NACIONAL
Archivo del Escritor

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

CONSEJO EDITORIAL
Sr. *Santiago Aránguiz Pinto*
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*
Sr. *José Promis Ojeda*

Agradecimientos
Srta. *Paulina Andrade Schnettler*
Sr. *Raúl Sandoval Muñoz*

Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos
Av. Libertador Bernardo O'Higgins 651. Teléfonos (56-2)3605407 – (56-2) 3605335
E. mail: pedro.zegers@bndechile.cl

PRESENTACIÓN

Como es sabido, hace doscientos años se inició un proceso que condujo a Chile a su constitución como país independiente. La intervención francesa en la península, la detención de Fernando VII, el consecuente vacío de poder que esto provocó, precipitaron una serie de acontecimientos que desembocó en la ruptura del vínculo con la Corona. A doscientos años del inicio de este importante proceso, nuestro país ha comenzado la celebración de un hecho que, sin excluir otros factores, ha sido determinante en la definición de su silueta. Una silueta que no siempre es fácil de precisar en sus rasgos específicos, porque no necesariamente se deja conjugar en singular, rompiendo forzadas uniformidades, en primer lugar, y porque han sido distintos los agentes y acciones intervinientes, en un juego complejo de tradiciones y novedades, en segundo lugar.

La revista *Mapocho*, medio de difusión cultural oficial de la Biblioteca Nacional, a través de la unidad que la edita, el Archivo del Escritor, quisiera contribuir a la exploración de las huellas, sedimentaciones o discontinuidades históricas de lo que podríamos llamar el(los) carácter(es) nacional(es). Para ello ha facilitado un despliegue que posibilite reexaminar, al menos parcialmente, lo que hemos venido realizando en estos tiempos independientes en los ámbitos de las humanidades y de las artes en Chile. Sin pretensiones exhaustivas, o con la sola ambición de poner a disposición de los lectores unos materiales diversos que permitan arribar a preguntas o conclusiones propias, *Mapocho* participa así de la celebración del Bicentenario de la República, desde la perspectiva eminentemente cultural, patrimonial y plural que es característica de su tradición. El presente esfuerzo editorial no quisiera, en este sentido, ser ajeno a la labor que ha venido cumpliendo la Biblioteca Nacional desde su fundación en 1813, al asociar el rescate, la preservación y difusión de la cultura con el desarrollo integral del país.

Transitando más allá del recuerdo o del festejo de la fecha simbólica de la Independencia, el presente monográfico articula distintas temporalidades, temas, visiones de Chile y modos de decir. Lejos de hermenéuticas únicas, definitivas o totales, el Bicentenario queda así dispuesto para un abanico de desarrollos diferenciados y superpuestos, para la exposición de unos campos enunciativos y de prácticas que responden a lógicas propias pero no indiferentes a las demandas de los contextos y a la relación con otros campos y prácticas. Un Chile múltiple, tenso, complejo, tan interconectado como disímil, incompleto, también subterráneo, no siempre lineal, disruptivo y sobre todo muy activo parece surgir, entonces, de unos "estados del arte", de unos "mapas" de saberes y creaciones, de unas "historias culturales", de unos "locus" o desgajamientos subjetivos, de unas "calas" o perforaciones capaces de reconocer territorios nuevos o descubrir matices ignorados o no suficientemente conocidos.

En correspondencia con el sentido reflexivo y de revisión que se busca dar al presente número, íntegramente consagrado a la mencionada efeméride, la revista se abre con la pregunta directa o quemante inscrita ya en el título del artículo del filósofo Marcos García de la Huerta. Una pregunta ("Doscientos años: ¿de qué?") que se proyecta desde "las furias combinadas de Gea y Poseidón" desatadas en ese estremecedor 27 de febrero de 2010.

Sin embargo, como decíamos, corresponde a los lectores la apropiación creadora de los puntos de vista, materias, desarrollos, criterios de organización o de distinción aquí expuestos, así como de la gran cantidad de voces, obras o manifestaciones que logra congregar la conmemoración que nos convoca.

Carlos Ossandón Buljevic
Director

EDICIÓN CONMEMORATIVA
BICENTENARIO DE LA
REPÚBLICA

DOSCIENTOS AÑOS: ¿DE QUÉ?

Marcos García de la Huerta[*]

Si la respuesta a la pregunta del título fuera: *de república*, daríamos mucho por descontado, porque ha habido interrupciones de la institucionalidad republicana, relativamente escasas, es cierto, pero suman varias décadas. Además, 1810 es una fecha simbólica, sólo el anuncio de un comienzo; de "Independencia" no se puede hablar hasta por lo menos ocho años más tarde y la fundación republicana es aún posterior y de data más incierta. Como frecuentemente sucede, el significado de un acontecimiento no se manifiesta en el momento de su ocurrencia y sólo llega a ser comprensible a través de las consecuencias que provoca, es decir, cuando se inscribe en una trama. En este caso, cuando la auto-convocatoria de un Gobierno provisorio ha concluido y se ha convertido en una historia susceptible de ser contada. En el relato no concluye, sin embargo, el significado de los actos, que persiste después de ocurridos los hechos y puede perdurar mucho tiempo, incluso permanecer para siempre como un comienzo inolvidable. Pero, por decisivo que sea el comienzo —en realidad el inicio de la política propiamente tal—, su futuro no descansa sólo en la fuerza del recuerdo, sino en la capacidad de renovar la promesa del comienzo y preparar un nuevo comienzo.

En este aspecto, es fácil constatar que ahora estamos más lejos de la relativa convergencia inicial, cuando la emancipación se entendía ligada a la suerte de la *patria grande* y los fundadores actuaban en un escenario continental. Por lo demás, el 2010 no es un hito histórico sino tan solo el recordatorio de un episodio que marcó un comienzo. La fundación de los Estados y la formación de imaginarios nacionales tampoco ocurren en un año, de modo que la pertinencia de la conmemoración, precisamente en 2010, depende del significado atribuido al 1810 y, desde luego, de la métrica del calendario. Quizá se pueda anticipar ahora, de cara al Tricentenario, que el problema consistirá en crear un imaginario continental en un escenario de naciones; o sea, recorriendo un camino en cierto modo inverso al del comienzo, cuando imperó la fragmentación y se trataba de la subsistencia de los fragmentos.

Los aprestos del Bicentenario en Chile parecían indicar que el poder se disponía a efectuar su ritual acostumbrado de exhibiciones narcisistas: ceremonias, inauguraciones, desfiles, encuentros, agasajos y festejos de todo tipo: se preparaba el escenario de la fiesta *dieciochera* del siglo. Pero el 2010 quedó brutalmente ensombrecido esa fatídica madrugada del 27 de febrero en la que se desataron las furias combinadas de Gea y Poseidón, y seguramente quedará en el recuerdo como el año del terre-maremoto. El énfasis en lo arquitectónico y edificante ya era manifiesto antes de la catástrofe, pero se orienta ahora a la

* Filósofo. Miembro del Consejo Editorial de Revista *Mapocho*.

reconstrucción de ciudades y pueblos devastados, a restañar heridas y reponer el aparato productivo. La idea inspiradora es la del progreso, al igual que en el Primer Centenario, a pesar de que 1810 no evoca un tiempo lineal y homogéneo sino, precisamente, uno que interrumpe la continuidad y modifica el curso ordinario de los hechos.

El Bicentenario es sobre todo una ocasión para *conmemorar,* es decir, para revisar el significado del acontecimiento que dio origen a la formación de imaginarios nacionales en Hispanoamérica. La importancia de efemérides como ésta, consiste en que evocan acontecimientos irrepetibles, pero imborrables. Representan una oportunidad para que las sociedades vuelvan la mirada sobre sí mismas y reflexionen sobre lo que son, dónde han llegado y dónde quieren llegar. Conmemorar es actualizar un suceso, proyectarlo como presencia virtual y hacerlo resonar en un presente re-iterable. Reunir pasado y presente significa poner a ambos a prueba, recuperar una parte de la vida anterior y examinar las virtualidades ocultas u olvidadas del presente. En alemán, pensar (*denken*) y recordar (*andenken*) se dicen con la misma palabra; rememorar es rescatar en la memoria lo que alguna vez aconteció y tenemos en común: salvarlo del olvido que siempre amenaza el significado de las obras humanas. El origen compartido permanece potencialmente vivo en la imaginación, y la memoria, al reproducirlo, recupera la profundidad del mundo común. No hay que dar nada por perdido en la historia, recomendaba Benjamin.

De hecho cada nación se encuentra confrontada a una interrogación permanente sobre lo que desea ser; y cada generación decide sobre lo que quiere preservar y proyectar u omitir de la tradición. Este cuestionamiento se hace más apremiante cuando se producen quiebres institucionales. El pasado reciente de ruptura y recuperación democrática alteró el régimen de visibilidad de las prácticas políticas y modificó la imagen que cada país se había forjado sobre sí mismo, sobre la solidez de sus instituciones y la calidad de su democracia. Una suerte de narcisismo liberal, alimentado por la creencia, no siempre confesada, en el carácter excepcional de la tradición cívica y de las prácticas republicanas imperantes en el siglo XIX, ha sido el mejor aliado de esos relatos. Se impone, pues, una labor de revisión de ese imaginario, a través de una interrogación distanciada de prismas patrióticos, menos apologética; libre de la ficción de un *demos* nacional, liberal y homogéneo, construido en futuro anterior.

Una contradicción performativa

La auto-convocatoria inicial es un acto contradictorio: recuerda en cierto modo la figura de la obediencia fingida, el "se acata pero no se cumple" de la sociedad colonial, en este caso, invertido en la forma de un desacato respetuoso, que desobedece *de facto* la legalidad monárquica a la vez que reconoce de palabra la autoridad del monarca. La auto-convocatoria de un Gobierno auto-autorizado, reproduce, por otra parte, la contradicción performativa del Acta de Independencia. Si ésta declara la autonomía en condiciones de efectiva dependencia, la convocación de Juntas de Gobierno revoca, en el acto mismo de convocarse, la

autoridad del rey y el orden existente, en nombre de los cuales dice constituirse. El nuevo soberano —el *demos*, el pueblo— es el sujeto ausente del acto auto-constituyente; y la declaración de subordinación a la autoridad depuesta ratifica la presencia innombrable de ese sujeto ausente. "Nosotros, el pueblo", la ficción constituyente por excelencia, es una palabra muda, enmudecida por la declaración de fidelidad al rey. "Nosotros, los representantes del pueblo" no resuelve esta contradicción, mientras no medie un acto de delegación.

Esta contradicción es en cierto modo inherente al momento fundacional. Los constituyentes de 1810 no pueden reconocer al regente impuesto por el invasor, y no pueden declararse autónomos. Ejercen una soberanía sin titular jurídico, una suerte de soberanía sin soberano: *ya no hay* soberano-rey ni *hay aún* soberanía popular plena. Se declaran "súbditos leales", pero *¿de quién?* No hay monarquía sin monarca. Nadie puede suplantar al rey; nadie puede arrogarse su representación: el *soberano* es insustituible e irrepresentable. ¿Cómo ser realistas sin rey y ser autonomistas sin declararse independientes? ¿Cómo legitimar en derecho un acto que por su misma naturaleza subvierte el orden legal?

El orden republicano corta este nudo gordiano, postulando un *nuevo soberano;* y la declaración de Independencia "desplaza" la contradicción performativa del acto constituyente. La auto-convocación de un Gobierno auto-designado es un acto *ilegítimo* en un sentido que excede a cualquier falta jurídica: no vulnera tan solo la ley sino el orden jurídico mismo. Revoca un orden de legitimidad, en el mejor de los casos, en nombre de una legalidad futura, deseada, *inexistente*; instaura pues un *estado de excepción* no declarado, un interregno, antesala de la constitución de una nueva ley.

Pero el problema de la fundación recobra vigencia no sólo porque se cumplan doscientos años del inicio; el quiebre de la tradición republicana y las dificultades de recuperar la democracia reactualizan el comienzo. Las recientes dictaduras hicieron añicos los marcos jurídicos del Estado-Nación, precisamente los que se intentaba erigir en el momento fundacional, de modo que este quiebre ilumina ese comienzo y permite leerlo como un pasado que no pasa, que sigue pasando. Independizarse de una metrópolis y liberarse de una dictadura tienen, después de todo, cierto aire de familia: ambos instauran la política a partir de una monocracia que la hace imposible.

El siglo XIX despuntó con un paralelismo entre la metrópolis y sus colonias, asociado al descabezamiento del Imperio y a la necesidad de reorganizar el Estado. En las postrimerías del siglo XX, se produjo otra singular correlación. Tras la muerte de Franco (1975), se inició en España un proceso democratizador que coincide con un ciclo inverso, más breve, de golpes y dictaduras militares a este otro lado del mundo. El fin de siglo transcurrió, pues, tanto allá como acá, bajo el signo de la post-dictadura y de transiciones democráticas más o menos accidentadas, dilatadas al punto de que no se sabe cuándo exactamente concluyen. El temor a las recaídas o el deseo de que nunca vuelvan, en el caso de las dictaduras, induce a darlas por erradicadas antes de ser superadas las condiciones que las hicieron posibles, de modo que periódicamente renacen. Las transicio-

nes, a su vez, por motivos diferentes, se las empieza a dar por concluidas tan pronto se inician, como si la democracia ya hubiera *llegado*. No hay tal *venida*: la fórmula "Democracia por-venir" (Derrida) da cuenta de este carácter inacabado, transicional, pero se presta a equívocos, porque si la democracia contiene una promesa imposible, que nunca termina de cumplirse, esta misma dilación puede servir de coartada y ocultar los dilemas de las democracias actuales: una espera de antemano condenada a prolongarse indefinidamente invalida su propia expectativa. La otra cara de este imposible democrático, es la recaída en alguna forma de autoritarismo: *democracia por-venir* y *dictadura por-venir* se vuelven equivalentes. Al menos formalmente, porque, aunque la democracia no sea un estado positivo y consista en estar siempre "en transición", contiene normas, procedimientos y reglas suficientemente precisas para distinguirla de simulacros y coartadas. Lo que no puede la democracia por sí sola es conjurar el poder de un Estado gerenciado por una expertocracia, que convierte la dinámica del mercado en un nuevo soberano. La reducción del Estado es el aspecto más visible de la reducción de la política a la "simple administración", a la "policía", diría Rancière.

Estado y nación

La "Independencia" no alteró sustancialmente la estructura de poder y el orden económico de la sociedad estamental. Por eso se dice: la fundación no fue una revolución ni tuvo carácter popular; surgió de una elite con intereses contrapuestos a los de la metrópolis, que aspiraba a ser reconocida por ésta en términos igualitarios. Pero la monarquía supone una soberanía de derecho divino; la república desteologiza ese régimen. El Estado de derecho divino se *transustancializa*, por así decirlo, en el Estado republicano, en el sentido que cambia de naturaleza y postula una legitimidad inmanente, procedente del *demos*. La república desacraliza la soberanía, la terrenaliza y disemina entre muchos. Esto no tiene que ver con que el Estado sea o no centralizado, "elitista", "autoritario" o incluso con que conserve un credo como religión oficial, rasgos socio-históricos que no alteran el estatuto del Estado, su principio de legitimación.

La relación del Estado con la nación también se plantea con respecto a la *función* que cumple en la sociedad. Ya se trate de la educación, de la salud, de la seguridad ciudadana, del "combate a la pobreza", de una crisis económica, de un desastre natural o de cualquier otro asunto sustantivo, el Estado es un referente obligado. El distingo entre buenos y malos gobiernos suele hacerse también según sea su gestión del Estado. *Qué* y *cuánto* Estado se requieren o se esté dispuesto a admitir, es el eje que separa *izquierdas* y *derechas*. El Bicentenario mismo recuerda, si no el nacimiento del Estado, un "nuevo comienzo" y un nuevo principio de soberanía. La historiografía, al elevar el Estado a la categoría de centro exclusivo de la vida política, ha contribuido a fortalecer este primado en el orden simbólico, a crear la "religión del Estado omnipotente" (Isidoro Errázuriz), la idea de una "nación creada por un Estado que la antecede" (Góngora). De allí que la historia se haya escrito y entendido a menudo como la historia del

Estado. Para bien o para mal, nuestra cultura es *Estado-céntrica;* confirma en este aspecto una vieja enseñanza de Maquiavelo, para quien el Estado es el centro de toda vida política. La otra cara de este protagonismo, sin embargo —y su secreta clave—, es la impotencia, el raquitismo de la sociedad, su dependencia del sistema político y su escasa diferenciación funcional.

Interrogar *el papel del Estado* en la formación de la nación es pertinente, no sólo a propósito del Bicentenario; también de cara al Tricentenario. La doctrina neoliberal tiende a reducir este problema a la *función económica* del Estado. Y, lejos de haberla zanjado, constantemente la reactualiza a través de los efectos que las políticas de mercado provocan sobre la concentración de la riqueza, la segmentación social, la seguridad ciudadana, la calidad de la educación, la dependencia energética, el diseño urbanístico, la vulnerabilidad estratégica, el medioambiente y, por último, pero no menos importante, la idolatría del mercado ha contribuido a degradar la política y a consolidar una forma de inserción regresiva en la economía mundial, la misma del siglo XIX, basada en la producción primaria, y cuyos éxitos de corto plazo dificultan la comprensión de sus limitaciones y contribuyen a la reproducción del atraso.

Mario Góngora, en su *Ensayo sobre la noción de Estado en Chile*, se desmarca de la tendencia a concebir la política como una empresa de promoción de la riqueza: advirtió tempranamente el peligro que representa la privatización del Estado en una nación "creada por el Estado", quiso evitarlo y al cabo lo profetizó. Su libro, en esto, es la crónica de una derrota anunciada, pero la obra trasunta, bajo el espesor de su información documental, una visión de conjunto de la historia de Chile, una de esas "grandes síntesis" que echaba de menos Guillermo Feliú Cruz como antídotos de los excesos de erudición.

La idea del Estado "matriz de la nación" —la tesis central del *Ensayo*—, invierte los términos en relación. Una *nación nacida* de su misma organización política, resulta paradójico, provocador y hasta contradictorio. Se sobreentiende, por lo general, que la nación es la creadora y el Estado su criatura, que aquella se constituye estatalmente por razones de supervivencia. Hay naciones sin Estado, es cierto, pero su existencia está continuamente amenazada, precisamente por los Estados-nacionales. Constituirse como Estado es un seguro de vida para la nación misma y, a la inversa, los Estados necesitan crear lealtades nacionales a su medida para subsistir. Entre ambos existe cierta sinergia, una relación simbiótica: la nación encuentra en el Estado su garantía de permanencia y el Estado, para ser eficaz, desarrolla alguna forma de nacionalismo. En todo caso, la primacía de uno o de otra no es una cuestión bizantina: a través suyo se expresan distintas maneras de concebir la política y la historia. El "Estado creador de la nación", traduce un viejo prejuicio que identifica la política con el gobierno del Estado y éste con la dominación; la *verdadera* historia será la crónica del Estado y sus agentes, la historia gloriosa, la del "Estado en forma" (Edwards), la que magnifica a los protagonistas visibles y deja en penumbra a la *nación* anónima.

Aparentemente, el *Ensayo* de Góngora plantea la cuestión del Estado y su relación con la nación, *históricamente*. Pero lo hace a propósito de las privatiza-

ciones y la política del mercado; en ésta, el problema de la política se presenta camuflado, en la forma de una negación de la política.

Los dos centenarios

Si intentamos una comparación entre el Centenario y el Bicentenario, lo que salta a la vista en el primero es la sustitución del *soberano* por la soberanía de los ciudadanos: el gran logro del XIX, el siglo de la soberanía. Pero la preocupación dominante en 1910 ya no era la creación del marco institucional capaz de sostener la existencia de *naciones* que aspiraban a gobernarse "sin tutelajes". Comenzaban a inquietar la "cuestión social" y el retraso económico: "consumimos como civilizados, producimos como primitivos" denunciaba Francisco Encina en *Nuestra inferioridad económica*, un libro publicado muy cercano a 1910. También el Centenario tuvo su lado constructivo-edificante: la Biblioteca Nacional, el Museo de Bellas Artes, los Tribunales de Justicia, la Estación Mapocho, la Bolsa de Comercio de Santiago, el Ferrocarril Transandino, se inauguraron por esos años. Pero, lo que ha perdurado en el memorial del Centenario, es la autocrítica. La "literatura de la crisis", como se la llamó más tarde, floreció en torno a 1910 y reunió autores de las más variadas cataduras y del más amplio espectro: desde socialistas y liberales hasta conservadores y nacionalistas. Luis Emilio Recabarren, Julio Valdés Cange, Alberto Edwards Vives, Francisco Encina, Nicolás Palacios, Enrique Mac-Iver, entre otros, cuestionaron, desde diversos ángulos, las bases políticas y la cultura del país, al que veían bajo el signo de la "decadencia" y la "crisis moral".

Se suele asociar la "literatura de la crisis" con el surgimiento de la "cuestión social", pero también se puede leer como reflejo de una inflexión histórica mayor y como expresión de un malestar. Un sentimiento análogo de pesimismo y frustración invadió, por lo demás, hacia fines del siglo a casi todos los países del continente, incluso a la propia España que, junto con el siglo, vio extinguirse los últimos vestigios de su Imperio. El desengaño de las expectativas de reunificación de la América hispana en un gran Estado o en una federación de Estados y las modernizaciones malogradas o inacabadas del siglo XIX, pueden contribuir a definir mejor esa aflicción compartida.

En Chile, se habían agotado los minerales de plata y el comercio salitrero estaba al borde de la bancarrota: el nuevo siglo traía el desafío de la modernización económica; un desafío que ha quedado pendiente de cara al siglo XXI. ¿A qué echar mano ahora, podemos retrucar de cara al Tricentenario, cuando se agote el cobre o se lo reemplace? Vender los hielos patagónicos, seguramente, como se vendieron las aguas de los ríos y bordes marítimos; pero los hielos se derriten aun antes de venderse. ¿Será el turno de un imperialismo chino o brasileño? Ellos no aceptaron las recetas modernizadoras que acató tan sumisamente Chile y que han significado acentuar el padrón productivo primario, mientras el consumo se hace más conspicuo y el consumismo más intenso y extenso. Una situación, por lo demás, calcada de esa que denunció Encina hace un siglo en *Nuestra inferioridad económica*, un libro que bien pudo llamarse "Nues-

tra colonialidad económica" y que se ha convertido en un clásico, gracias a esta centuria perdida para la industrialización, que celebramos en 2010. ¿No es precisamente esta modernización de fachada, del *mall* y el celular, la que conviene y promueve el Primer Mundo? No hay ejemplos de "independencias" de verdad, sin industria, sin tecnología y sin los saberes respectivos. El desarrollismo no es más que retórica sin ellos. Las modernizaciones conocidas son destructivas, pero una que emula padrones de consumo terciarios, conservando padrones productivos primarios, no es siquiera sostenible. Un sistema productivo que no produce las condiciones para su reproducción trabaja para su ruina. La España colonial inauguró ese modelo dilapidador: disponía de todo el oro del mundo, contrajo deudas colosales y terminó diseminándolo por todos los bancos de Europa.

Salida

En síntesis. La narrativa histórica encuentra una dificultad al dar cuenta del significado de la fundación, porque la ruptura con la monarquía no es de orden fáctico, es un cambio en el estatuto del Estado. La sociedad permaneció inalterada, pero el inicio es un *estado de excepción*, antesala de la constitución de una nueva ley. Mientras los nuevos Estados no se ratifiquen, el acto inicial permanece "ilegítimo", "arbitrario" y provisoriamente nulo.

El liberalismo clásico, al establecer una racionalidad económica autónoma, instauró una limitación de la razón de Estado (monárquico). El neoliberalismo, pese al giro que representa frente al liberalismo económico clásico, reafirma la autonomía de la razón económica, pero en un marco donde ella reviste formas mucho más agresivas y peligrosas que las del siglo XIX, pues no se limita a restringir la razón política, tiende a neutralizar y suplantar al Estado. En tanto crítica de la razón política, el liberalismo económico es una suerte de kantismo que, en lugar de afirmar la imposibilidad de conocer el mundo en su totalidad, afirma la imposibilidad de saber lo que es bueno para la totalidad. El interés de todos permanece *invisible*, incluso para el *soberano*, que no puede o no debe prescindir de la lógica económica, tampoco ha de interferirla: es preferible que se deje conducir por la mano infalible del mercado.

El "balance del siglo" XIX es jurídico-político: el Centenario celebra el siglo de la soberanía, pese a que la preocupación dominante, de cara al Bicentenario, era la cuestión social y la modernización económica que continúa predominando de cara al Tricentenario.

BICENTENARIO: PAISAJE CULTURAL Y EDITORIAL

Bernardo Subercaseaux[*]

Escenario sociocultural

Como toda conmemoración, el Bicentenario induce a mirar el pasado y a la práctica del balance y la bisagra. Nos interesa, en esta perspectiva, el panorama de las transformaciones culturales que se han producido en el último siglo y en las últimas décadas, y su incidencia en el mundo del libro y la lectura[1].

Desde la celebración del primer Centenario, el país ha cambiado, lo muestran las cifras, el paisaje sociocultural y la tonalidad de la vida. En 1910 la población alcanzaba apenas a 3.334.613 habitantes[2], en el año 2010 llegaremos a 17.094.270[3]. Mientras la ciudad de Santiago tenía para entonces apenas un 10% de la población total del país, para el Bicentenario alcanzará al 40,3%[4]. En 1910 éramos una sociedad rural de tono oligárquico, con una población agraria de 43,4 % y una urbana de 56,6%. Para el 2010, la población urbana alcanzará a un 87% y la que vive en el campo, sólo a un 13%, y será una población rural crecientemente urbanizada, que ve teleseries, usa celular y anda en bicicleta. También se han producido cambios en la educación: en 1910 la población analfabeta llegaba a un 60%, y en el 2010, a menos del 4%[5]. Son datos que —desde la base hasta la cúspide de la pirámide— revelan un aumento notable de la cobertura escolar: mientras en 1910 sólo existían dos universidades con un total de alrededor de 1000 alumnos[6], en el Bicentenario la educación superior, considerando las tasas de crecimiento de la última década, alcanzará a cerca de 800.000 estudiantes universitarios[7]. Reveladoras también resultan las variables de género y social: en 1910 las mujeres que cursaban estudios superiores eran menos del 2% y en el 2010 el porcentaje de mujeres en la Universidad será casi de un 50%, el mismo que el de hombres[8]. La posibilidad de que una mujer de sectores medios

* Universidad de Chile

1 Proyecto Fondecyt Nº 1071130: "Política y cultura en Chile 1930-2010".

2 Proyección en base al censo de 1907. Instituto Nacional de Estadísticas, (INE, en adelante).

3 *Chile, proyecciones y estimaciones de población del país 1950-2050.* CEPAL, INE, 2005.

4 *Chile, proyecciones y estimaciones de población del país 1950-2050.* op. cit.

5 En el censo de 1907 el 40% era alfabeto, cifra del 2010 es proyección de censo 2002.

6 Estadísticas de Chile en el siglo XX, INE, 1999.

7 Estadísticas de Chile en el siglo XX, op. cit. Andrés Díaz Trujillo, "El complejo escenario de la educación superior para el bicentenario", www.articulachile.wordpress.com. Fecha de visita a la página: 27 de julio 2007.

8 Tatiana Rojas Leiva, *La educación superior en Chile durante los últimos 25 años: una aproximación de género*, Santiago, diciembre, 2003.

llegara a ser Presidenta de la República ni siquiera formaba parte, en 1910, de la fantasía.

Otras transformaciones tienen que ver con el tiempo libre y las comunicaciones. En 1910 no había radios y sólo una multitienda para la elite: Gath y Chaves. En el 2010 habrá más de 5.000.000 de aparatos de televisión[9], más de uno por vivienda; alrededor de 7.000.000 de receptores de radio alimentados por más de 1100 estaciones A.M. y F.M.[10], y sobre 14.000.000 de teléfonos móviles[11], que hoy tienen cámaras fotográficas y correo electrónico, y pronto tendrán radio y televisión. El 28% de los hogares cuenta con videojuegos[12]; hay cerca de 3.000.000 de computadores[13] y más del 50% de la población ha usado Internet[14]. A lo largo del país llegaremos a 70 *malls*[15], visitados por sectores populares (que ya no se autoperciben como pueblo), por sectores medios (que casi no leen) y por la elite (que lleva apellidos de origen croata, árabe e italiano, y sólo unos pocos vinosos). En las carreteras (con peaje) circulan hileras de automóviles conducidos por médicos, gasfiters, abogados, profesores, bedeles, taxistas, torneros, jueces (con chofer), vendedores de multitienda, feriantes, diputados (también con chofer), empleados bancarios, monjas (sin chofer), laboratoristas dentales, jardineros, obreros, señoritas, choferes (de asueto), secretarias, jóvenes y adultos de la tercera edad.

Son transformaciones que apuntan a la cara integradora de la modernización, pero también a un proceso que tuvo y sigue teniendo —aunque de modo más morigerado— su lado oscuro. Ya no, como en 1910, en la mortalidad infantil, en el alcoholismo o en obreros del salitre amarrados al cepo, pero sí en las subculturas de la droga, de la delincuencia, en el aumento de las enfermedades mentales y del *stress*, y también en los indicadores de desigualdad, los que nos ubican —según estudios de la CEPAL— entre los países más inequitativos en la distribución del ingreso de América Latina. Los conventillos de ayer son los campamentos, las viviendas populares y la marginalidad urbana y rural (sobre todo mapuche) de hoy. Son también los peruanos que viven hacinados en el bajo centro de Santiago.

[9] Cálculo estimativo en base a estudio del Dr. Fernando Vio, Director del Instituto de Nutrición y Alimentación, Universidad de Chile.

[10] Estudio realizado por la Corporación Participa. Estaciones de radio, alcanzaban a 1128 el año 2004. *Anuario de la cultura y tiempo libre*, INE-CNAC, Santiago, Chile, 2005.

[11] Cálculo estimativo en base a los 12.866.000 del año 2006. Datos del *Boletín de transportes y Telecomunicaciones*. INE, 2006.

[12] *Televisión y nuevas tecnologías. Equipamiento y acceso*, Consejo Nacional de Televisión, marzo 2003.

[13] Estimación en base al crecimiento explosivo de las ventas de computadores en el año 2007. Ricardo Stevenson, gerente general de International Data Corporation Chile (ICD).

[14] Cálculo estimativo en base al 41,2% de la población que el año 2004 había utilizado Internet. *Anuario de la cultura y tiempo libre*, op cit.

[15] Proyección en base a datos del Ministerio del Trabajo (dentro de ellos se contabilizan *malls*, grandes centros comerciales y zonas francas).

La massmediatización de la cultura

Si hacemos la historia del tiempo presente uno de los aspectos que resalta es la massmediatización u organización audiovisual de la cultura, fenómeno que tiene su base en la publicidad y en la industria del entretenimiento y que incide y afecta a todas las actividades, desde la política a la educación, desde el teatro y la literatura hasta el lenguaje, la religión y el tiempo libre. Los medios, sobre todo la TV, han dejado de "mediar", pasando a constituirse en mediaciones socioculturales de sí mismos, en co-constructores de las representaciones de la realidad. En política las campañas y el posicionamiento comunicacional son más decisivos que las ideas o que lo efectivamente realizado. Quien tiene los focos y las cámaras tiene también los votos. Las grandes figuras de la TV son candidatos virtuales a todos los cargos. Bajo el influjo de lo audiovisual, la política se ha convertido en espectáculo, importan las gestualidades, el carisma electrónico y evitar a toda costa el tedio de las audiencias. La política se ha distanciado de lo político, erosionando el interés ciudadano. La TV abierta y los medios juegan también un rol fundamental con respecto a la lengua: autorizan neologismos e inciden en la aceptación de ciertos usos coprolálicos y de palabras saco. Son a la vez la caja de resonancia y de difusión de la situación lingüística y del habla nacional.

En casi todos los barrios del país hay espacios globalizados: niños que en sus casas o en el negocio de la esquina o en algunas de las casi 400 bibliotecas públicas que cuentan con Internet (gracias al apoyo de Microsoft)[16], pasan tiempo jugando a *Spiderman*, al *Football*, a *Red Alert*, a *Guitar Hero* o la nueva versión de Mario para Nintendo Wii, el *best seller* de la compañía japonesa; niños que están más al tanto de las alternativas del *Play Station* que del pasado de sus propias comunas. Niños que vibran con unos monitos japoneses en que la sangre y la violencia corren a raudales; niños que se manejan mucho mejor con los *bit* que con la palabra, y que *chatean* con el compañero de curso o con alguien que está a miles de kilómetros de distancia, utilizando un lenguaje —como dicen ellos— "bacán". La tecno y video cultura ocupa un espacio cada vez más importante en la educación informal, promueve una ética y una actitud de impaciencia, que convierte a la lectura en un soberano aburrimiento. "*Hazla cortita*" es una de las frases de moda entre los jóvenes. Ampliando su sentido a la educación implica un *no* a los libros, un *no* a la lectura ("que la hace larga"), y una reticencia al conocimiento que implica hábitos de estudio, de procesamiento y de graduación en el aprendizaje.

Según un estudio del año 2007, el 46% de los jóvenes que ingresan a la Universidad no entiende lo que lee y casi el 32% no cuenta con la capacidad para asociar contenidos de más de una disciplina[17]. Es frecuente encontrarse con alumnos de todos los niveles que tienen serias deficiencias tanto en la lecto-es-

[16] Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, DIBAM.

[17] "Casi la mitad de los estudiantes universitarios no entiende lo que lee" (se refiere a estudio del Consejo Superior de Educación), en *La Tercera*, Santiago, 29 de julio 2007.

critura como en el pensar abstracto, pero que son extraordinariamente diestros en el manejo computacional, ya sea de imágenes o de sonidos.

¿Está el *homo videns* reemplazando —como sugiere Sartori— al *homo sapiens*?[18]. Un estudioso norteamericano, Neil Postman, señala que el carácter de espectáculo y entretención que —por razones de mercado— privilegia la massmediatización es sólo parte del problema, la amenaza de fondo es que el entretenimiento y el espectáculo se han convertido en el formato natural de casi toda experiencia humana. Sería necesario investigar hasta qué punto la massmediatización de la cultura infanto-adolescente incide en los fenómenos de anomia y matonaje escolar, o en los problemas de lecto-escritura, o —para ponerlo en términos extremos— en una desestabilización gnoseológica y epistemológica que podría estar afectando al seno de nuestra cultura[19].

En la religión, como en el deporte, como en el arte, como en la política, la legitimación y la valoración social están vinculadas de modo creciente a la variable audiovisual. Y tras esta variable, están las industrias culturales, con la TV a la cabeza, que es —con su férrea lógica mercantil— la industria audiovisual hegemónica, implacable en su voracidad de mercado, lo que redunda en una hiperinflación de la cultura de masas, y en el riesgo —gracias a la invisible censura que ejerce el mercado— de una creciente homogeneización cultural. Tal como afirma Santiago Castro Gómez, hoy día la cultura medial "reemplaza a la cultura letrada en su capacidad para servir de árbitro del gusto, los valores y el pensamiento. La ventaja de la cultura medial sobre otros aparatos ideológicos radica, según Castro Gómez, en que sus dispositivos son mucho menos coercitivos. Diríamos que por ellos —señala— no circula un poder que *vigila y castiga*, sino un poder que seduce"[20].

En cuanto al tiempo libre, la televisión es para las mayorías el medio preferido de entretenimiento y descanso. Con las pantallas de plasma, el advenimiento de la televisión digital, y el perfeccionamiento vivencial de las imágenes es muy probable que lo siga siendo. Se trata, como señala Álvaro Cuadra, no de la "paleotelevisión" (que era el modelo antiguo de la TV civilizadora) sino de la "neotelevisión", el modelo de TV que interactúa con la cultura de masas[21] y repele todo aquello que no cuenta con la complacencia del mercado. La organización audiovisual de la cultura y las posibilidades o peligros que ello implica camina a la par con una permanente posta de cambios tecnológicos. De la televisión al video, del video al cable, del vinilo al casete, del casete al *compact disc*, del *compact disc* al MP3, al *penndrive*, al *ipod* y al celular; de la carta al fax, del fax al correo electrónico y al mensaje de texto por celular; del cable submarino a la fibra óptica, y en la punta los adelantos que permiten la interacción entre lo textual, lo

[18] Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.

[19] Es lo que plantea Álvaro Cuadra en *Hiperindustria cultural*, e-book, 2007.

[20] Santiago Castro Gómez, "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología", OEA para la Educación, la Ciencia y la Cultura; artículo disponible en la Web, http//www. oei. es/salactasi/castro 3 htm

[21] Álvaro Cuadra, *Hiperindustria cultural*, op. cit.

visual y lo auditivo, abriendo el horizonte de lo multimedial. Son cambios que en cada rubro están incentivados por el mercado, por la promoción de nuevas demandas. Cambios que también inciden en las relaciones y en los imaginarios interpersonales, alimentando la estética del *zapping* y del *video clip*, esa estética en que priman los significantes por encima del significado, una estética que fomenta la impaciencia y la información "urgida", que reniega de lo *denso* y a veces incluso del conocimiento y del intelecto, todo lo cual suele identificarse con el libro. Son cambios que sobre todo comprimen y afectan nada menos que a las vivencias del tiempo y del espacio. La diferencia (económica) entre comunicarse local, nacional o internacionalmente se está anulando. La palabra, la imagen, y lo que es más complejo, los flujos de capital, pueden volar en segundos de un país y hasta de un continente a otro.

La producción y circulación de la cultura y la información están hoy día interrelacionados con estos cambios tecnológicos y espacio-temporales. Ellos constituyen de modo creciente el contexto de producción, circulación y recepción de la cultura. Las tecnologías multimediales e Internet son herramientas que sirven para "un barrido y un fregado". En educación pueden utilizarse para generar información y cumplir con la tarea escolar o universitaria, pero también para *googlear* y presentar como propio un trabajo ajeno bajado de la red y pegado con "ctrl-alt, edición". Son tecnologías que pueden cumplir roles —como de hecho los cumplen— apoyando la reivindicación del patrimonio de los pueblos originarios o las luchas medioambientales; pero también son tecnologías funcionales al capitalismo especulativo y bursátil, o para armar una red de trata de blancas. Son indicios de que ni la nación —ni el Estado— pueden controlar los flujos comunicativos y culturales. De allí que el ciberespacio tenga connotaciones de territorio libre, de una democracia universal (aunque en inglés). No se trata empero de demonizar, ni de mitificar o fetichizar a las nuevas tecnologías y a Internet, a fin de cuenta son sólo instrumentos que si bien pueden contribuir ¡y mucho! a la educación, al acceso comunicativo y cultural, también pueden obstruirlo.

El malestar de la cultura

Desde la recuperación de la democracia se ha producido un incremento de la cultura artística. Aunque no hay estadísticas pormenorizadas por año, los datos parciales y la información disponible permiten constatar un crecimiento en cuanto a obras y películas estrenadas, a grupos musicales, a exposiciones y a instalaciones de arte, y en el caso de películas chilenas, a asistencia de espectadores a salas. En cuanto a temas y contenidos, un sector importante de esta actividad artística refleja un malestar por el estado de cosas imperante. Un malestar frente a la excesiva dirección económica de lo social y frente a lo que se percibe como síntomas de neoliberalismo. Temática y estilísticamente las figuras de la ironía, de la parodia, de la hipérbole y de la crítica satírica a las características de la modernización que estamos viviendo, y a la reorganización de la cultura gestionada por lo audiovisual, la publicidad y el mercado son, en esta produc-

ción artística, motivos y temas recurrentes. También lo son la anomia familiar y social.

The Clinic, probablemente el único periódico que no depende solo del avisaje y por lo tanto del mercado, sino de sus lectores, es una viva expresión de este malestar. Malestar de la cultura frente a la política, al modelo económico y social, al consenso con el autoritarismo del pasado y con las tentaciones autoritarias del presente, malestar sobre todo frente a las líneas editoriales que permean los grandes medios. De allí que los modos de referencia que utilice este periódico sean de preferencia la ironía, la parodia, el pastiche, el humor sarcástico y la polisemia, en una perspectiva casi siempre irreverente e iconoclasta, cruzando géneros y transitando —sin mediaciones— desde la cultura artística a la cultura de masas y viceversa. Aunque los contenidos y los guiños sarcásticos se repiten, parece no cansar a sus lectores, sobre todo a los jóvenes. Su éxito refleja bien el malestar de la cultura[22].

Pero el malestar obedece también a ciertos procedimientos a que se ha visto llevada la producción artística para poder sobrevivir. En determinadas circunstancias quienes producen bienes y servicios culturales se han visto obligados a privilegiar proyectos que tienen una venta asegurada por estar ya consagrados en el *rating* massmediático. Los productores y directores teatrales buscan con frecuencia montar sus obras con algún actor que tenga un nicho de mercado asegurado en la industria televisiva. Lo mismo ocurre con otras industrias culturales, incluida la industria editorial. Las microeditoriales y otras manifestaciones de tono contestatario —como la estampida de Tunick, grupos de rock o de hip-hop— también suelen expresar el malestar de la cultura[23].

El peso de Santiago como mercado ha contribuido a centralizar la producción y circulación artística, sobre todo en las comunas de mayor poder adquisitivo. Si se hiciera un catastro y un mapa de las salas de cine, galerías de arte, librerías (de libros), bibliotecas, museos y teatros del país, con toda seguridad un altísimo porcentaje estarían ubicados en las seis comunas más pudientes de la Región Metropolitana[24]. A los desequilibrios del gran Santiago se suman los del país. El espacio comunitario de cultura y expresividad artística local, vinculado a los más de 350 municipios que hay a lo largo de Chile, ha sido en cuanto a actividades de arte muy desigual, debido a la disparidad de recursos financieros e infraestructura con que cuentan los municipios.

En términos generales, como sector, el área de elaboración artística ocupa un lugar restringido en la totalidad cultural del país, entendida ésta como un

[22] Véase al respecto la tesis de Hyejin Nah "El posmodernismo en Chile: el caso de *The Clinic*", Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2007.

[23] Fotografía de cientos de personas corriendo desnudas por las calles de Santiago, convocadas por el fotógrafo norteamericano Spencer Tunick.

[24] Lo que sí se constata a lo largo y ancho del país es que los *malls* están bastante mejor distribuidos que la infraestructura cultural. El *mall*, que es la universalización del mercado por excelencia, sintetiza la combinación de consumo, paseo público y esparcimento.

espacio diverso de prácticas de significación, de elaboración y circulación de bienes y sentidos simbólicos. Un espacio más desmejorado aun, ocupan la cultura de espesor étnico y la cultura popular de raigambre campesina. La política cultural de la Concertación intentó corregir estos desequilibrios por la vía de fondos concursables, bibliotecas públicas, bibliometros e iniciativas como el maletín literario, entre otras. El aumento considerable de los fondos en concurso y la política de beneficiar a las audiencias más vulnerables han tenido logros importantes; han sido, sin embargo, logros puntuales y no sistémicos, en parte debido a la inequidad y diferencia de capital cultural acumulado que existe en la sociedad chilena, y en parte, también, debido a la amplitud de la cultura de masas y al hecho incontrarrestable de que el acceso a ésta es mucho más democrático y abierto que el acceso a la cultura artística. Tal como señala un informe del PNUD, "donde los bienes y servicios culturales se transan en el mercado, las barreras de la disponibilidad de ingresos constituyen una brecha insalvable entre quienes pueden y quienes no pueden hacer efectivas sus demandas de consumo cultural. O bien entre aquellos que están *conectados* y aquellos que no lo están"[25].

El neopopulismo cultural —que acata y valora al mercado como una especie de plebiscito cultural permanente— parece aceptar estos desequilibrios. Dentro del espacio restringido que ocupa la cultura artística, se constata, incluso, que la relevancia y valoración que tiene para el conjunto de la sociedad cada sector del arte está en directa relación con los vínculos y la presencia que este tiene en la cultura massmediática. Se destacan, en ese sentido, el cine, el teatro y la música popular. Las instancias de formación en las áreas mencionadas se han incrementado notablemente, sean éstas academias, institutos, universidades, centros de perfeccionamiento o escuelas. Paralelamente áreas tradicionales vinculadas a la palabra y a la cultura ilustrada, como la del libro, la literatura y la industria editorial, han perdido capital simbólico y disminuido su presencia y relevancia tanto en los medios de comunicación como en la sociedad.

Producción, espectro editorial y discrepancias

Considerando el panorama cultural descrito, las posibilidades de crecimiento del mercado del libro en Chile son escasas, con la excepción del mercado del libro universitario (siempre que se logre abordar con creatividad el problema de las bibliotecas universitarias y de las fotocopias). Por otra parte, sin embargo, la massmediatización de la cultura y el rol que desempeña la TV abierta, abren grandes posibilidades para el *bestseller* globalizado vinculado a los formatos audiovisuales (ya sea cine o serie de TV), nicho que ha sido aprovechado por transnacionales del libro con productos que se integran a la cultura de masas, como *El Señor de los Anillos*, *Crónicas de Narnia*, *Crepúsculo* o la saga que consideramos como las más representativa del fenómeno: *Harry Potter*.

[25] PNUD, *Desarrollo Humano en Chile*, op. cit.

En sus siete volúmenes la saga del niño mago ha vendido en todo el mundo más de 400 millones de copias, transformándose —con toda la parafernalia del *merchandising*— en un fenómeno social y mediático. El último tomo fue comercializado en Chile durante el año 2008 por el grupo Océano.[26] Se trata de un fenómeno editorial que operó en el mercado-mundo, una obra que ha sido traducida a 65 idiomas, incluso al griego antiguo. El tomo final de la saga, *Harry Potter y las reliquias de la muerte*, impreso en España, vendió en Chile casi 50.000 ejemplares durante los dos primeros meses, dando lugar a un fenómeno editorial inédito. Vale la pena reproducir una noticia de una agencia de prensa argentina para dimensionar las características del fenómeno, noticia que circuló cuando se preparaba la salida de la versión en español:

> *"11,3 millones de copias de 'Harry Potter and the deathly hallows' fueron adquiridas en las primeras 24 horas a la venta en Gran Bretaña, Estados Unidos y Alemania.* (*Noticiascadadía/Agencias*).-
>
> Con 8,3 millones de ejemplares en Estados Unidos y 2,3 millones en Gran Bretaña, el séptimo y último libro de la saga sobre el joven aprendiz de mago se convirtió en esos países en el más vendido de la historia en las primeras 24 horas.
>
> En un fenómeno que no ha cesado de crecer desde que en 1997 Boomsbury, entonces una pequeña editorial londinense, lanzara 'Harry Potter y la piedra filosofal', millones de fans —de Irán a Argentina, pasando por Tokio, México, Río de Janeiro y Nueva York— se precipitaron emocionados sobre la flamante versión en inglés, sin esperar la traducción a su propio idioma.
>
> Al otro lado del Atlántico, en Montevideo, la espera fue menor pero no menos emocionante. Cecilia Arregui, de 15 años, llegó con más de una hora de anticipación a la librería donde ya había reservado su ejemplar. "Yo tenía el número 16, así que esperé poco. Recibí el libro y me fui rápido a casa para empezar a leerlo. No sé a qué hora me dormí, pero era muy tarde, y a las seis de la mañana ya me había despertado para seguir leyendo, porque no me podía aguantar". El sábado por la noche ya había devorado el libro. "Es exactamente como me lo había imaginado. Es el mejor de los siete. Ya lo quiero volver a leer, pero ahora lo está leyendo mi madre", agregó.
>
> Miles de brasileños tampoco quisieron esperar la versión en portugués, que está prevista para fin de año: ávidos lectores se quedaron con más de 17.000 ejemplares en el primer fin semana de venta en tres grandes redes de librerías de Brasil, donde los libros de la serie ya vendieron más de 2,5 millones de ejemplares.
>
> El frenesí fue similar en Ciudad de México, donde más de 3.000 personas —muchas vestidas con las capas características del joven mago y sus amigos— se congregaron en tres librerías en la noche del viernes. Solo en la

[26] En convenio con la editorial Salamandra de Barcelona, propietaria de los derechos.

preventa, se reservaron más de 7.000 ejemplares, según Alberto Achar, gerente de mercadotecnia de la librería Gandhi.

Las cifras prometen multiplicarse en América Latina cuando llegue la versión en español, prevista para febrero de 2008, cuyo título aún se desconoce (pero que literalmente sería 'Harry Potter y las reliquias de la muerte').

Faltan además las dos últimas películas de la serie, la inauguración de un parque temático en Estados Unidos... Harry Potter promete seguir hechizando a generaciones de niños y jóvenes durante bastante tiempo. Y aunque su autora, la escocesa J. K. Rowling, aseguró que este es el último libro de la serie, hace pocas semanas dejó entrever que quizá, sólo quizá, no sería el último libro sobre el pequeño mago. "Nunca digas nunca", dijo."

La serie de Harry Potter se ha transformado en una saga de culto; un fenómeno complejo en que lo literario —tal como revela esta noticia— está envuelto por lo massmediático, en que adolescentes fanáticos expresan su identidad de sujetos y de agentes culturales a través de un libro en que el protagonista es también un adolescente como ellos. Se trata además de un fenómeno que plantea una serie de interrogantes: ¿Estamos ante lectores de un solo libro o ante lectores sin más, que potencialmente podrían pasar de Harry Potter a otros textos en que también hay magia y fantasía, como por ejemplo *Don Quijote*? ¿Puede hablarse de la muerte del libro y del fin de la lectura después de la harrypottermanía, fenómeno que se da precisamente entre adolescentes, entre jóvenes que las encuestas indican como no interesados en la lectura? ¿Se traspasará esta avidez de leer a otros títulos que carezcan del envoltorio massmediático? ¿No estamos acaso ante un tipo de lectura colectiva, ruidosa y de masas, muy distinta a la lectura íntima, extensiva y silenciosa, que caracteriza a la modernidad? ¿No sería acaso posible productivizar lo ocurrido con esta saga en el campo educativo, para entusiasmar a los alumnos con el valor de la palabra y el placer del libro? ¿Qué incidencia tiene un hecho editorial de esta envergadura con respecto al paisaje editorial local, en sus diversas expresiones?

De las interrogantes anteriores la única que puede abordarse con antecedentes y datos más o menos confiables es la última. ¿Qué ha ocurrido en términos de producción y de mercado editorial local en los últimos diez años? ¿Dejó acaso alguna secuela el fenómeno Harry Potter? Haciendo un diagnóstico de los primeros años de la década del 2000, un estudio del editor Juan Carlos Sáez y de Juan Antonio Gallardo, citado y complementado por la Asociación de Editores Independientes, Universitarios y Autónomos de Chile, señala que: "la recuperación de la industria del libro iniciada en 1989 con el retorno a la democracia y con los mejores niveles de ingreso por persona que se alcanzaron durante la década del 90, se detuvo y retrocedió en todos sus aspectos, a partir de 1997. La leve recuperación observada en el 2000 y 2001 terminó en una caída adicional en el 2003. Entre los factores que incidieron en este retroceso y estancamiento de la industria, los autores señalan razones estructurales y razones económicas, de circunstancia. "Son sin embargo —dicen— los factores estructurales los que más pesan; entre estos podemos distinguir: niveles pobrísimos de comprensión

de lectura en la población; debilidad financiera en casi todas las etapas de la cadena de valor de la industria del libro; insuficiencias en las instituciones públicas y privadas ligadas al libro; ausencia de una política de compras significativas de libros chilenos por parte de bibliotecas; invisibilidad del libro en los medios de comunicación; hábito masivo e inveterado de reprografía (fotocopia) en universidades, colegios e instituciones privadas y públicas"[27]. Pero sobre todo —señalan— en la base de este subdesarrollo de nuestra industria del libro, "está la falta total de comprensión por parte de los principales actores de nuestra sociedad (gobernantes, universidades, intelectuales, etc.) del papel fundamental que la lectura, el libro y su industria desempeñan en el desarrollo social, político, económico y democrático de una sociedad de ciudadanos que no son simples consumidores" [28].

Las cifras avalan este diagnóstico de estancamiento, aun considerando los títulos publicados por año que registra el sistema ISBN:

Cuadro: títulos registrados en ISBN años 2000-2008

Año	n° de títulos
2000	2.420
2001	2.582
2002	2.835
2003	3.420
2004	3.151
2005	3.565
2006	3.541
2007	3.723
2008	3.908
total	29.145

La estadística anterior ha sido esgrimida como un indicio de crecimiento sostenido de la producción editorial en Chile, no considera sin embargo el hecho de que el ISBN (administrado por la Cámara Chilena del Libro) registra un número significativo de proyectos de libros que no logran materializarse, también folletos impresos, anuarios, publicaciones en Braille y hasta libros en casetes. En el período 2000 a 2008 el sistema registró un total de 29.145 títulos, de los cuales el 86%, vale decir 25.089 títulos, corresponden a la Región Metropolitana, dato que indica una centralización casi absoluta de la actividad editorial.

[27] Juan Carlos Sáez y Juan Antonio Gallardo, *Doce años de la industria del libro en Chile*, Documento de Trabajo, Santiago, 2004 y *Una política de Estado para el Libro y la Lectura*, Fundación Siglo XXI y Editores de Chile, Santiago, 2005.

[28] Juan Carlos Sáez y Juan Antonio Gallardo, op. cit.

Cuadro: títulos por rango de tirada (isbn)

rango de tirada	n° títulos
1-500	8.972
501-1000	5.952
1001-1500	5.525
1501-2000	1.358
2001-2500	1.544
2501-3000	445
3001-3500	1.768
3501-4000	229
4001-4500	321
4501-5000	171
5001 y más	2.860
total	29.145

Como se desprende del cuadro anterior, del total de títulos nuevos registrados por año, el 31% corresponde a tiradas de 1 a 500 ejemplares y el 51,2% a tiradas menores de 1.000 ejemplares, porcentaje que se incrementa año a año. Con respecto a las autoediciones, en el período 2000 a 2008 se registraron 4.201 títulos autoeditados, lo que equivale a un promedio de 14,41% del total de títulos registrados, porcentaje que en la década también aumenta año a año. En el año 2008 del total de 3.908 títulos registrados en el sistema isbn, 653 títulos —vale decir el 16,71%— corresponden a obras autoeditadas con el esfuerzo de sus propios autores. Dentro de la categoría de literatura chilena la poesía se consolida —según datos del isbn— como el género más editado en el período 2000 a 2008, con un 33% del total, la nula presencia de ese género en las editoriales trasnacionales y su presencia bastante menor (comparada con el ensayo y la narrativa) en las editoriales independientes, indica que un alto porcentaje de las autoediciones son de poesía. A pesar de los problemas que presenta el isbn, sus estadísticas constituyen un indicador con respecto al carácter precario del mercado editorial local. Mientras en Chile en el año 2006 se registraron sólo 3.541 títulos por el sistema isbn, en España ese mismo año se registraban 66.270 títulos, en Argentina 18.663 y en Colombia 10.815[29]. Resulta significativo el número de títulos con tirajes menores a 500 ejemplares, también el 16,71% de obras autoeditadas. Son cifras que implican costos elevados de producción, escasos niveles de lectura, perspectivas muy limitadas de venta, un mercado local de tamaño reducido con dificultades para publicar obras y géneros que implican algún nivel de riesgo, con autores que optan, en consecuencia, por la autoedición o por microeditoriales alternativas.

De hecho uno de los aspectos más interesantes de la década es el surgimiento de numerosas microeditoriales alternativas de gestión independiente, vinculadas, a colectivos de jóvenes tanto de la capital como de regiones. Varias

[29] Datos proporcionados por Agencia Chilena isbn, Santiago, Chile.

de ellas son posibles gracias a una combinación paradójica entre la manualidad artesanal, por un lado, y nuevas tecnologías de escaneado, digitación y policopiado, por otro. En junio del 2009 se realizó en Santiago un encuentro titulado *Furia del Libro*, que reunió a un conjunto de estas iniciativas editoriales, entre otras, a Punto Ciego Ediciones, Lanzallamas Libros, La Calabaza del Diablo, Micro Editorial Lingua Quiltra, Rabiosamente Independientes, Canita Cartonera, Ediciones del Temple, Animita Cartonera, Corriente Alterna, Ripio Editores, La Piedra de la Locura, Revista Contrafuerte, Sangría Editores, Ediciones Luciérnagas, Das Kapital Ediciones. También estuvieron en el encuentro editoriales similares de Argentina y Perú.

Animita Cartonera, formada por ex alumnos de la carrera de Literatura de la Universidad Diego Portales, se autodescribe como sigue: "Somos una editorial con un fin social, cultural y artístico. Confeccionamos libros hechos de manera artesanal por jóvenes que lideran la producción del taller. Compramos cartón a recolectores independientes y lo reutilizamos como soporte (tapa) del libro que, posteriormente, es intervenido a mano. De esta manera, el libro se transforma en un objeto de arte único y exclusivo" [30]. Probablemente varias de estas microeditoriales ni siquiera están formalmente constituidas como empresas, editan de uno a diez libros al año, y en ocasiones ninguno. Pero hay algunas, empero, cuyas ediciones son altamente significativas en términos del valor estético de lo editado, por ejemplo las ediciones de Lanzallamas o de Animita Cartonera, y otras lo son en términos sociales, como el proyecto editorial Canita Cartonera, iniciativa contracultural carcelaria de la comuna de Alto Hospicio, en el norte del país. Son pequeñas editoriales autogestionadas que publican fundamentalmente poesía, pero no sólo ese género.

Habría que agregar a este tipo de iniciativas a las editoriales anarquistas, —estamos pensando en Editorial Desde Abajo, Acción Directa Ediciones, Subamérica Ediciones, Editorial Espíritu Libertario, Editorial Primera Vocal, editoriales que venden sus producciones en casas OKUPA y trabajan en general con fotocopias (salvo la editorial Espíritu Libertario que inscribe sus libros en el sistema ISBN y ha editado obras de Chomsky, Foucault y Bakunin); editoriales que tienen como lema *Copia, Piratea y Difunde*[31]. Todo este grupo de microeditoriales son contraculturales, libertarias o cuando menos progresistas, y dan lugar a una bibliodiversidad (concepto que apunta a la diversidad de sensibilidades y saberes expresados en el soporte libro), pero a una bibliodiversidad alternativa, que no tiene presencia ni visibilidad en el mercado, pero que representa una contribución y una vía de expresividad creativa, social y política para una juventud que no encuentra canales de salida —y que a veces en actitud contracultural ni siquiera los busca en el campo editorial más establecido—. Estas microeditoriales se autoperciben incluso como alternativas a las editoriales independientes,

[30] Sitio Web de Animita Cartonera

[31] Antecedentes proporcionados por Eduardo Farías en "Mapa actual de las editoriales anarquistas", trabajo inédito presentado el año 2009 en el Magíster de Edición, Universidad Diego Portales, Santiago.

a Cuarto Propio, LOM y otras. Reconociendo esta nueva y variopinta realidad, el Fondo del Libro del Ministerio de Cultura en su convocatoria para el año 2010 incluyó una modalidad de apoyo a microeditoriales.

Se trata, en síntesis, de un mundo que se encuentra en las antípodas de los fenómenos editoriales globalizados y transnacionales, y de la parafernalia del *merchandising* que acompañó a la saga de Harry Potter. Un mundo que ni siquiera se roza con esa realidad, una franja que alimenta su *alternativismo* privilegiando la expresividad estética y social local, frente a ese otro sector que releva el mercantilismo y la industria del entretenimiento, y que opera —como ocurrió con la saga literaria y audiovisual de Harry Potter— en el mercado-mundo. El abanico de microeditoriales es también un síntoma de las limitaciones del mercado.

Hay también un grupo de editoriales pequeñas con mayor trayectoria y formalización empresarial. Estamos pensando en Uqbar Editores, editorial creada en el año 2006, especializada en cine y poesía, iniciativa de pocos títulos pero de ediciones muy cuidadas; también en Mosquito Editores, editorial que viene publicando desde la década anterior, sobre todo en los géneros de microcuento y policial; en Akhilleus Editores, surgida el año 2008, que publica títulos dedicados al mercado universitario; en Palinodia, que opera, según su página Web, desde el 2006, editorial que se especializa en teoría crítica y cultural con traducciones y producción nacional. También en Metales Pesados, librería del mismo nombre que desde el año 2005 opera como editorial; en Tajamar Editores, creada en el año 2002, editorial que ha publicado a autores significativos como Diego Maqueira. Se trata de editoriales que publican entre uno y diez títulos por año, que carecen de un sistema propio de distribución, que por lo general no tienen personal permanente dedicado a las tareas editoriales, que responden más bien a un esfuerzo individual o de grupos, que privilegian la calidad estética o académica de lo que publican, por sobre los resultados comerciales, y que muy ocasionalmente, cuando coincide con su línea editorial, aceptan encargos o ediciones con aporte, como ocurre, por ejemplo, con Mosquito Editores. Hay también algunas editoriales pequeñas que sí se especializan en autoediciones con aporte del autor, sobre todo de poesía, como Mago Editores, que viene operando desde el año 2004.

Entre las empresas nacionales está, por último, la franja de las editoriales independientes: editoriales de tamaño mediano que publican entre 30 y 80 libros por año, la mayoría de las cuales operaban ya en la última década del siglo pasado; editoriales de tonalidad cultural progresista que rescatan la concepción ilustrada de la industria, que privilegian al libro como bien cultural, pero que intentan también mantener un equilibrio económico que les permita continuar funcionando. Estamos hablando de Cuatro Vientos, LOM, Cuarto Propio, RIL Editores, Pehuén y Dolmen, entre otras. Todo lo señalado en nuestra *Historia del libro de Chile* (2000) sobre estas editoriales (con excepción de la quiebra de una de ellas) sigue siendo válido en vísperas del Bicentenario. Lo nuevo es que en el año 2000 se organizan legalmente como Asociación de Editores Indepen-

dientes de Chile y luego, en el año 2003, con la incorporación de otras editoriales —Universitaria, Andrés Bello, Aún creemos en los sueños y Universidad de Santiago— amplían la denominación a "Editores de Chile. Asociación Gremial de Editores Independientes, Universitarios y Autónomos"[32]. Se trata de una asociación gremial de editoriales comprometidas con la bibliodiversidad, que se arriesgan con géneros como la poesía y el ensayo, que se abren al pensamiento crítico o a mensajes creativos nuevos, produciendo libros de venta lenta y no garantizada; editoriales, en definitiva, que buscan mantener vivo el pensamiento y la memoria y que ponen en primer lugar la función cultural y social de su quehacer.

En los últimos años esta agrupación ha llevado a cabo una intensa labor de *lobby* ante el poder ejecutivo y legislativo, y también ante la sociedad civil. Su propósito ha sido alimentar el debate de las políticas públicas frente al libro y lograr una serie de medidas que les permitirían cumplir en mejor forma su labor. Al mismo tiempo, la agrupación ha establecido vínculos con otras asociaciones de editores independientes de América Latina y del mundo, que viven problemas similares. La lucha fundamental apunta a lograr por parte del Estado, más que medidas puntuales, un compromiso más activo e integral con el mundo del libro, entendiendo que el libro constituye un soporte fundamental en los mecanismos de producción y reproducción del conocimiento y creatividad, y que es por lo tanto un tema central para encarar la crisis de la educación que vive el país. Un compromiso que se exprese en políticas sistémicas y coordinadas que incidan en toda la cadena del libro[33].

Cabe señalar que en el período que estamos analizando hay editoriales que si bien no forman parte de esta nueva asociación gremial, en los hechos sí actúan editorialmente con una perspectiva prácticamente similar a la que anima a la Asociación. Estamos pensando en editoriales que publican obras significativas y que claramente contribuyen a la bibliodiversidad. Iniciativas institucionales como la Editorial de la Universidad Diego Portales, que ha tenido —liderada por Matías Rivas— una labor destacada en la última década, completando un catálogo de 150 títulos, que incluye una excelente colección de poesía con obras de Nicanor Parra, Claudio Bertoni, Alberto Rubio, Gonzalo Millán y Enrique Lihn y otra de pensamiento contemporáneo, con autores como Raúl Ruiz, Roberto Torretti, Pablo Oyarzún y Carla Cordua. Estamos pensando también en la editorial de la Universidad de Talca, que rescata y publica obras con una perspectiva regional, rompiendo el centralismo editorial del país. Incluso en editoriales como Catalonia, que siendo una empresa comercial, con Arturo Infante a la cabeza, se acerca en su quehacer más a la tradicional función cultural y social del editor que a la nueva oleada de gerentes comerciales que lideran varias de las empresas trasnacionales del libro.

[32] Entrevista a Paulo Slachevsky, fundador de la editorial LOM y presidente de la Asociación en sus primeros años de funcionamiento.

[33] Entrevistas a Silvia Aguilera de Lom y a Marisol Vera de Cuarto Propio, realizadas en noviembre de 2009.

El hecho de que existan dos asociaciones gremiales en la industria del libro, por un lado la tradicional Cámara Chilena del Libro, y, por otro, la reciente Asociación Chilena de Editores, en la medida que estas tengan posturas antagónicas y no consensuadas, resultará perjudicial para el mundo del libro. Por otra parte, sin embargo, se trata de un antagonismo que obedece a intereses diferentes y a una situación que afecta a la producción editorial independiente en el contexto de una globalización y transnacionalización de las industrias culturales. Un contexto en que editoriales que tienen considerable influencia en la Cámara, son filiales de Planeta, Santillana, Grijalbo-Sudamericana, Ediciones B, Random House Mondadori y del grupo editorial Océano. Se trata de filiales que responden a casas matrices y a inversiones que las obligan a priorizar la rentabilidad y la concepción del libro como un bien económico por sobre consideraciones de valor estético o cultural. Ahora bien, se trata de una contradicción que no sólo se da en Chile, sino que opera en otros países, incluso en Estados Unidos, como se desprende de *La edición sin editores*, la obra del editor norteamericano André Schiffrin. También en Francia, tal como se colige de un diagnóstico reciente de la situación del libro en ese país, realizado por Eric Hazan, director de *La Fabrique Editions*.

Vale la pena reproducirlo: "hoy día se trata —dice Hazan— de salvar al libro como si fuese una categoría única y homogénea […] Todos sabemos que la realidad es otra. Por un lado existe un número de libros que son productos industriales, elaborados siguiendo las reglas del *marketing*, comercializados con el apoyo de los grandes canales existentes […] Estos libros, de lejos los más numerosos tanto en títulos como en ejemplares vendidos, son fabricados por las casas editoras que pertenecen en su mayoría a conglomerados financieros, y cuya razón de ser es la rentabilidad de las inversiones. […] Este sector del 'libro' se encuentra más bien sano y no necesita por lo tanto operaciones de salvataje […] Si por casualidad tal *bestseller* no se vende, si aquella otra colección es un fracaso, los medios de esta casa editora permiten olvidar rápidamente esa decepción.

Por otro lado, están los libros que se clasifican como difíciles; no necesariamente de leer, pero sí de escribir, de editar, de lanzar y de vender. Son las novelas y ensayos, los libros de poesía o de teatro que resultan, de una manera u otra, de una elaboración artesanal [vale decir no industrial]. En este grupo las casas que los editan son de poca envergadura y no cuentan con inversores foráneos: se les conoce como *independientes*. Ejemplos de ellas son las Ediciones de Jerome Lindon en Edition de Minuit, las de José Corti o las de François Maspero. [Los editores y libreros] que mejor defienden estos libros son tenidos por apasionados que trabajan cincuenta horas a la semana para ganar una miseria. Son estos los libros que están hoy en peligro.

Aclaro sin embargo —agrega Hazan— que la dicotomía es simplificadora: los grandes grupos editores también publican libros indispensables, y no es cuestión de oponer la mala literatura a la buena. Hay buenas novelas policiales y malos libros de filosofía; hay excelentes vendedores de libros en FNAC y librerías

independientes sin interés; etc. Pero la distinción entre el libro producido por la industria del entretenimiento [con apoyo massmediático] y el libro procedente de la edición independiente [y no industrial], sigue siendo indispensable para comprender la verdadera situación del libro" [34].

En el contexto de este diagnóstico —que coincide con lo que ocurre en Chile— hay que entender la casi nula incidencia del fenómeno Harry Potter en la producción editorial local, salvo el hecho de que el volumen número cinco de la saga apareció a la venta en Chile (2005), en versión pirateada, antes del desembarco de la edición oficial.

Circulación y lectura

La distribución, comercialización y circulación de libros refleja también la precariedad del paisaje editorial en vísperas del Bicentenario. Según un estudio de la Cámara Chilena del Libro, en el año 2004 había en el país solamente 99 librerías y 54 sucursales dedicadas exclusivamente al comercio de libros, la mayoría ubicadas en la capital, en comunas de altos ingresos. En el período que estamos analizando, si bien han emergido nuevas librerías, muchas —entre ellas algunas no sólo emblemáticas sino que únicas en regiones— se han visto obligadas a cerrar sus puertas[35]. Recientemente, a fines del 2009, la cadena de Librerías José Miguel Carrera, con seis sucursales en distintos centros comerciales de Santiago, quebró, dejando una deuda impaga de $600 millones, situación que afectó a varias casas editoras. Si bien se aduce como causa de la quiebra una mala administración y un ritmo demasiado osado en la creación de sucursales, no cabe duda que en el trasfondo está una venta de libros más baja y más lenta que la esperada, lo que una vez más apunta a lo precario del mercado[36].

En cuanto a la circulación, el envío de libros por correo resulta extremadamente caro, a diferencia de lo que ocurre en países como Francia y Colombia donde opera una tarifa reducida para el envío de impresos. La venta por Internet vía Amazon y otros sitios ha aumentado, pero sólo en un segmento muy especializado de lectores "fuertes" y no en el público más amplio. Se ha señalado que las librerías carecen de capital de trabajo, que carecen de especialización en sus ofertas, que no siempre tienen personal idóneo, etc. Sin embargo todo indica que, si bien estos factores pueden incidir, la piedra de tope sigue siendo la falta de lectores.

¿Puede acaso afirmarse —en vísperas del Bicentenario— que Chile es un país lector, como lo fue en el pasado? Diversas encuestas y estudios revelan más bien que no lo es. Apuntan a problemas de arrastre en la educación en todos

[34] R. Alberto, F. Combes, J. Faucilhon, E. Hazan, H. Korb, F. Salbans, A. Schiffrin, J. Vidal. *¿Para qué sirve el libro? Divagaciones heterodoxas*, Madrid, España, 2009.

[35] Cámara Chilena del Libro y Cerlac, *Estudio de canales de comercialización del libro en Chile*, Santiago, 2005.

[36] "La desaparición de una librería y de su dueño", *El Mercurio*, Santiago, 13 diciembre, 2009.

sus niveles, y también a la massmediatización por la vía de la imagen, la TV e Internet. El Informe "Habilidades para la lectura en el mundo de mañana", conocido como PISA+ 2000, da cuenta de que el 20% de los estudiantes chilenos evaluados no alcanza un nivel básico de comprensión de lectura; con un promedio más bajo que el de Argentina, se llega a 410 puntos contra los 500 que promedian los países de la OCDE. A su vez, "el 78% de los estudiantes chilenos carece del nivel de lectura necesario para insertarse satisfactoriamente en el mundo de hoy" y sólo un 22% de los estudiantes alcanza efectivamente un nivel satisfactorio de comprensión de lectura[37]. Una encuesta sobre hábitos de lectura realizada en las 16 principales ciudades del país por Adimark (para la Fundación Lafuente), en mayo y junio del año 2006, determinó que un 45% de los mayores de 18 años no lee libros en absoluto; y que un 34% son lectores ocasionales; en el 72% de los hogares chilenos no se compran libros nunca o casi nunca; consultados los encuestados si están leyendo actualmente un libro, el 74,4% respondió que no. Los que están leyendo algún libro señalan, en un porcentaje de 57,2%, que ahora leen menos que lo que leían hace 5 años. Respecto a la compra de libros, un 72,6% señala que no compra nunca o casi nunca libros y un 12% que compra una vez cada dos años o una vez al año. Respecto a préstamos en bibliotecas de cualquier índole, un 80,9% dice no haber visitado una biblioteca en el último año y un 92,1% no ha pedido prestado algún libro en bibliotecas. Con respecto al uso del tiempo libre, un 90% de los encuestados lo dedica a ver televisión[38]. Dos años más tarde, en junio del año 2008, la Fundación Lafuente y Adimark repitieron la encuesta, resultando que los no lectores aumentaron a un 49,2% y los lectores ocasionales bajaron a un 28,1%; ratificaron también que la variable que más discrimina la lectura es el Nivel Socio-Económico, el mayor número de lectores pertenece al grupo ABC1 y el menor al grupo C3. Entre los no lectores las razones de la no lectura obedecen en un 50,1% a que no les gusta leer, a falta de interés y a que prefieren otras actividades[39].

Por su parte, en el año 2007, el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, en encuesta de consumo cultural a una muestra amplia, detectó que el 59% de los encuestados no ha leído libros en el último año y que en el rango etario de 15 a 29 años la razón por que no leen es en un 41,3% porque "no les interesa" y en un 28,5% por "falta de tiempo". Finalmente, una encuesta realizada en diciembre del año 2009, con una muestra representativa de residentes del Gran Santiago, reveló que un 57,3% no ha leído ni siquiera un libro durante los últimos doce meses[40].

[37] *Una política de Estado para el Libro y la Lectura*, op. cit.

[38] *Índice de Lectura Fundación La Fuente, Adimark GFK*, Santiago, septiembre, 2006.

[39] *Resultados Hábitos de lectura, tenencia y compra de libros.* Fundación La Fuente, Adimark GFK, Segunda Medición, Santiago, junio, 2008.

[40] "Una mirada, en cifras y tendencias, a nuestra vida cultural", *El Mercurio*, Santiago, 27 diciembre, 2009.

Se trata, en todos los estudios y encuestas, de indicadores que muestran a una sociedad predominantemente no lectora (de libros), y desinteresada por esta práctica. Revelan además una muy baja valoración social del libro en comparación con otros medios. Las encuestas muestran también un aumento permanente en el uso de Internet y en el chateo, lo que implica el peligro de que "se acentúe la ya débil comprensión lectora, no sólo porque los alumnos leen cada vez menos libros, sino porque aumenta la lectura de mensajes breves, mal escritos y fraccionados", con la paradoja de que "la alfabetización informática podrá venir de la mano con una creciente analfabetización verbal convencional".[41]

Sin duda una de las raíces de una sociedad no lectora de libros está en la educación. De hecho cuando la prueba SIMCE (Sistema de Medición de la Calidad de la Educación), realizada el año 2008, evaluó las habilidades de lectura y de escritura de alumnos de cuarto básico, arrojó resultados decepcionantes. "Solo un 24% de los estudiantes se encuentra en un nivel adecuado, un 38% presentan sólo algunas habilidades propias de una buena escritura, y se adecúan muy parcialmente a producir textos ajustados al tema, al propósito, y a la audiencia, utilizando muy esporádicamente las convenciones de la lengua escrita. Finalmente, otro 38% de los estudiantes está en nivel inicial, vale decir imposibilitado de escribir un texto mínimo"[42]. Los resultados del SIMCE, prueba que se lleva a cabo en todo el país, revelan diferencias por grupos socioeconómicos. Los colegios municipalizados y subvencionados tienen una vez más los peores resultados. "Si no se lee de manera regular en los primeros años, concluye el experto Harald Beyer, las posibilidades de comprensión y de desarrollo de la escritura son muy reducidas" [43]. Aun más, hay encuestas que ponen en evidencia que incluso un número importante de profesores son poco lectores, lo que se manifiesta a veces en exigencias de lectura a los alumnos completamente inadecuadas para su edad, por ejemplo pidiéndoles a alumnos de 8° Básico que lean *La última niebla* de María Luisa Bombal.

A nivel escolar los estudiantes se relacionan más que con libros, con textos de estudio. Rara vez entran a una librería y menos aún adquieren libros (quienes los buscan y adquieren son sus apoderados). Los textos de estudio son para ellos una suerte de compendio que relacionan con determinado nivel escolar: los que utilizaron en segundo medio ya en tercero no les sirven, o quedan para el hermano chico. Para los estudiantes secundarios los libros encarnan una tarea y una obligación que requiere tiempo y paciencia (que es precisamente lo que Internet les acostumbra a no tener). Leer un cuento o una novela es —con pocas excepciones— casi un castigo. Puede afirmarse, en síntesis, que a nivel escolar, en términos generales de país (considerando también que hay excepciones), no se ha desarrollado una estrategia para promover la lectura a lo largo

[41] *Una política de Estado para el Libro y la Lectura*, op. cit.

[42] Harald Beyer "La escritura en escolares chilenos", *La Tercera*, Santiago, 8 de noviembre, 2009.

[43] Harald Beyer, op. cit.

del proceso escolar, desde el niño, pasando por el adolescente y hasta el adulto. Incluso las propias universidades se están encontrando con el problema de debilidades en la lecto-escritura en los egresados de enseñanza media que ingresan a ellas. "Nuestra hipótesis —dice Jerome Vidal, editor y director de *La Revue Internationale de Livres et des idees*, refiriéndose a Francia— es que la escuela y la universidad funcionan, a pesar de los esfuerzos de numerosos profesores, como una fábrica masiva de no-lectores" [44].

Matizando este juicio tan negativo, en una entrevista realizada en el año 2008, Nivia Palma, entonces directora de la DIBAM (Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos) afirmó que en "Chile se está leyendo cada vez más"[45]. ¿Sobre qué bases realizó la ex directora de esta Institución esa afirmación? Fundamentalmente a partir de indicadores que maneja la DIBAM respecto al aumento de los préstamos de libros en los usuarios del Bibliometro (hay actualmente 14 bibliometros distribuidos en las distintas líneas del tren subterráneo de la capital), como también en el aumento de préstamos de libros en las más de 400 bibliotecas públicas existentes en el país[46]. Además, en base a la frecuencia de uso y de lectores que acuden a la Biblioteca Nacional y sobre todo a la Biblioteca de Santiago. Aunque son datos menos significativos que las encuestas llevadas a cabo con muestras controladas y representativas, son datos esperanzadores que indican que hay un público lector virtual que acude a las bibliotecas, un público que las instituciones de educación y la industria del libro no han logrado hasta ahora satisfacer adecuadamente.

Población universitaria y el libro

¿Dónde está hoy día, en el momento del Bicentenario, ese público de lectores virtuales? Fundamentalmente en las universidades. Es en la etapa de la Universidad cuando se suele iniciar una relación más personal y permanente con los libros. Son los años en que se entra a las librerías, aunque sea de libros usados, se visitan por necesidad o interés las bibliotecas, se piden libros y se los hojea, y en el mejor de los casos se los descubre y apropia. Se empieza a leer por vocación o placer y hasta ocurre que algunos estudiantes inician una pequeña y rudimentaria biblioteca personal. ¿Qué pasa entonces con la población universitaria y los libros?

En las últimas dos décadas la población universitaria ha aumentado exponencialmente. Entre 1990 y 2005 la matrícula ha crecido con una tasa anual cercana al 17%. En 1965, 6 de cada 100 jóvenes iban a la Universidad, mientras hoy día van 37 de cada 100 en edad de hacerlo[47]. En 1980 la matrícula total de

[44] *¿Para qué sirve el libro? Divagaciones heterodoxas*, op. cit.

[45] Entrevista Nivia Palma: "En Chile se está leyendo más", Noticias Cooperativa.cl 24-12-2009.

[46] Entrevista a Virginia González, Directora de Bibliotecas Públicas de la DIBAM, realizada en noviembre 2009.

[47] Eduardo Engel y Patricio Navia, *Que gane "El más mejor", Mérito y competencia en el*

las 8 universidades existentes era de 118.978 alumnos[48]; hoy, en cambio, en 68 instituciones, la matrícula sobrepasa los 530.000 alumnos. Se estima que para el Bicentenario la matrícula se aproximará a los 800.000 estudiantes. Los libros son (todavía) el soporte por excelencia de todas las carreras que se estudian en la Universidad, de las disciplinas científicas y técnicas (física, química, medicina, ingeniería, agronomía, biología, etc.); también de las disciplinas sociales y humanistas (jurisprudencia, ciencias políticas, antropología, sicología, historia, filosofía, letras, lingüística), sin mencionar su importancia como soporte de cultura general y de la expresión literaria y poética. Aun considerando que hay universidades de primera, de segunda y de tercera, algunas acreditadas y otras que no lo están; universidades con grandes bibliotecas patrimoniales y otras con sólo centenares o unos pocos miles de libros; aun considerando estas diferencias, es posible pensar que cada estudiante universitario debe (o debiera) leer en promedio 20 libros al año, lo que da —considerando la matricula actual— un total de 12.000.000 de libros.

Se trata de una cifra espectacular, superior incluso al número de libros que se editan anualmente en el país. Corresponde sí a una cifra virtual, a un nicho de mercado posible pero que no es real. Lo que ocurre es muy diferente. Por una parte, a través de préstamos bibliotecarios, varios estudiantes leen o trabajan con un mismo ejemplar. Por otra, los estudiantes universitarios en su abrumadora mayoría no leen libros, leen fotocopias, capítulos, secciones, fragmentos, artículos, hojas sueltas bajadas por internet. En definitiva libros que no alcanzan a ser libros, que son sólo textos.

El asunto tiene múltiples aristas, particularmente si consideramos que el libro es un objeto complejo: por una parte vehículo de pensamiento, de ideas y de creatividad, un bien de cultura y de educación irremplazable. Por otra, un producto material, hecho de papel impreso, que ha sido ilustrado, diseñado y encuadernado de determinada manera, un objeto concreto que se promociona, se fabrica, se vende, se colecciona, se exporta y se consume, vale decir, un bien económico. Metafóricamente, entonces, el libro tiene alma y cuerpo, y ambos componentes están interrelacionados, por ende, el deterioro o bienestar de uno, involucra al otro.

La relación con semi-libros o con lonjas de libros implica carencias de distinta índole en la relación con el libro y la práctica de la lectura. Es como amarse por correspondencia: el alma se transmite, pero el cuerpo no. Se trata de una mengua que también afecta a la industria y al mercado del libro y que termina por empobrecer la oferta editorial. La solución no es fácil. Desde el punto de vista de los estudiantes, la fotocopia "salva" —como dicen ellos —. También seguramente "salva" a los padres. Pagando aranceles y manutención, comprar los libros que necesitan sus hijos —aunque sean usados— les resulta casi imposible. Desde el punto de vista de las universidades (sobre todo de las universidades

Chile de Hoy, Editorial Debate, Santiago, 2005.

[48] Consejo de Rectores, MINEDUC, 2002.

privadas que tienen propósitos mercantiles), tener bibliotecas actualizadas con el número suficiente de ejemplares para una matrícula que aumenta año a año, no parece ser un tema prioritario.

Desde el punto de vista de los profesores dar una bibliografía indicando el número de páginas a leer resulta más operativo y da mayor garantía de cumplimiento que si el alumno tuviese que adquirir o pedir en préstamo los libros. Desde el punto de vista de las editoriales, libreros y distribuidores, la fotocopia —la reprografía, le llaman— los perjudica y obstaculiza el crecimiento y desarrollo del mercado del libro en el país. Según Editores de Chile la reprografía —señalan en texto del 2005— "afecta al mundo del libro en unos 40 millones de dólares al año, pues no golpea sólo a los títulos más vendidos, sino que a todo el espectro de la producción editorial: libros de tiradas menores, como ensayos y textos sobre educación, filosofía, psicología, historia, administración, sociología y libros usados en la formación profesional y técnica. El monto que gastan las bibliotecas de instituciones de educación superior en fotocopias se aproxima a los 5 millones de dólares por año" [49]. También se refieren a una pérdida, en el curso del proceso educativo, de la relación con el libro como bien cultural. Una solución parcial sería llevar a cabo lo realizado en países como Noruega, en que cada fotocopia paga un derecho que es recopilado por un ente independiente, derechos que van a dar a la industria editorial y a los autores. Por esta vía se puede, con el tiempo —si se adoptan otras medidas y un trato preferencial para el libro—, lograr una baja importante en los precios y una mayor oferta de títulos, lo que contribuiría a transformar a la población universitaria en un público lector real de libros.

Los estudiantes universitarios también leen textos electrónicos**.** Con frecuencia lo hacen por una motivación *informativa o funcional*, para obtener referencias, datos o información. Cada vez más esta clase de lectura funcional se realiza en textos electrónicos a través de Internet; varias editoriales utilizan el soporte electrónico o el CD ROM para sus enciclopedias, diccionarios o libros de referencia. Otro tanto ocurre con las revistas de punta en las distintas disciplinas, publicaciones que cada vez más son asequibles *on line*. Es innegable que en el mundo contemporáneo la gran variedad de medios y recursos tecnológicos existentes ha contribuido y seguirá contribuyendo al crecimiento cultural de la sociedad. Pero es innegable también que el libro continuará desempeñando en este plano una función insustituible. Hay quienes perciben en el libro un medio obsoleto y en retirada, argumentan que los bancos de datos y las máquinas de búsqueda tipo *Google* tienen hoy día, como fuente de información y ayuda, considerable mayor capacidad de almacenamiento y rapidez que el libro. El problema es que este tipo de comparaciones descansa en una premisa errada: aquella que presupone una equivalencia entre información y conocimiento.

En cuanto al texto electrónico, que el estudioso Roger Chartier considera como la tercera revolución del libro (luego del manuscrito y de la imprenta),

[49] *Una política de Estado para el Libro y la Lectura*, op. cit.

todo indica que asistiremos a una coexistencia entre estos tres modos de inscripción y de comunicación de textos. Hipótesis bastante más razonable que aquella que sostiene que nos encontraríamos *ad portas* del colapso de la cultura escrita, o de aquella otra que anuncia con trompetas el advenimiento inmediato de una nueva era de las comunicaciones. Según Chartier la historia de la lectura muestra que las mutaciones en el orden de las prácticas son a menudo más lentas que las revoluciones tecnológicas[50].

El estado: un actor necesario

En la medida que el mundo del libro está vinculado a la lecto-escritura, a la producción y reproducción de conocimiento, a la creatividad individual y social, a la educación y a la construcción de una sociedad en que exista igualdad de oportunidades, necesariamente requiere la acción del Estado. En nuestra *Historia del libro en Chile* (2000), al referirnos al período de la transición a la democracia, situamos el tema en la disyuntiva, luego de la Ley del Libro del año 1993, entre un Estado espectador o un Estado actor. En la década que culmina en el Bicentenario, el Estado ha sido más bien un actor, pero un actor disperso y puntual, que no ha logrado hilvanar una política pública sistémica que logre las transformaciones que según varios diagnósticos requiere el mundo del libro.

La DIBAM, a través de la Dirección de Bibliotecas Públicas, sostiene o apoya —en convenio con Municipios u otras instituciones— a un total de 440 bibliotecas públicas e impulsa la construcción de otras 14 que deberían estar funcionando en el año 2010. Tiene además un convenio de apoyo con 15 centros penitenciarios. La orientación fundamental de estas bibliotecas es sacar al libro del circuito elitista y ponerlo a disposición de los distintos sectores de la población. Son bibliotecas que en sus colecciones intentan abarcar todas las áreas del conocimiento, desde la literatura hasta libros dedicados a la agricultura, manualidades, medicina, derecho, pintura y arte. También libros de autoayuda o *bestsellers* de Paulo Coelho y Bárbara Wood. Un sector importante de estas bibliotecas está dedicado al público infantil. En algunas de las bibliotecas públicas se mantiene una existencia pequeña de libros en formato digital. Un número importante de ellas posee equipos computacionales para los usuarios; los encargados han tenido que esmerarse para que los niños y usuarios no los ocupen como si fuese un Cyber-café. Los préstamos de libros, como señalamos, han ido, según la Directora de Bibliotecas Públicas, en constante aumento[51]. Cabe recordar, sin embargo, que tanto encuestas y estudios de consumo cultural, como nuestro propio trabajo de campo frente al tema, han arrojado cifras muy bajas en el uso de estas bibliotecas, revelando un uso fundamentalmente funcional, vinculado a las tareas escolares. Dentro de esta misma perspectiva, la de llevar el libro a los

[50] Roger Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Le Seuil, París, 2001.

[51] Entrevista a Virginia González, directora de Bibliotecas Públicas. Santiago, noviembre 2009.

diversos sectores de la población, se encuentran los 14 bibliometros instalados en las distintas líneas del Metro de Santiago.

El Ministerio de Educación realiza compras en el mercado editorial para los Centros de Recursos de Aprendizaje (CRA), compras que benefician tanto a las trasnacionales del libro como a las editoriales independientes, aunque, según la Directora Editorial de LOM, en bastante menor medida a estas últimas[52]. Otro aporte del Estado son los fondos concursables que administra el Fondo del Libro del Ministerio de Cultura, fondos que apoyan la realización de ediciones, el fomento bibliotecario y de la lectura, la investigación y la creación literaria o eventos vinculados al mundo del libro. Este fondo se ha incrementado año a año, pasando de los $544.622.000 en el año de inicio (1993) a más de cuatro veces esa cifra en la actualidad. Sin embargo la medida más novedosa y significativa a nivel del Estado, aun con todas las sugerencias o críticas que ha desatado, ha sido la del maletín literario.

El maletín literario

Se trata de la distribución masiva de libros entre los sectores más vulnerables del país, una iniciativa inédita impulsada en los últimos dos años del Gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet. Consistió en el obsequio de alrededor de 400.000 maletines literarios a escolares y familias de los dos quintiles más pobres tanto en Santiago como en regiones. Los destinatarios específicos de la primera entrega (2008) fueron niños entre pre-kinder y 4° Básico, y de la segunda entrega (2009), escolares entre 6° Básico y Primero Medio. ¿Cómo se llevó a cabo la selección de los libros que contiene el maletín? ¿Cómo se distribuyeron y entregaron?

Luego de convocar a todas las editoriales y posibles proveedores para que ofrecieran los libros, el proceso de selección y distribución estuvo a cargo de la DIBAM y de la Dirección de Bibliotecas Públicas de esa repartición. El año 2008 se convocó a un jurado de 13 personas, integrado por escritores (Marta Blanco, José Miguel Varas, Alberto Fuguet, Rafael Gumucio, Jorge Zambra, Omar Lara y Elicura Chihuailaf); profesores (Ana María Zurita, Hugo Montes y Felipe Allende); una antropóloga (Patricia May); una bibliotecaria e integrante del Consejo del Libro (Viviana García) y el Director Social del Hogar de Cristo (Benito Baranda). El Jurado preseleccionó un total de 49 libros, y luego, en una segunda etapa, una Comisión de la DIBAM integrada por 3 bibliotecarios y un experto del Centro de Investigaciones Barros Arana, eligió a partir de los 26 títulos escogidos en la primera etapa, los 16 definitivos. La idea era que los libros escogidos respondieran a las necesidades de los distintos miembros de la familia, así como también de sus diversas realidades. Los seleccionados, además de un *Atlas Universal*, fueron:

[52] Entrevista a Silvia Aguilera, directora de editorial LOM. Santiago, noviembre de 2009.

Diccionario Enciclopédico;
Cuentos Clásicos, de Andersen, Grimm y Perrault;
El príncipe feliz y otros cuentos, de Óscar Wilde;
Cien años de soledad, de Gabriel García Márquez;
Cóndor Mallku, de Oscar Torres;
Cabo de Hornos, de Francisco Coloane;
El principito, de Antoine de Saint Exupery;
Mitos y leyendas de Chile, de Floridor Pérez;
Antología de Poesía, de Gabriela Mistral;
El libro de las preguntas, de Pablo Neruda;
Fábulas, de Esopo;
Ogú y Mampato, de Themo Lobos;
La metamorfosis y otros cuentos, de Franz Kafka;
La comarca del jazmín, de Oscar Castro;
Kiwala y la luna, de Ana María Pavez y Constanza Recart.

A partir de estos títulos se armaron 133.000 maletines, cada uno conteniendo 9 ó 10 libros; maletines que se distribuyeron entre Arica y la Antártica a un número similar de destinatarios específicos pertenecientes a los dos quintiles más pobres. Para la distribución se utilizaron como intermediarios a colegios, escuelas, liceos y bibliotecas municipales de las distintas localidades y comunas del país.

El año 2009 la DIBAM convocó a un jurado de 10 personas, integrado por escritores (Guillermo Blanco, Delia Domínguez, Aramis Quinteros, Alejandra Costamagna, Lionel Lienlaf, Omar Monroy); profesores (María Victoria Penni y Hugo Montes); el Director Social del Hogar de Cristo (Benito Baranda) y la Directora del Programa de Centros de Recursos de Aprendizaje (Constanza Mekis). El Jurado preselecciono un total de 67 libros, de los cuales la Comisión de la DIBAM eligió 26 títulos:

Diccionario Enciclopédico Universal Interactivo;
Atlas Universal Chile Regionalizado;
Poemas y Cantares de América Latina y el Mundo (selección de Violeta Diéguez y Amelia Allende);
Conociendo a Gabriela Mistral (Violeta Diéguez);
Poesía Chilena, Antología;
Antología del Cuento Chileno (Alfonso Calderón, Pedro Lastra y Carlos Santander);
Subterra (Baldomero Lillo);
Aventuras de Ogú y Mampato: el cruce de Los Andes (Themo Lobos);
Las noches blancas (Fedor Dostoiesky);
Cuentos de amor, locura y muerte (Horacio Quiroga);
La negra Ester (Roberto Parra);
Poesía para niños (Roberto Parra);
Gabriela, la poeta viajera y algunos poemas (Gabriela Mistral);

Valles centrales. Antología Poética (varios autores);
Cuentos Chilenos (Fidel Sepúlveda y otros);
La amortajada (María Luisa Bombal);
Supercifuentes, el justiciero (Hernán Vidal-Hervi);
Colmillo Blanco (Jack London);
La famosa invasión de Sicilia por los osos (Dino Buzzatti);
16 Cuentos Latinoamericanos. Antología para jóvenes (varios autores);
El cepillo de dientes (Jorge Díaz);
Décimas. Autobiografía en versos (Violeta Parra);
Antología Poética de Pablo Neruda (selección realizada por Oscar Hahn);
María Nadie (Marta Brunet);
Asterix (R. Goscinny y A. Uderzo); ´
Mitos y leyendas de Chile (Floridor Pérez).

A partir de estos títulos se confeccionaron 267.000 maletines, conteniendo entre 14 y 16 libros; maletines que se distribuyeron entre Arica y Magallanes, utilizando como instancias mediadoras a escuelas, liceos, colegios, bibliotecas públicas, los que con frecuencia realizaron eventos para proceder a la entrega de los maletines a los destinatarios específicos previamente seleccionados. Considerando 400.000 maletines con un promedio de 13 títulos por maletín se han obsequiado 5.200.000 libros, cantidad que supera con creces el 50% de todo lo publicado en un año.

Cuadro: Distribución de maletines por región

región	n° maletines 2008	n° maletines 2009
Tarapacá	2.628	3.806
Arica y Parinacota	1.648	5.091
Antofagasta	3.378	6.238
Atacama	3.101	4.885
Coquimbo	6.807	12.535
Valparaíso	12.042	28.576
Libertador Bernardo O'Higgins	6.931	13.922
Maule	12.130	22.176
Bío-Bío	24.829	43.504
Araucanía	16.684	21.667
Los Lagos	9.172	7.815
Los Ríos	5.322	16.566
Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo	723	1.852
Magallanes y Antártica chilena	706	1.496
Región Metropolitana	26.899	76.885
total	133.000	267.000

Fuente: Datos entregados por DIBAM (2009) y contenidos en la página web del Maletín Literario www.maletinliterario.cl (2008).

El proceso de adquisición y selección significó un aporte importante de recursos para las editoriales seleccionadas con uno o varios títulos (Norma, Pehuén, LOM, Andrés Bello, Zig-Zag; Universitaria, Aguilar, Cuarto Propio, J. Carlos Sáez Editor, Salvat, Random House-Mondadori), pero también desató polémicas por títulos que no fueron escogidos. Como política pública la iniciativa del maletín generó numerosos controversias, fundamentalmente con respecto a los procedimientos, el *modus operandi* y sus posibles resultados; se señaló también la conveniencia de evaluar el programa considerando que significó un gran esfuerzo económico para el Estado (más de 5 millones de dólares). Los principales puntos en discusión fueron los siguientes:

- Se puso en duda la efectividad de la medida con respecto a la utilidad y uso real de los libros. ¿El hecho de recibir libros implica necesariamente que en el futuro estos serían leídos?
- Se criticó la ausencia de un programa de intervención que asegurara el impacto de la entrega en tanto incentivo real a la lectura, sobre todo tratándose de estratos sociales en donde los hábitos de lectura son muy deficientes.
- Se discutió el hecho de que los textos hayan sido seleccionados por un jurado ajeno al profesorado de los sectores más vulnerables, ¿No hubiera sido necesario, acaso, contar en el jurado con maestros rurales de educación básica o con profesores de escuelas municipalizadas, que conocen directamente los niveles de lectura y los intereses de sus alumnos?

Para examinar los resultados del programa procedimos a realizar una investigación en terreno, en varias comunas del centro, sur y norte del país, y también de la Región Metropolitana. Utilizamos para ese fin un cuestionario de preguntas semiestructuradas, que abordaban los datos de recepción y distribución del maletín, la valoración del mismo por los receptores, las lecturas realizadas y la incidencia ejercida por el maletín respecto a un posible cambio en los hábitos de lectura. Las entrevistas se practicaron de modo individual o en el formato de *focus group*, a jefas de hogar o a los propios escolares que lo recibieron.

En cuanto a la distribución y recepción se detectaron distintas situaciones, un número significativo de las entregas se realizó en el marco de una ceremonia; en las comunas y ciudades más importantes el acto se celebró en el Teatro Municipal o en la Biblioteca de la ciudad (por ejemplo en Quillota se realizó un acto de entrega oficial en el Teatro Municipal Diego Portales, en Valparaíso en la Biblioteca Santiago Severín); en comunas más pequeñas, en el salón comunitario, Bibliotecas Públicas, casas de la cultura, en liceos o escuelas, incluso en Consultorios de Salud (fue el caso de Marchigüe, Chimbarongo, San Fernando, Quemchi y muchísimas otras). También se detectaron varios casos de entrega retrasada, en que ni los destinatarios específicos, ni representantes de las familias seleccionadas asistieron al acto, y hubo que hacer, por ende, una entrega posterior. También se detectaron casos de entrega equivocada a receptores que no eran los presupuestados en términos de destinatarios específicos (Quilicura

y Melipilla), lo que revela errores por cuenta de la instancia mediadora y también problemas de organización en el proceso de distribución.

Respecto a la lectura, la respuesta fue consistente: los dos libros más mencionados y valorados por los destinatarios fueron el *Atlas Universal Regionalizado* y el *Diccionario Enciclopédico*. Se los destacó porque lo pedían en las escuelas y por su utilidad para llevar a cabo las tareas. Todos los alumnos y padres encuestados vincularon el maletín a las necesidades escolares y a las tareas de la escuela. No se detectaron evidencias en los alumnos (los destinatarios específicos) de que el maletín tendría un rol en la promoción de la lectura; los estudiantes encuestados pensaban que los libros del maletín resultarían útiles para la escuela, definitivamente no perciben la lectura como una práctica cotidiana, sino que la vinculan a la obligación escolar.

Como ya hemos señalado, los libros más valorados del maletín son precisamente aquellos que contienen información para las tareas del colegio. Familiares que ocasionalmente se encontraban presentes en las entrevistas señalaron su propósito de leer algunos de los libros. Varias respuestas, sin embargo, aluden también a la importancia de Internet en relación con las tareas. Nicolás Martínez, de la población La Faena en Peñalolén, Región Metropolitana, que tiene 18 años y respondió junto a su hermano Simón de 12, señala que él no usa los libros porque todo lo obtiene de Internet. En su modesta casa hay dos computadores, uno para cada hermano: "yo veo de todo —dice— desde ver política, hasta juegos, noticias, veo harta noticia, uso *youtube* para enterarme. Me gusta comentar y ver documentales". Cuenta que le aburren los libros, que no es bueno para leer, pero que le gusta la cultura e investigar, entonces es Internet y los medios audiovisuales de donde obtiene la información. "Es mucho más rápido —continúa— y más directo en lo que uno quiere buscar", argumenta. Interviene la madre para afirmar que el hijo más chico, Simón, sí usa los libros, "es más tradicional", dice, "y Nicolás es más tecnológico"[53].

Las funcionarias a cargo de una biblioteca de la Región Metropolitana, que cumplió el ejercicio de mediadora en la entrega de maletines, ante la pregunta de si los niños prefieren Internet a los libros, se ríen, y afirman que muchísimo más Internet: "Sabe usted que uno se acerca ahí (al sector de los computadores, cuando están ocupados y hay gente esperándoles) y les digo tomen chiquillos, lean un diario, alguna revista mientras tanto y… no… ellos están desesperados mirando qué es lo que está haciendo el otro en el computador. Cuándo podrían tomar un librito mientras tanto, aunque sea algo breve, algo de diez líneas. Algo les quedará. Pero no hay caso…"[54], exclama la bibliotecaria.

[53] Entrevista realizada a la familia de la Sra. Gladys Escobar San Martín. Su hijo Simón Rojas fue beneficiado con el Maletín Literario. A la hora de la conversación intervienen tanto la madre, como el hijo beneficiado y Nicolás, el hijo mayor. Entrevista realizada en la casa familiar, Población La Faena, Peñalolén, Región Metropolitana. Noviembre de 2009.

[54] Entrevista realizada a las bibliotecarias Rosa Muñoz y María Eugenia Granados en su lugar de trabajo: Biblioteca 415 de Peñalolén, Santiago, Región Metropolitana.

En síntesis, el maletín literario como experiencia de obsequio masivo de libros a los sectores más pobres, necesita —de acuerdo a los datos que arroja la investigación realizada— de una mejor organización en la distribución y entrega de los libros, y sobre todo de un seguimiento que productivice la práctica lectora en los beneficiarios. En esta perspectiva resulta importante el enganche de los destinatarios para que se asocien a la biblioteca pública más cercana —lo que ya se hizo—, sin embargo, ese solo expediente no basta en términos de seguimiento. Una campaña masiva de lectura y acompañamiento, que involucre a familia y escuela, teniendo como foco a los destinatarios específicos de la política, resulta por ende una necesidad complementaria para lograr cambios perdurables en los hábitos de lectura.

¿El Estado ha sido en estos últimos diez años un actor o un espectador? Considerando lo desarrollado en términos de bibliotecas públicas, el programa de adquisición de libros para los Centros de Recursos de Aprendizaje del MINEDUC, los bibliometros, los fondos concursables y el Maletín Literario, todo apunta a una presencia del Estado como actor significativo en el mundo del libro. Se trata, sin embargo, como decíamos, de una presencia dispersa e insuficiente, sobre todo si se considera lo planteado por un documento sobre Política Nacional del Libro y la Lectura, publicado en 2006; documento que emanó del propio Consejo Nacional de la Cultura y que fue suscrito por el Ministro de Cultura de la época, José Weinstein, y por la Ministra Paulina Urrutia, que lo ratificó.

El documento en cuestión señala la necesidad de una nueva política para la lectura y el libro, una política sistémica e integral que considere todas las etapas de la cadena del libro. Se plantean allí un conjunto de medidas y objetivos en el plano de *fomento de la lectura a través del libro* (programa nacional continuo de fomento de la lectura; incrementar sustantivamente libros disponibles en Bibliotecas Públicas; subsidio para adquisiciones de libros chilenos científicos, académicos y técnicos; ampliación de la red de bibliotecas municipales y públicas; vincular la acreditación de Universidades al cumplimiento de normas referidas a bibliotecas y reprografías; estimular convenios con medios masivos para fortalecer presencia del libro y creación chilena). También medidas para impulsar la *edición, producción y comercialización de libros* (pago de IVA diferido en importaciones de libros; estudiar una posible rebaja del IVA a los libros; fomentar publicación nacional de libros técnicos y científicos; favorecer con medidas fiscales y municipales a librerías dedicadas exclusivamente al comercio de libros; fortalecer el derecho de autor; instalar en Pro Chile programa específico de exportación de libros producidos en el país; fomentar el perfeccionamiento de profesionales relacionados a la cadena del libro). Además, disposiciones para desarrollar la *creación* (potenciar concursos de edición de nuevas obras; reestructurar el Jurado que otorga el Premio Nacional de Literatura; generar instancias de capacitación para traductores; impulsar talleres y concursos literarios a nivel comunal; apoyar creación de revistas y publicaciones de difusión

Noviembre de 2009.

y crítica literaria y cultural, también blogs y páginas web). Asimismo medidas para *preservar y difundir el patrimonio literario, bibliográfico y documental* (crear un Fondo de Adquisiciones para manuscritos y objetos literarios de valor patrimonial; ampliar colección en soporte sonoro de tradición oral y patrimonio lingüístico de pueblos originarios; crear línea de proyectos del Fondo del Libro y la Lectura que apoye iniciativas de conservación y restauración del patrimonio bibliográfico). Por último se plantean pautas para mejorar la *Institucionalidad del Libro* (Modificar Ley 19.227 de 1993[55]) en términos de explicitar una política de bibliotecas públicas, de fomento a la industria editorial nacional, de depósito legal y de la Ley de propiedad intelectual 17.336; también optimizar la administración de ISBN coordinándose con el MINEDUC, para implementar un sistema permanente de estudios y estadísticas en el ámbito de la lectura y el libro.

Hasta la fecha no se ha implementado prácticamente ninguna de estas medidas, mociones que fueron llevadas a cabo por un organismo que pertenece al Estado y que vela por las políticas públicas en ese sector. Todo indica que, en el momento del Bicentenario, llevar a cabo la propuesta del Consejo Nacional de Cultura y de los anteriores Ministros del ramo, es una necesidad para restituir —en beneficio del país— el equilibrio entre el cuerpo y el alma del libro, entre el libro como bien económico y como bien social y cultural. Y también para propender a un mayor equilibrio entre la cultura de masas, la cultura artística y la cultura popular.

[55] Se trata de la Ley que durante el primer gobierno de la Concertación creó el Consejo y el Fondo del Libro.

RAPA NUI Y CHILE
CUATRO SEDUCCIONES Y SUS LECTURAS

Rolf Foerster G.[*]

Introducción

¿Los vínculos que unen a los chilenos con los mapuches son los mismos que se han dado con los rapanui? Los nexos entre mapuches e hispano-criollos son de larga data y están marcados por la violencia de la guerra, por el mestizaje ("al revés y al derecho"), por el hibridismo lingüístico y por los pactos políticos (los "parlamentos" en la época colonial y las "leyes indígenas" en la República). Todos estos vínculos han configurado una totalidad que puede leerse como "el país", "Chile". Las relaciones con los rapanui, en cambio, se han producido y "movido" en otras aguas. En primer lugar, se trata de vínculos que son relativamente recientes y donde Rapa Nui fue transformada en una "colonia" anexada, sin que hubiese guerra de por medio (pero sí exilio y deportaciones de sus autoridades). En segundo lugar, si bien fueron expoliados en gran parte de sus tierras y explotados por una Compañía ganadera inglesa (Williamson & Balfour) hasta la década de 1950 —posteriormente sustituida por la Armada—, pudieron mantener una economía doméstica y comunitaria en el "poblado" de Hangaroa (que les permitió cierto espacio de soberanía). En tercer lugar, un mestizaje en el que no predomina lo chileno (al menos hasta mediados de los 50). Por último, en la construcción de las leyes que los afectaron; al menos hasta la década del 90, no hubo participación de la comunidad (sólo obtienen la ciudadanía plena en la década de los 60). Estos cuatro puntos marcan las distancias entre Rapa Nui y Chile, no obstante, desde 1888 ambos pueblos han estado involucrados en la construcción de ciertos nexos "fundantes", algunos de los cuales quisiéramos aquí abordar desde el ámbito de la seducción, entendida ésta como posesión (*eros*) y como reconocimiento (*thymos*[1]). Se trata de un "juego" recíproco pero que tiene lecturas diferenciadas y que pueden explicar la vigencia de la "comunidad" autónoma rapa nui.

La seducción geopolítica

> "¡La Isla de Pascua! ¡Rapa Nui! Cuando estudié geografía, mi ramo predilecto, me llenaba de orgullo el párrafo aquel que dice: 'Chile posee en la Oceanía la Isla de Pascua, la única colonia que puede ostentar la América del Sur'. ¡La única colonia era nuestra! Encontré natural que se nos comparara a los ingleses" (Pedro Prado, *La Reina Rapanui*, 1914:26).

* Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

[1] Para una discusión de estos dos conceptos véase de Francis Fukuyama la parte III de su libro *El fin de la historia y el último hombre* (Planeta, Buenos Aires, 1992) y el capítulo 6 de Slavoj Žižek *Sobre la violencia. Seis reflexiones originales*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

> "…la Isla de Pascua, pasión de arqueólogos y de novelistas y que, geográficamente, es de la Oceanía y por una casualidad pintoresca, chilena" (Gabriela Mistral, 1932).

Es difícil cuestionar que la mayor seducción del Estado de Chile por Isla de Pascua ha sido la geopolítica: tener a Rapa Nui bajo su soberanía ha implicado el control de un espacio "territorial" de 16.360 hectáreas (163,6 km2)[2], que "nos" permite un "dominio" sobre miles de millas marinas. Este ha sido el tema dominante de la reflexión de la Armada chilena en las últimas décadas. Antes de la Armada fue la intelectualidad, sus ensayistas, escritores y poetas, los que gatillaron esta esfera. Los epígrafes de Pedro Prado y de Gabriela Mistral están en relación directa con esa dimensión colonial de Chile y el valor positivo que esto significa para la nación: gracias a esa "colonia" nos autocomprendemos como un país del primer mundo (los "ingleses de América"). El primero que vio esto con "futuro" fue Vicuña Mackenna:

> "La Gran Bretaña, semejante al gigante come-niños de los cuentos, es una nación come-islas que se sacia sino por treguas, cuando se ocupa en hacer la digestión de algún archipiélago como el de las Bermudas o el de las Malvinas, a fin de comerse en seguida otro archipiélago como el de las Nuevas Hebrides o una isla de tan delicioso paladar como la de Chipre.
>
> Los franceses, más parcos, o más tímidos, o más torpes como colonizadores, hanse hasta hoy adueñado apenas y casi a nuestros propios ojos, de Tahití […] Los alemanes a su vez han invadido […] la banda norte de la Nueva Guinea…
>
> Nuestro país entre tanto, república comparativamente pequeña […] ¿se quedará sin un pedazo de piedra en el incesante y poco equitativo reparto del Pacífico? [...] Pascua […] lejos de las lejanas y tormentosas colonias australes que actualmente poseemos en la vecindad del polo, y no sería en tales condiciones digna de fijar entre sus volcánicas grietas un mástil de bandera que exhibiera en su tope la blanca estrella de nuestras conquistas de la tierra firme?" (junio de 1885).

Vicuña es un visionario. Observa, en 1885, que Pascua es un "significante" seductor y transformador para la comprensión del espacio chileno como también para la geopolítica nacional (cuatro "conquistas" en la década de los 80: Magallanes, Araucanía, el Norte Grande y Pascua). Pedro Prado en 1914, en su breve novela *La reina Rapanui*, continúa la senda abierta por Vicuña Mackenna (ver epígrafe) y Enrique Bunster, casi 50 años después, repite casi en los mismos términos la fascinación de Prado por Pascua: "A ratos parece un sueño que el Ombligo del Mundo sea nuestro con sus tesoros prehispánicos, con su leyenda

[2] Levantamiento Aéreo Fotogramétrico Digital, Instituto Geográfico Militar.

fantástica, su porvenir imprevisible y su raza exótica. ¡El único país latinoamericano con una posesión en Oceanía!"[3].

Pero pasemos a la Armada. La *Revista de Marina* dedicó un número especial a Pascua, conmemorando los 100 años de la anexión. El artículo principal fue escrito por el Comandante en Jefe de la Armada José T. Merino (no olvidemos que en esa fecha se vivía en plena dictadura y que Merino fue miembro de la Junta Militar). La idea central de su reflexión es que Chile se proyecta al Océano Pacífico a través de Isla de Pascua:

> "La Isla de Pascua es uno de los vértices geopolíticos del Mar de Chile. Si consideramos el triángulo formado por Isla de Pascua, Arica y la Antártica, éste encierra el mar chileno con una superficie total de 16 millones de kilómetros cuadrados. De este triángulo, Pascua es un vértice geopolítico, generando a su alrededor también una zee[4] propia, contigua a la que a su vez genera la isla Sala y Gómez"[5].

El Comandante añade a continuación: "El valor geopolítico de isla de Pascua irá aumentando a medida que se incremente el tráfico transpacífico" que tiene como ideal "la hegemonía geopolítica en el cuadrante suroriental del océano Pacífico"[6]. Estas nociones e ideales han conformado, en el pasado y en el presente, parte del imaginario del Estado de Chile y de su nación, y es muy posible que lo sean en el futuro.

Por su parte, el *Consejo de Ancianos Rapanui*, cuyo presidente es don Alberto Hotus Chávez (un ex marino), ha insistido también en el valor geopolítico de la Isla para el Estado de Chile. En un reciente folleto del *Consejo* titulado "Aporte Potencial de Isla de Pascua a la Soberanía Nacional" (marzo de 2009) aparece una clave para entender este asunto desde la perspectiva rapanui. En primer lugar, se postula que dada la posición de la Isla: "…le brindamos al país una serie de potenciales beneficios que enriquecen y proyectan su soberanía". Uno de ellos es el mismo que puntualiza la Armada:

> "Un total de 890.000 Km^2 de Zona Económica Exclusiva, considerando las 200 millas marítimas del mar más limpio del país. Inmensa extensión que abarca el mar presencial, considerando Arica, Isla de Pascua y la Antártica, con lo cual prácticamente se puede estimar ocupado todo el Pacífico. Sus fronteras colindan con Australia, Nueva Zelanda, Francia —a través de Tahiti— y con los Estados Unidos —a través de Hawai—. Además, con los pequeños países independientes del Pacífico que están integrados en las Naciones Unidas, con todo lo que ella significa".

[3] Enrique Bunster, *Operación vela. Crónica del décimo crucero del B.E. "Esmeralda"*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1964, p. 20.

[4] Zona Económica Exclusiva.

[5] Merino Castro, José T., "La Isla de Pascua. Proyección del Chile oceánico en el Pacífico", en *Revista de la Marina*, Año CIII, Vol. 105, N° 784, 1988. p. 250.

[6] Ibíd. p. 251.

Los otros beneficios que se señalan son la actividad turística ("hoy día supera los 40.000 visitantes") así como su riqueza arqueológica ("una de las nuevas siete maravillas del mundo") y cultural ("la enigmática cultura de Isla de Pascua reconocida como una de las más estudiadas universalmente, para orgullo de nuestro país"). Ahora bien, el *Consejo de Ancianos Rapanui* propone un giro copernicano al asunto geopolítico, el cual Merino no puede ni siquiera atisbar. El *Consejo* exige, por lo que da ("brindamos"), un contradon de reconocimiento soberano de sus autoridades y de sus tierras, pero también de "protección, educación y desarrollo para todos sus habitantes originarios":

> "Conforme el Acuerdo de Voluntades suscrito formalmente el 9 de septiembre de 1888, el Consejo de Ancianos Rapanui, en plena representación de su pueblo, entregó la soberanía de la Isla al Capitán de Corbeta don Policarpo Toro Hurtado quien, en representación del gobierno de Chile, la recibió comprometiéndose protección, educación y desarrollo para todos sus habitantes originarios, respeto a la investidura de los Jefes Rapanui y a la legítima propiedad del pueblo Rapanui sobre el territorio insular".

Este quiasmo sólo es posible porque los rapanui se constituyen como sujetos políticos en *su* espacio[7]. Para la larga tradición chilena, la soberanía es antes que nada un asunto espacial (tierra y mar) más que ciudadano[8], en cambio lo que nos enseña el *Consejo* es justamente que esa dimensión civil es prioritaria por sobre la territorial. El conflicto entre el Estado y los rapanui, en el siglo XX, ha sido precisamente el discernir sobre qué dimensión tiene prioridad.

Destaquemos que lo singular del *Consejo*, en este punto, radica en que acepta y da pie para la seducción geopolítica del Estado y de su Armada; pero, en el entendido que debe ser leída desde su perspectiva. En este "juego amoroso" por la posesión los rapanui han tenido en su mira siempre a Chile, pero han "coqueteado" con Francia y/o la polinesia francesa. En los años 60 las movili-

[7] Esta actitud frente al colonialismo chileno no deja de ser sorprendente. Nuestra impresión es que los rapanui en el siglo XX han aceptado la pérdida de la soberanía, pero sabiendo que la han estado recuperando lentamente (la tensión entre los dos *Consejos de Ancianos* [Hotus vs. Tuki *et al.*] podría ser explicada por el mayor o menor aceleramiento en ese proceso de recuperación). Es un movimiento detectable: fortalecimiento de sus economías (campesina) con una larga serie de conflictos, primeramente con Dutrou-Bornier (1866-1876) para continuar con Merlet (1895-1903), con la *Compañía Explotadora de Isla de Pascua* (1903 a 1952), con la Armada (1952-1966) y con el Estado chileno. Y como veremos aquí, las cuatro seducciones y sus traducciones "políticas" forman parte de ese proceso de afirmación y conquista de autonomía.

[8] Recordemos "que la historiografía política chilena ha estado inspirada en el paradigma de la 'patria' más que en el de la democracia. Por eso ha solido mirar las rupturas institucionales y las dictaduras con un aire de indulgencia y hasta de complacencia. La historia se enseña desde la primaria como 'Historia y Geografía', porque la idea que la guía es la soberanía sobre un territorio, que la ejerce el Estado, no la soberanía popular que la ejerce en principio la nación entera". Marcos García de la Huerta, *Reflexiones americanas: ensayos de intra-historia*, LOM, Santiago, 1999. p. 216.

zaciones rapanui (encabezadas por Alfonso Rapu) fueron interpretadas por las autoridades navales chilenas como efectos directos de la presencia en rapanui, en el año 1963, del escritor navegante francés Francis Mazière y de su esposa tahitiana Tiraa:

> "La Comandancia en Jefe de la Armada, basándose en las informaciones que se le han suministrado, estima que aquellas expresiones obedecen más bien al inquieto espíritu de los nativos, a un afán por salir de la rutina diaria y *quizás a ciertos estímulos exteriores*. Posiblemente, algunos de los habitantes de la Isla han tenido contactos con miembros de una expedición científica francesa que visitó a Pascua el año pasado, y *en esa oportunidad se lanzaron ideas respecto de un movimiento federativo*" (en *La Unión*; las cursivas son nuestras).

En la misma época cierta intelectualidad chilena de izquierda veía con terror cómo los rapanui estaban siendo seducidos, no por las autoridades civiles chilenas sino por los *yanquis*. En un artículo del diario *El Siglo* ("La norte americanización de la Isla de Pascua"), escrito por Raúl Mellado, se señala:

> "La presencia de los yanquis ha ido creando cierto clima de simpatía hacia ellos de parte de algunos isleños, que los prefieren a los torpes funcionarios del Gobernador Rogers. La actitud de éste y de su pequeño grupito de democratacristianos crea un peligroso clima contra Chile de parte de los nativos. En la práctica, Rogers facilita la norteamericanización de la Isla" (8-1-1967).

Ahora bien, para una comprensión más adecuada de los vínculos entre Chile y Rapa Nui no basta la seducción geopolítica, hay que introducir necesariamente otras tres. Creemos que éstas nos permiten entender mejor lo que ha estado jugándose en y con Pascua. La primera es la "erótica" corporal, la segunda es la "espiritual" religiosa y, la tercera, se vincula con la "monumentalidad".

La seducción erótica y los 35 nombres

> "Sus ojos eran grandes, negros y húmedos; su frente, tersa y tranquila; la nariz perfilada, abría las ventanillas sensuales a la brisa marina, y en la boca grande, de labios finos y acariciadores, los dientes blancos sonreían a los higos abundantes. Su cabellera amarillenta era ligeramente tostada como la piel de su pescuezo largo y flexible. De pie, a su lado, yo veía el nacimiento de la espalda y adivinaba los músculos finos y la carne suave y aterciopelada de Coemata Etú"[9].

[9] Pedro Prado, *La reina de Rapa Nui*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1914, pp. 41-42.

El "liberalismo" sexual, la sensualidad y el erotismo polinésico han sido dimensiones inseparables en los vínculos con los "europeos"; las encontramos en la casi totalidad de la literatura sobre la Oceanía, pudiéndolas constatar desde el siglo XVIII hasta el día de hoy.

En el caso Rapa Nui, autoridades como el administrador de la *Compañía Explotadora de la Isla de Pascua*, el "muy inglés" Henry Edmunds, los Subdelegados Marítimos Ignacio Vives Solar y Carlos Recabarren, militares y políticos deportados en la Isla entre 1928 y 1930, como Carlos Millán Iriarte y Carlos Charlin Ojeda, "cayeron" seducidos frente a los "cuerpos" femeninos polinésicos. Incluso los muy pacatos comunistas, los 11 desterrados en Pascua en 1929, dejaron allí "descendencia". Esta historia se puede seguir hasta el día de hoy, recordando al Neruda erótico y materialista del *Canto General*:

Pero así como el agua endurece sus rasgos en la piedra,
sobre nosotros cae llevándonos suavemente
hacia la oscuridad, más abajo del agujero
de Ranu Raraku. Por eso
que no te divise el pescador ni el cántaro. Sepulta
tus pechos de quemadura gemela en mi boca,
y que tu cabellera sea una pequeña noche mía,
una oscuridad cuyo perfume mojado me cubre.
De noche sueño que tú y yo somos dos plantas
que se elevaron juntas, con raíces enredadas,
y que tú conoces la tierra y la lluvia como mi boca,
porque de tierra y de lluvia estamos hechos.[10]

En 1935, Drapkin, en el marco de la investigación franco-belga, realizó un estudio antropológico y demográfico sobre los rapanui. Sus conclusiones son fundamentales para la comprensión del "mestizaje" más allá de lo "chileno":

"Con los antecedentes personales proporcionados por cada uno de los nativos, debidamente controlados por los indígenas más ancianos y respetables de la población, aceptamos como puro todo nativo cuyos ascendientes hasta la tercera generación —como mínimum— no presentaban cruzamientos con extranjeros; se han considerado igualmente como extranjeros a todos los otros tipos polinésicos, como el tahitiano, el tuamotu, etc. Reúnen estos requisitos sólo 159 pascuenses que pueden ser considerados puros y que constituyen el 34,86 por ciento de la población total; los 297 restantes, es decir, el 65,14 por ciento, tienen un grado de mestizaje variable pero evidente. Estudiando detalladamente los mestizos, encontramos que:

[10] Pablo Neruda, *Obras Completas*, Galaxia Gutemberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, Vol. I, pp. 776-777. Esta seducción de Neruda no está presente en el mundo mapuche.

184	tienen	sangre	tahitiana
101	“	“	alemana
77	“	“	francesa
53	“	“	tuamotu
46	“	“	chilena
31	“	“	inglesa
6	“	“	china
2	“	“	americana
2	“	“	italiana
12	“	“	desconocida”[11].

El contraste con el mundo chileno-mapuche es más que evidente. Nosotros también valoramos el mestizaje (“hay que mejorar la raza”), pero lo hacemos ampliando el universo de los nombres-apellidos (los Alessandri, los Frei, los Aylwin, para mencionar los presidenciales). En cambio, en Rapa Nui los apellidos han sido restringidos al mínimo; es, por decirlo así, la hegemonía de las treinta y cinco nominaciones:

> “Hay *35 apellidos locales*, cada uno utilizado por grupos de entre 14 y algo más de 250 personas […] La mayoría de estos 35 apellidos tiene asociados a ellos ciertas características. De esta manera, de algunas personas con cierto apellido se dice que son fieros luchadores; otros tienen la reputación de mentirosos y haraganes; mientras que a otros se les supone habilidad para tallar o nadar. Las personas que tienen el mismo apellido tienen un argumento de primer orden para reclamar parentesco […] El apellido y el surtido de nombres personales permiten la división en grupos tipo clan dentro de la sociedad rapanui […] Toda persona en la Isla sabe qué esperar de un Rapu y es cuidadoso cuando mantiene tratos con una persona cuyo apellido es Paté o Teao, por diferentes razones. Los Rirorocko y los Paoa tienen sus propias características que los hacen *grupos distintivos*, aunque no a todos los que usan esos apellidos les gustaría verse a sí mismo como un grupo coherente. Aquellos apellidos Haoa o Hotu, quizás debido a su pequeño número, se asocian más con parientes que con amigos que los que usan otros apellidos. Los Hey, Atan, Pakomio, Hereveri, Huki, Pont, Tuki toleran ser identificados como grupos colectivos, aunque con frecuencia encuentran ventajoso recordar a una persona con quien comparten apellido lo que tienen en común, base para la cooperación”[12].

[11] Drapkin, Israel, “Contribución al estudio antropológico y demográfico de los pascuenses”, en *Journal de la Société des Americanistes (Nouvelle Série),* 27, pp. 288-289.

[12] Grant McCall, “Reaction to Disaster: Continuity and Change in Rapanui Social Organisation”, Tesis doctoral, Australian Nacional University, 1976. pp. 74 y sgs. Las cursivas son nuestras.

Esos treinta y cinco apellidos se articulan en las largas genealogías, recientemente sistematizadas por *El Consejo de Jefes de Rapa Nui, Alberto Hotus y otros* que nos permiten entender cómo ese "mestizaje", más que debilitar a la comunidad rapanui, la fortaleció (al menos hasta ahora). De este modo sólo un puñado de apellidos no rapanui, los Calderón, Cardinali, Hill, Edmunds y Pont, correspondientes "a los descendientes de Antonia Calderón, Rafael Nicolás Cardinali, Henry Percy Edmunds, Vincent Pont, Michael Hill, por tratarse de personas que se establecieron en Pascua con más de tres generaciones en la actualidad, el *Consejo de Ancianos* los considera como apellido rapanui a manera de resguardar los derechos de sus descendientes" [13]. En otras palabras: mestizaje generalizado en "la sangre" pero restringido en los "nombres".

Lo que está en juego aquí es un tema crucial. La seducción erótica y sexual que ejerce el universo rapanui sobre los "blancos" o "continentales" se enmarca en una larga tradición política de Polinesia, definida por Sahlins como *le calcul sauvage* o el "cálculo trascendental del amor":

> "Casi todo lo que el sabio Orou le dice al ingenuo capellán francés coincide con palabras y hechos registrados en las crónicas de Cook en Hawai: 'Más robustos y sanos que ustedes, percibimos a primera vista que nos sobrepasaban en inteligencia, e inmediatamente elegimos varias de nuestras mujeres e hijas más hermosas para cosechar la semilla de una raza mejor que la nuestra. Es una prueba que hemos hecho y que puede redundar en nuestro beneficio. Hemos tomado de usted y los suyos la única ventaja que podíamos tomar, y créame, con todo lo salvajes que somos, también sabemos calcular'"[14].

El giro rapanui, a este "calculo trascendental del amor", consistió entonces en la hegemonía nominal de los 35 apellidos, homólogo a su conquista legal y que permite diferenciarlos de los otros "pueblos indígenas": en la ley indígena de 1993 son rapanui sólo aquellos que descienden de rapanui (de allí la relevancia del libro de las genealogías del *Consejo de Ancianos*). De este modo la seducción calculada se ha trascendentalizado en ley de la República[15].

[13] En *Los soberanos de Rapa Nui Te Mau Hatu o Rapa Nui*, 2007. La cita corresponde a la p. 527.

[14] Marshall Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 25.

[15] La ley indígena 19.253 establece en su Art. 2: Se considerarán indígenas, para efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos: a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2. b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena; un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y c) Los que mantengan rasgos culturales

La seducción "religiosa" y la "caridad"

> "Esta es realmente una historia de reyes y batallas, pero sólo porque se trata de un orden cultural que, multiplicando la acción del rey por el sistema de sociedad, le da al rey un efecto histórico desproporcionado [...] La infraestructura se realiza como forma y suceso histórico en función de los intereses gobernantes, y según la coyuntura. En segundo lugar, esta historia muestra una capacidad inusual para el cambio o ruptura abruptos: una mutación del curso natural, que se desarrolla como la rápida generalización popular de una acción heroica"[16] (Marshall Sahlins, *Islas de Historia*, 1997:54).

El sabio Alfred Metraux fue a Rapa Nui a mediados de la década de 1930. Estuvo más interesado en reconstruir el pasado cultural rapanui que en etnografiar la realidad que observaba[17]; empero constató un "hecho" que lo dejó desconcertado: la conversión de los rapanui al catolicismo, teniendo en mente que habían pasado muchos años abandonados por los misioneros ss.cc. y que en ese aislamiento habían sido los mismos rapanui los que llevaron adelante el culto[18]. Por cierto Metraux asistió a la misa del domingo y pudo ver allí a la comunidad reunida, sin dejar de notar con qué alegría vivían la "nueva fe". No se le pasó por la mente que:

> "el Dios cristiano había ocupado el sitio mítico y ritual de los antepasados", como tampoco que la "fe viva y la sincera devoción, que los misioneros habían observado entre los miembros de la pukuranga [escuela], se conver-

---

de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de normas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se auto identifiquen como indígenas". Sólo para el caso rapanui se elimino la letra c: "Art. 66. Son rapanui o pascuenses los miembros de la comunidad originaria de Isla de Pascua y los provenientes de ella, que cumplan con los requisitos exigidos por las letras a) o b) del artículo 2".

[16] Marshall Sahlins, op. cit., p. 54.

[17] "La búsqueda del pasado, que era el fin primordial de nuestra misión, no nos dejó el tiempo necesario para hacer un estudio de la población actual de Hanga-Roa". Alfred Metraux, *Ethnology of Easter Island*, Bernice P. Bishop Museum (Bulletin 160), Honolulu, 1940. *La Isla de Pascua*, Editorial Laertes, Barcelona, 1995, p. 29.

[18] "*The most interesting aspect of the culture of present-day natives is their very sincere and deep attachment to the Catholic church, though the missionaries did not say long on the island*" (Ibíd., p. 49.). En 1870 el capitán de corbeta Ignacio Gana ya se admiraba de este cambio: "Causa una tierna impresión ir a la iglesia en día de fiesta, y ver a ese pueblo ignorante y salvaje, prosternado con el mayor recogimiento delante del altar, orar todos en voz alta en su idioma y salir de allí alegres y bulliciosos a distraerse en paseos". Y añade a continuación: "Esta es una rara excepción en el sistema colonizador, especialmente de la raza polynesiana". Ignacio L. Gana, "Descripción de la Isla de Pascua", en *Revista de Marina*, T.1, N°5, 1885 [1870], p. 384.

tirán en el lenguaje de una nueva moral comunitaria que permitirá, a los rapanui, enfrentar los abusos, las miserias y la explotación"[19].

A fines de 1939, el capitán de fragata Edgardo Streeter Vicuña, en su cuarto viaje a Rapa Nui, cuenta, entre otras cosas, que:

"Tuve ocasión de asistir a dos servicios religiosos durante mi permanencia en la Isla y puedo decir que es difícil encontrar más respeto y más solemnidad y más devoción con que los isleños siguen la Santa Misa. Lo que más impresionaba al hombre que va del continente, es la sencillez del culto" [20].

Años más tarde (1971) el poeta Pablo Neruda fue el domingo a la Iglesia, participó de la Santa Misa y constató cómo la fe se *ligaba* allí con la "cultura ancestral" rapanui:

…ver las viejas zurcir pantalones gastados
por la pobreza, ver entre follajes
la flor de una doncella sonriendo a sí misma,
al sol, al mediodía tintineante,
a la iglesia del padre Englert, allí enterrado,
sí, sonriendo, llena de esta dicha remota
como un pequeño cántaro que canta.
A nosotros nos enseñaron a respetar la iglesia,
a no toser, a no escupir en el atrio,
a no lavar la ropa en el altar
y no es así: la vida rompe las religiones
y en esta isla en que habitó el Dios Viento
la única iglesia viva y verdadera:
van y vienen las vidas, muriendo y fornicando:
aquí en la isla de Pascua donde todo es altar,
donde todo es taller de lo desconocido,
la mujer amamanta su nueva criatura
sobre las mismas gradas que pisaron sus dioses.[21]

Pero volvamos unos pasos atrás. En julio de 1916 el Obispo Rafael Edwards Salas, del clan Edwards, visitaba la Isla posiblemente motivado por la encíclica de Pío x (*Lacrimmabili Statu Indorum*)[22] o por las graves noticias relativas al movimiento de la profetisa Anata (1914), donde Dios, el mismo Dios que él ado-

[19] Nelson Castro, *Rapa Nui. El diablo, Dios y la Profetisa. Evangelización y milenarismo en Rapa Nui, 1864-1914*, Rapa Nui Press, Rapa Nui, 2006, p. 121.

[20] Este informe me fue facilitado por la historiadora Alejandra Griffero.

[21] Pablo Neruda, op. cit., Vol. III, p. 694.

[22] Quien señala este nexo es José T. Merino, "Viaje de instrucción de guardias marinas y marinería, efectuado por la corbeta 'General Baquedano', al mando del Capitán de Fragata don J.T. Merino en 1917", en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, 1919[1917], T. 32, p. 326.

raba, llamaba a los rapanui a que le hicieran sacrificios con los animales de la *Compañía Explotadora de Isla de Pascua*, y "si no lo hacemos, nos vendrán grandes calamidades":

> "...los kanakas mataron un novillo según las instrucciones de la Anata, lo ofrecieron a Dios en sacrificio, quemándolo frente a la Iglesia […] Acabado el sacrificio, Anata indicó a la gente que los demás novillos debían comérselos repartidos entre todos, hasta los leprosos y de un modo especial los niños"[23].

Cuando a fines de agosto regresa Edwards al continente, todo aparece apuntar a que los acontecimientos de Anata y sus secuelas (el asesinato en 1915 del empleado de la *Compañía*: Bautista Cousin) no alteraron "su" seducción. Llegó alucinado, no por la erótica y su economía trascendental, sino por la piedad religiosa católica, que los rapanui vivían intensamente, gracias a la labor misionera y milagrosa de sus hermanos del *Sacré-Coeur*:

> "Cuando bajé del bote, todos los pascuenses se pusieron de rodillas para recibir la bendición del *Epikopó* [...] Nos encaminamos de la playa a la iglesia y ¡cuál no sería mi asombro cuando los niños que nos acompañaban comenzaron a cantar nuestro popular ¡*Oh María, Madre mía*! [...] Era este un espectáculo de una encantadora sencillez, [en la Iglesia] doscientos hombres sedientos de la palabra de Dios, pendientes de mis labios, en religioso silencio, bajo la mirada del cielo y sus ángeles.
>
> Allí los fui conociendo uno a uno; allí fui cobrándole amor a cada uno de esos hermanos nuestros, los más abandonados y los más buenos de la tierra. Conservan después de treinta años el recuerdo de los misioneros y de sus enseñanzas: rezan las oraciones y practican con sinceridad la religión.
>
> Un día les dije: 'Hoy la misa será según la costumbre de ustedes con sus oraciones y sus cantos'. ¡Hubierais oído! Todo mi pequeño pueblo cantaba en canto llano el Kyrie y el Gloria, el Sanctus y el Agnus, en latín, como se hace en Europa y como jamás se oye en nuestros templos fríos y mudos.
>
> No puedo ocultaros que yo lloraba de emoción mientras subían de esos labios humildes y rudos las plegarias y los cánticos hasta el cielo […] ¿Por qué, me decía yo, permites, Padre mío, que estos hijos tuyos estén tan *abandonados*?"[24]

Posiblemente fue esta seducción lo que llevó a Edwards a transformase en el defensor de los rapanui (¿no se queja Jesús a su Padre el haber sido abandonado en la Cruz?). Lo que vio lo trastornó, todo era tan distinto a las apacibles ha-

[23] Estella P. Bienvenido de OFM Cap., *Los misterios de Isla de Pascua*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1920, p. 161.

[24] Mons. Rafael Edwards Salas, *La isla de Pascua. Consideraciones expuestas acerca de ella por Mons. R. Edwards Obispo y Vicario Castrense, que la visitó en julio de 1916 y en junio de 1917*, Imprenta San José, 1918, pp. 16 y 18.

ciendas de la zona central, nada de inquilinaje había en Pascua, nada de paternalismo y caridad. Era la cruda realidad de la estancia ganadera[25] la que hacía estragos también en el mundo indígena de la patagonia[26] y que había sido denunciada años antes por Nicolás Palacios en su *Raza chilena*: "El cambio del régimen de vida es lo que los está matando [a los Onas], como a los pascuenses"[27].

Efectivamente, apenas llegó a Valparaíso, comenzó una campaña de denuncia a través de la prensa —en *El Mercurio* de Valparaíso y Santiago y en *La Unión*— contra la *Compañía Explotadora de la Isla de Pascua*. Los términos e imágenes que usó eran muy fuertes:

> "Han sido robados, han sido explotados miserablemente, han sido tratados como esclavos. El concesionario de la Isla se ha apoderado de la mayor parte de la tierra fiscal y de todos los terrenos de los indígenas; no ha cumplido las obligaciones de su contrato, ha tratado como esclavos y peor que esclavos a los naturales y ha expuesto al ludibrio[28] y a la afrenta el nombre de nuestra patria".[29]

Este tono, tan poco hacendal, de dolor por estos pobres cuya pobreza es el fruto de la explotación estanciera, nos puede explicar el porqué la opinión pública lo asoció a una suerte de padre De Las Casas chileno:

> "La sociedad debe, por otra parte, un voto de aplauso al Iltmo. señor Obispo que, velando por los intereses patrios y por los intereses humanitarios, ha hecho recordar con su actitud firme y magnífica, enérgica y levantada (sic), aquella figura venerada, también defensora de los pobres indígenas explotados por la crueldad y la avaricia, y que se llamó el Obispo Bartolomé Las Casas […] ha escuchado en Pascua los lamentos de una raza tiranizada bárbaramente en provecho del interés particular; ha visto y palpado las miserias morales y materiales más horrendas; y ha estudiado, por último, los medios eficaces para convertir en un jardín y en un centro de alto valor productivo y de riqueza creciente, lo que hasta ahora ha sido un feudo desolado" [30].

[25] Lo óptimo y deseable para la estancia ganadera es un "desierto biopolítico". Joaquín Bascopé, "Pasajeros del poder propietario. La Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)", en *Magallania,* Vol. 36(2), 2008. p. "Están confinados en la parte occidental de la isla donde se encuentra ubicada la población, con el objeto de evitar las depredaciones en el ganado de la compañía". Catherine Routledge, *The mystery of Easter Island*, Sifton Praed, London, 1919, p. 378.

[26] *La Compañía Explotadora de la Tierra del Fuego.*

[27] Nicolás Palacios, *Raza chilena*, Imprenta y Litografía Alemana de Gustavo Shäfer, Valparaíso, 1904, p. 635.

[28] Ludibrio: escarnio, desprecio, mofa (RAE).

[29] *El Mercurio* de Valparaíso, 25 de octubre 1916.

[30] *La Unión* de Valparaíso, 17 de noviembre de 1916.

Lo de los "intereses patrios" tiene una clave de lectura contingente: frente a las denuncias, la *Compañía Explotadora* se defendió con una carta reservada a Edwards (y que éste inmediatamente hizo pública), donde se le señalaba que: "la Isla de Pascua está bajo la jurisdicción de Francia" y que por tanto se podrían "suscitar cuestiones desagradables de carácter internacional". Esto provocó en el ambiente santiaguino y porteño una euforia de nacionalismo[31] e hizo de Rafael Edwards un exponente de esas ideas[32].

Ahora bien, el efecto de esta seducción no fue menor: puso fin al contrato de arriendo que el Estado tenía con *Compañía,* y también la ampliación de las tierras a los rapanui, al asignarles otras mil hectáreas (las primeras mil fueron el año 1902)[33]. Por otro lado, Edwards montó toda una *máquina de caridad nacional* destinada a la ayuda a los rapanui[34]. ¿Esta fue su "cara perversa"? En una entrevista en la prensa se le preguntó: "*¿Cuál cree que sea el remedio (para los males de Pascua)?*"

> "Ya el gobierno ha hecho lo principal. *Lo demás toca a la caridad*. He recibido donativos de Santiago y de provincias: algunas cuantiosas y otras más modestas.
>
> [...] Yo estoy seguro que cuando las señoras de Santiago sepan que recibo cualquier regalo para los pascuenses en Rosas 1165, no dejarán de mandarme lo que ellos tanto necesitan.
>
> ¡Dios se los pagará!
>
> 'La Unión' está segura de que las súplicas de Monseñor Edwards serán atendidas" [35].

[31] Una muestra: 1916, 11 de noviembre. "La Isla de Pascua. Negocio escandaloso. La isla es chilena desde la dominación española" (*El Chileno*, de Valparaíso).

[32] La Carta de Edwards también dada conocer por la prensa dio el tono: "Vicaría Castrense de la República de Chile.- Santiago, 8 de noviembre de 1916.- Señor Enrique C. Williamson.- Valparaíso. Muy señor Mío.- Siento tener que manifestarle que no podré guardar reserva sobre su carta del 7. Usted amenaza en ella, en forma ultrajante, la soberanía del país bajo cuyas leyes usted se ha establecido. Callándome, sería cómplice de semejante injuria.- A. S.S. Rafael Edwards".

[33] "Se ha rescindido el contrato de arrendamiento de la Isla de Pascua y se ha ordenado que se proceda a distribuir hijuelas a los actuales ocupantes, en conformidad a las leyes que reglan la materia. Debemos ver en esto los frutos de la campaña tesonera, tan patriótica como cristiana, tan humanitaria como generosa, emprendida por el Iltmo. Obispo de Dodoma, el Vicario Castrense señor Edwards. Sin su palabra convencida y elocuente, sin su labor infatigable cerca de la sociedad, del Gobierno y de la prensa, acaso nada se habría hecho por la sencilla razón de que se ignoraba lo que debía hacerse" (*La Unión* de Valparaíso, editorial del 12 de noviembre de 1916).

[34] La caridad hacia los rapanui es de más larga data, proviene de las campañas realizadas por los misioneros en el siglo XIX en Chile. En 1870 Ignacio Gana constata: "Andan desnudos, con excepción de aquellos que los misioneros han vestido con las limosnas llevadas de Chile". op. cit., p. 382.

[35] En *La Unión* de Valparaíso, 12 de noviembre de 1916.

Veamos esta permuta, de la seducción en caridad, en dos "documentos". El primero es una carta pastoral a los niños de Chile:

"…esos pobre niños [los de Pascua] no tienen qué comer, pasan muchas hambres y están paliduchos y tristes. Sus padres son muy pobres, porque en la isla no hay quién les pague su trabajo, y por eso cuando esos niños piden qué comer, los padres se llenan de pena pues nada tienen que darles fuera de algunas raíces y frutas del campo. Cuando llega sobre la isla y sobre el mar dormido la noche, sin que hayan tenido que comer ni siquiera un poquito de agua caliente, los niños de Pascua lloran de hambre…"

La segunda tiene que ver con las indulgencias, una forma de contradon por la caridad:

> "El Iltmo. y Rvdmo. Señor Arzobispo me ha autorizado para manifestar a los sacerdotes y religiosos, que sería de su agrado que en la Iglesia se hiciera una colecta de limosnas para la misión de los indígenas de la Isla de Pascua en las misas de algunos de los próximos domingos.
>
> Los pobres indígenas de Pascua, desde que nuestro país enarboló allí su bandera, hace más de veinte años, han vivido completamente abandonados, sin auxilios materiales ni espirituales; y sin embargo, durante todo este tiempo, han conservado las santas enseñanzas de sus evangelizadores y el amor a nuestra Patria; sufren con paciencia el hambre y la desnudez, a pesar de vivir en la isla más fértil de Chile.
>
> El Excmo. señor Vagni ha concedido 100 días de indulgencia a todos los que contribuyan, de cualquier modo, a socorrer las necesidades de la misión y de los isleños de Pascua.
>
> *La Religión, el Patriotismo y la Caridad nos obligan a socorrer a nuestros hermanos y compatriotas de Pascua*, que son los más infelices y abandonados de los hombres.
>
> Dios pagará esta caridad y comprometerá con ella mi gratitud, ya que la Santa Sede ha querido hacerme Prelado Ordinario de esta Misión y el Gobierno me ha encargado la organización del Lazareto de Leprosos. Rafael Edwards".

Este espíritu que anima la máquina de la "caridad" (inseparable para Edwards de la "Religión" y del "Patriotismo"), y que sacraliza a los rapanui como "pobres", se mantendrá en el tiempo, por parte de Iglesia, pero también se trasladará más adelante a una asociación laica, fundada el año 1947, la *Sociedad Amigos de la Isla de Pascua de Valparaíso*:

> "…sus finalidades son, en términos generales, obtener el progreso de nuestra lejana posesión, la única colonia que tiene nuestra patria, fomentar el bienestar de sus habitantes, cooperar con la Armada Nacional en la magnífica labor que ella realiza en la Isla y buscar el financiamiento de las obras que todavía es necesario ejecutar" (Memoria 1950-1951).

¿Fueron los rapanui "cómplices" de esta lectura? Sin duda que no, sólo los chilenos vimos en ellos lo que queríamos ver (pobres, kanakas[36]). Pero la caridad llegó, el obispo regresó a Rapa Nui al año siguiente. La *máquina de la caridad* funcionó, en sus manos, a la perfección. El 27 de marzo de 1917, *La Unión* de Valparaíso, informaba de "El nuevo viaje de Monseñor Edwards a la Isla de Pascua" y que "a bordo de la "Baquedano' hay ya depositados más de 200 bultos que contienen medicamentos, útiles de casa, ropas y objetos para el culto, etc.". Años más tarde (1936), la caridad y la circulación de sus bienes quedaron institucionalizados bajo ley de la República, en el *Reglamento de régimen interno de vida y trabajo en la Isla de Pascua de la República de Chile.* Se trata de los artículos 75 a 80; bástenos citar el primero: "Las dávidas y donaciones que se envían desde el Continente para los nativos y leprosos de la Isla, serán recibidas y repartidas a los mismos por una comisión compuesta por el Subdelegado Marítimo, que la presidirá, el Oficial Civil, por el Sacerdote de la Isla, o falta de éste por el Practicante, y por el nativo más caracterizado".

¿Transformó la caridad a los rapanui en pobres, en sujetos dependientes del "otro"? ¿Se ejerció, por esta vía, la dialéctica del "amo y del esclavo"? Sabemos que no, basta observar la lucha, a lo largo de todo el siglo XX, por su autonomía y los logros que han obtenido en esa línea. ¿Por qué no funcionó entonces la máquina? Una vía de respuesta es que los rapanui tematizaron la caridad desde la lógica del don: ellos "dieron" la soberanía a Chile, esperaban entonces un contradon permanente: eran los bienes que venían del continente (y cuya distribución permitía, además, asegurar las "distinciones" existentes). La otra vía, es la capacidad que tuvieron los rapanui de hacer de su "sociedad" una "comunidad", que se autosustentaba, en última instancia, en el modo de producción de auto-explotación. Así, en otro plano, los rapanui pudieron hacer de una "perversión" (valor negativo) una "seducción" (valor positivo).

La seducción monumental: exclusión e inclusión

> "…admiré a los desconocidos artistas que al hacer ese pueblo frío, silencioso e inmóvil, escogieron, como el más preciado material, a lo que un día, animado por el fuego, corrió con estrépito, rojo, ardiente y devastador. […] ¡Oh! Misteriosa y tranquila Rapa Nui; envidio tu corte de impenetrables gigantes de piedra, porque su origen nadie penetrará jamás"[37].

[36] Según Lenz la voz kanaka es una "denominación despreciativa para los chinos que en los puertos chilenos y también en Santiago a menudo son propietarios de cocinerías, pequeños restaurants, burdeles, 'cafés chinos o asíaticos'. Etimología: esta palabra es la única voz importada de la Oceanía, pues *kanaka* significa 'hombre' en la lengua polinesia de Hawai y es el nombre con que se designa los habitantes. En las islas Sandwich hay muchos chinos, por esto tal vez los marineros chilenos que con frecuencia llegan hasta ese archipiélago extendieron la dominación de los isleños primitivos a los trabajadores chinos de los puertos" (1905-1910:171).

[37] Pedro Prado, op. cit., p. 132.

Cuando la *Compañía Explotadora de Isla de Pascua* publicó su folleto (a fines de 1916), para defenderse de las graves denuncias de Monseñor Edwards, utilizó como uno de sus argumentos un conjunto de 27 fotografías. En ninguna de esas fotos aparecen los monumentos (*moai, ahu*), sí en cambio los animales importados, los cercos de piedra, los corrales con cientos de corderos, vacunos y caballares y las dependencias y habitaciones de la *Compañía*. Con ello exigía que su legitimidad, en la explotación, fuera medida por la esfera técnica productiva. En cambio, Edwards, en sus dos conferencias de denuncia, utilizó justamente fotografías de lo *monumental*. Conocemos algunas de ellas por el reportaje que hizo la revista gráfica *Zig-Zag*, como también las publicadas por *La Unión* de Valparaíso en noviembre de 1916. En su texto de 1918, que reúne parte de sus conferencias sobre Pascua, señala:

> "Hubo en una época remota en la Isla de Pascua una población numerosa y de alto grado de cultura.
>
> Para afirmarlo basta contemplar los restos que, desafiando al tiempo y a la codiciosa barbarie de los hombres, aún quedan de las obras que llevaron a cabo los primeros pobladores.
>
> En las orillas del mar y en las laderas de los volcanes se contemplan hasta hoy los restos de construcciones gigantescas. Los dilatados malecones, los cimientos de los palacios, tal vez de antiguos templos, que eran juntamente enormes cementerios, son mudos testigos de remotas grandezas.
>
> ¿Qué pueblo, qué raza realizó estas obras?"[38].

Este contraste frente al monumento, en la "literatura chilena", se mantiene hasta los primeros años de la década de 1930; desde esa fecha la fascinación monumental y su seducción como misterio a descifrar se hará cada vez más dominante (la mayoría de los informes de la Marina que conocemos, desde 1888 a 1930 —P. Toro, A. Wilson, L. Gómez, J.T. Merino, E. Von Schroeders— no otorgan ningún valor a los monumentos[39]). Así con el *Reglamento*, de noviembre de 1936, es nada menos que el Estado el que deberá "velar" por su "cuidado" y "conservación": Art.72: "La autoridad velará por la estricta conservación y cuidado de los Monumentos Históricos de la Isla adoptando todas las medidas que estime conveniente a este objeto". Art.73: "La Autoridad no permitirá, por motivo alguno, la salida de la Isla de los Monumentos, salvo que así haya sido autorizado por Decreto el Presidente de la República".

Metraux sitúa el misterio de Pascua: "Desde el día de su descubrimiento por los holandeses, esa tierra minúscula aislada en las 'inmensas soledades marinas' del Pacífico sur, quedó envuelta por un halo de misterio y extrañeza. Sus estatuas gigantescas le han valido una fama que, en dos siglos, no ha bajado en ningún momento". No obstante, para el antropólogo había "un enigma infinitamente más turbador que el peso o la altura de las estatuas gigantes de mueca

[38] Mons. Rafael Edwards Salas, op. cit., pp. 9-10.
[39] La excepción es Luis Gana. 1870.

desdeñosa": se trata de las "tabletas de madera con signos extraños". Una "escritura" única en la polinesia, que nos remite a los "viejos pueblos de Asia" o la "China prehistórica", con lo cual Rapa Nui adquiría una enorme importancia "en la historia de la civilización"[40].

Tanto el texto de Edwards como el de Metraux dan cuenta de una *episteme de la discontinuidad* que nos parece fundamental en el nexo entre monumento y pueblo rapanui. Por un lado, sostienen que esos monumentos o escritura no tienen relación con la población rapanui contemporánea, ergo están "mudos"; y, por otro, que esos monumentos sí "nos hablan" y su mensaje es que sus constructores tenían un "alto grado de cultura", con lo cual quedaba de manifiesto que los contemporáneos no la tenían. Se deduce entonces que los únicos que pueden "hacer hablar" a esos monumentos, descifrar sus contenidos, son los no rapanui (los obispos, los arqueólogos, los antropólogos, los turistas, etc.).

La tesis de la discontinuidad es de larga data en la academia. En 1870 el capitán de corbeta Ignacio L. Gana sostenía: "Estos mohais o ídolos, como los llaman los naturales, no se hallan en ninguna parte de la Polynesia. Es sólo la Isla de Pascua la que ha sido el centro de la civilización troglodita, cuyo origen vive oculto a través de la espesa cortina de los siglos. Ni una tradición, ni una reminiscencia aceptable que alumbre este pasado importante, se puede recoger en el país mismo. *Nadie sabe nada*"[41]. En 1917 el científico sueco Carlos Skottsberg, después de una corta estadía en la Isla sostiene que:

> "Los pascuenses de hoy conservan muy escasa tradición de los tiempos pasados. La raza no es pura, sino que tiene sangre de varias nacionalidades. Las costumbres antiguas han desaparecido por completo. Visten y viven los naturales como gente de la clase más pobre de otros países, pero son más felices, pues no conocen el frío ni el hambre. Todos los años van perdiendo más su originalidad; todavía hay algunos viejos que conocen el idioma antiguo y los nombres de lugares y de su gente y que saben labrar el matute y el jau-jau, lo que no han aprendido los jóvenes"[42].

Benjamín Subercaseaux en 1948, en su obra *Chile o una loca geografía*, era enfático: "los actuales canacas ignoran todo lo que se refiere a su primera historia, y ni siquiera comprenden el significado de las inscripciones y de las estatuas" [43].

Para Metraux, ya en 1860, la Isla de Pascua estaba azotada por una crisis terminal. Así, al momento de la llegada de los misioneros, éstos "solo encontraron una civilización agonizante", a un pueblo "sin pasado y sin futuro, quebrado

[40] Alfred Metraux, *Ethnology of Easter Island*, Bernice P. Bishop Museum (Bulletin 160), Honolulu, 1940. *La Isla de Pascua*, Editorial Laertes, Barcelona, 1995, p. 13 y sgs.

[41] Ignacio L. Gana, op. cit., p. 494.

[42] "Escenas Isleñas. La Isla de Pascua", *El Mercurio* de Valparaíso, 22 de agosto 1917.

[43] Benjamín Subercaseaux, *Chile o una loca geografía*, Ediciones Ercilla, Santiago, 1948, p. 50.

física y moralmente"[44]. En 1934 la situación no había cambiado; la Isla de Pascua era un "cuerpo sin alma". Esta imagen es la culminación de dos párrafos dedicados a una "momia viviente", doña Viriamo, la madre de Juan Tepano, su informante:

> "Alrededor de un fuego que ardía en el suelo, algunas mujeres se afanaban con marmitas, envueltas de una chiquillería legañosa y aullante. Distinguimos, en un rincón oscuro, una vaga forma humana: la de un ser extraño, una especie de monstruo, con mil arrugas, acuclillado sobre la paja; tendía hacia nosotros una mano como una garra. Esa momia viviente era Viriamo, la madre de Juan Tepano, nacida 'en el tiempo de los reyes' y recaída en la infancia. Su hijo nos la presentó como una pieza de museo y nos informó que ya estaba casada en 1864, cuando los misioneros llegaron a la isla. Nos obligó a que admirásemos sus muslos, completamente tatuados, y nos aseguró que, en otros tiempos, solía conversar con los 'diablos'. Por último declaró que le debía lo mejor de sus conocimientos.
>
> Si hubiéramos ido una veintena de años antes, aquella mujer todavía hubiera podido contarnos cómo era la vida cotidiana en las chozas de junco. Nos hubiera descrito las fiestas sobre los *ahu*, los ritos del hombre-pájaro y, quizá, hubiera recordado cantos salmodiados por los sacerdotes. Pero la pobre mujer ya sólo era, como la propia isla de Pascua, un cuerpo sin alma"[45].

Pero, nuevamente nos enfrentamos a una situación compleja en los vínculos de la seducción. Si Rapa Nui es un "cuerpo sin alma", ¿para qué recurrir entonces a los informantes autóctonos? ¿No se supone que también ellos son puro cuerpo, carentes del "saber antiguo"? Sin embargo, en la realidad las cosas no son así: existen los "Juan Tepano", hoy como en el pasado. Ellos son capaces de mostrar sus "momias vivientes" a los investigadores, para que éstos entiendan que son informantes calificados, gracias a que mantienen nexos con aquellas "momias", a las que le "deben lo mejor de sus conocimientos". Este vínculo de los informantes nativos con sus "momias vivientes" tiene también su pasado en Pascua. Para Judah Thompson, en 1886, fue el viejo Ure Vaeíko, que le "tradujo muchas tabletas". En las primeras décadas del siglo XX Juan Tepano fue el más visible de todos. Mrs. Routledge "confiesa que le debe los mejores datos". Para el obispo Edwards fue uno de sus "auxiliares" (junto a Nicolás Pakarati y Juan Araki) y a Metraux le "dictaba las leyendas y las tradiciones asociadas a los diversos sitios que explorábamos". Así Juan Tepano "era la historia viviente, el Baedeker de la isla"[46]. Desde mediados de la década de 1930 será Pedro Atam quien ocupará el lugar de Tepano (por ejemplo, en 1936 se le contratará para "que inventariara y marcara todos los moaids (sic)" para lo cual se le canceló "la cantidad de tres

[44] Alfred Metraux, op. cit., p. 49.
[45] Ibíd., pp. 27-28.
[46] Ibíd., p. 26.

vacunos")[47] y, a mediados de la década de 1950, será el protagonista fundamental de la novela de Thor Heyerdahl *Aku-Aku*. Recordemos que al comienzo de su expedición científica Heyerdahl es enfático en señalar a sus colegas (William Mulloy, Carlyle Smith, Edwin Ferdon, Gonzalo Figueroa) que "no hemos venido aquí para estudiar a los indígenas […] Hemos venido para hacer excavaciones. Si existe una respuesta para el enigma de la Isla de Pascua, tiene que encontrase oculto bajo tierra"[48]. No obstante el hilo central de *Aku-Aku* es la demostración de cómo los enigmas de Pascua no son resueltos por la arqueología sino por el saber "ancestral" de Pedro Atam y *su* comunidad (Pedro era el Alcalde).

¿Es posible un camino diferente de la exclusión-inclusión a la monumentalidad Rapa Nui? Veamos el derrotero de Pablo Neruda en su *Canto General*. Encontramos también en él el tema de la "mudez" y del "silencio":

Tepito-Te-Henúa, ombligo del mar grande,
taller del mar, extinguida diadema.
De tu lava escorial subió la frente
del hombre más arriba del Océano,
los ojos agrietados de la piedra
midieron el ciclónico universo,
y fue central la mano que elevaba
la pura magnitud de tus estatuas.
[…]
Sólo el tiempo que muerde los moais.
Sólo la eternidad de la arenas
conocen las palabras:
la luz sellada, el laberinto muerto,
las llaves de la copa sumergida.[49]

Se trata, sin embargo, de un silencio distinto al que convocan los investigadores (Routledge, Metraux, etc.). Las estatuas ahora "conocen las palabras", y será tarea del poeta hacernos saber que en ellas habla toda la humanidad, estamos todos(as) en ellas:

Nada quieren decir, nada quisieron
sino nacer con todo su volumen de arena,
subsistir destinadas al tiempo silencioso.

Tú me preguntarás si la estatua en que tantas
uñas y manos, brazos oscuros fui gastando,
te reserva una sílaba del cráter, un aroma
antiguo, preservado por un signo de lava?

[47] Archivo Nacional, Ministerio de Marina, Vol. 3675.

[48] Heyerdahl, Thor, *Aku-Aku, el secreto de la Isla de Pascua*, Editorial Juventud, Barcelona, 1968 [1957], p. 36.

[49] Pablo Neruda, op. cit., Vol. 1, pp. 773-774.

No es así, las estatuas son lo que fuimos, somos
nosotros, nuestra frente que miraba las olas,
nuestra materia a veces interrumpida, a veces,
continuada en la piedra semejante a nosotros.[50]

Jaime Concha, un estudioso de Neruda, es enfático en señalar que esta poesía, "nacida en un país subdesarrollado", identificará en la naturaleza "las fuerzas creadoras, el dinamismo para un futuro todavía socialmente invisible. En ella se concentra la posibilidad de la historia. De este modo, lejos de ser claustro de paz, remanso intemporal, la naturaleza poseerá en Neruda un grado notable de eficacia. No es lo idílico lo que predomina en ella: es su energía. No habrá, por lo tanto, discontinuidad entre la naturaleza y la sociedad en esta poesía. La primera será sólo el en sí no desplegado de la otra"[51]. Habría que añadir, entonces, que en rapanui esa "naturaleza" ya tiene un rostro ("la magnitud de tus estatuas") y una forma "monumental", igual pero distinta a Machu Pichu.

¿Pero no es lo mismo lo proclamado por el *Consejo de Ancianos Rapanui* al proponernos que veamos sus monumentos como "una de las nuevas siete maravillas del mundo"? Son maravillas *del* mundo y a la vez de *su* mundo.[52] Es nuevamente el doble juego de los rapanui (inclusión-exclusión), que se expresa también en el manejo que hacen del turismo: se acoge "por un tiempo" (el de la duración de las flores de los collares que los recién llegados reciben en el aeropuerto), indicando ello que se debe marchar para siempre porque otro llegará; pero, esa partida supone no olvidar a los pascuenses (el tiempo duradero de los collares de conchas marinas que marcan la despedida).

En síntesis. Los rapanui, como lo hemos visto en estas páginas, han sido capaces de manejar la seducción gracias a traducirla no sólo a sus códigos culturales sino también políticos (y que hoy se expresa no sólo en la ley indígena, sino también en instituciones como El *Consejo de Ancianos*, *Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua*, en el control de la Municipalidad, en un acuerdo tácito de que el Gobernador debe ser una rapanui, etc.). Tal vez en esa conjunción no conflictiva entre identidad y política autonómica esté su mejor enseñanza, la que se ha sustentado en un dominio demográfico por parte de los rapanui y que hoy ven, con angustia y temor, que comienza a romperse por una presencia cada vez más masiva de "continentales" que no desean abandonar Rapa Nui.

[50] Ibíd., pp. 774-775.

[51] Jaime Concha, "Neruda: naturaleza y poesía", en *Revista Semanal (El Siglo),* de octubre de 1971, p. 16.

[52] En las "movilizaciones" de agosto del 2009 los dirigentes del Parlamento Rapanui (Consejo de Ancianos 2) han sostenido: "La isla no es de la humanidad, es de los rapanui. Ni siquiera de los continentales" (*El Mercurio* 25 de agosto de 2009, p.: A1 y C7).

Bibliografía

Bascopé, Joaquín, "Pasajeros del poder propietario. La Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)", en *Magallania,* Vol. 36 (2), pp. 19-44, 2008.

Bunster, Enrique, *Operación vela. Crónica del décimo crucero del B.E. "Esmeralda"*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1964.

Castro, Nelson, *Rapa Nui. El diablo, Dios y la Profetisa. Evangelización y milenarismo en Rapa Nui, 1864-1914*, Rapa Nui Press, Rapa Nui, 2006.

Charlin, Carlos, "Hombres, ideas y hechos. El enigma del matriarcado en la Isla 'Rapa Nui'", en *Atenea,* Año x, T. xxiv, N°101, Concepción, 1933, pp. 560-567.

Geo-etimología de la Isla de Pascua, Instituto Geográfico Militar, Santiago, 1947.

Compañía Explotadora de la Isla de Pascua, *La Isla de Pascua. Estudio de los Títulos de dominio, de los derechos y de los contratos de Don Enrique Merlet y de la Compañía Explotadora de la Isla de Pascua*, Sociedad Imprenta y Litografía Universo, Valparaíso, 1916.

Concha, Jaime, "Neruda: naturaleza y poesía", en *Revista Semanal (El Siglo),* 31 de octubre de 1971, p.16.

Consejo de Ancianos Rapanui, "El Pueblo Rapanui", Documento de Trabajo N°63, Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2002.

Cristino, Claudio; Recasens, Andrés; Vargas, Patricia; González, Lilian y Edwards, Edmundo, *Isla de Pascua. Procesos, alcances y efectos de la aculturación*, Instituto de Estudios de la Isla de Pascua, Universidad de Chile, 1984.

Estella P. Bienvenido de ofm Cap., *Los misterios de Isla de Pascua*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1920.

——, *Mis viajes a Pascua*, Santiago, Imprenta Cervantes, Santiago, 1921.

Edwards Salas, Mons. Rafael, *La isla de Pascua. Consideraciones expuestas acerca de ella por Mons. R. Edwards Obispo y Vicario Castrense, que la visitó en julio de 1916 y en junio de 1917*, Imprenta San José, 1918.

Drapkin, Israel, "Contribución al estudio antropológico y demográfico de los pascuenses", en *Journal de la Société des Americanistes (Nouvelle Série),* 27, 1935a, pp. 265-302.

Gana, Ignacio L., "Descripción de la Isla de Pascua", en *Revista de Marina*, T.1, N°5, 1885 [1870], pp. 368-384 y 488-500.

García de la Huerta, Marcos, *Reflexiones americanas: ensayos de intra-historia*, lom, Santiago, 1999.

Heyerdahl, Thor, *Aku-Aku, el secreto de la Isla de Pascua*, Editorial Juventud, Barcelona, 1968 [1957].

Hotus, Alberto y otros (Consejo de Ancianos), *Te Mau Hatu o Rapa Nui*, Editorial Emisión, Santiago, 1988. *Los soberanos de Rapa Nui (segunda edición)*, 2007.

Lafertte, Elías, *Vida de un comunista (Páginas autobiográficas)*, Talleres Gráficos Lautaro, Santiago, 1957.

Lenz, Rodolfo, *Diccionario etimológico de las voces derivadas de lenguas indígenas americanas,* Imprenta Cervantes, Santiago, 1905-1910.

Mazière, Francis, *Fantástica Isla de Pascua*, Plaza & Janés, Barcelona, 1976[1965].

McCall, Grant, "Reaction to Disaster: Continuity and Change in Rapanui Social Organisation", Tesis doctoral, Australian Nacional University, 1976.

Rapanui. Tradición y sobrevivencia en la Isla de Pascua, Easter Island Foundation, California, 1998.

Merino, José T., "Viaje de instrucción de guardias marinas y marinería, efectuado por la corbeta 'General Baquedano', al mando del Capitán de Fragata don J.T. Merino en 1917", en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, T.32, 1919[1917], pp. 315-328.

Merino Castro, José T., "La Isla de Pascua. Proyección del Chile oceánico en el Pacífico", en *Revista de la Marina*, Año CIII, Vol. 105, N° 784, 1988, pp. 241-254.

Metraux, Alfred, *Ethnology of Easter Island*, Bernice P. Bishop Museum (Bulletin 160), Honolulu, 1940. *La Isla de Pascua*, Editorial Laertes, Barcelona, 1995.

Neruda, Pablo, *Obras Completas*, Galaxia Gutemberg, Círculo de Lectores, Barcelona (5 Vol.), 2002.

Palacios, Nicolás, *Raza chilena*, Imprenta y Litografía Alemana de Gustavo Shäfer, Valparaíso, 1904.

Prado, Pedro, *La reina de Rapa Nui*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1914.

Ramírez, José Miguel, "Cronología y fuentes de la historia Rapanui, 1722-1966", en *ARCHIVUM, Revista del Archivo Histórico Patrimonial de la I. Municipalidad de Viña del Mar*, Año VI, N°7, 2006, pp. 185-209.

Rapa Nui. El ombligo del mundo, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, 2008.

Routledge, Catherine, *The mystery of Easter Island*, Sifton Praed, London, 1919.

Sahlins, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Skottsberg, Carlos, "Escenas Isleñas. La Isla de Pascua", en *El Mercurio* de Valparaíso, 22 de agosto, 1917.

Subercaseaux, Benjamín, *Chile o una loca geografía*, Ediciones Ercilla, Santiago, 1948.

Tuki Hey, Mario; Atán Hucke, Tera'i; Teao Hey, Raúl; Tepano Hito, Antonio; Zenteno, Makari, "Informe para la Comisión de Verdad y Nuevo Trato", Santiago, 2003.

Thomson, William Judah, "Te Pito Henua o Isla de Pascua", en *Anales de la Universidad de Chile*, 1980 [1886], pp. 31-160.

Vergara, Víctor, *La Isla de Pascua. Dominación y dominio*, Universidad de Chile, Santiago, 1939.

Vicuña Mackenna, Benjamín, "El reparto del Pacífico: la posesión de la Isla de Pascua", en *Revista de Marina*, 1885, T.I: 65-68.

Vicuña Fuentes, Carlos, *En las prisiones políticas de Chile. Cuatro evasiones novelescas*, Cruz del Sur, Santiago, 1946.

EROS, TRABAJO, DOMINIO, JUEGO Y MUERTE
(y su relación con el modo de ser del chileno)*

Cristóbal Holzapfel **

1

Cuando el fenomenólogo Eugen Fink de la Universidad de Friburgo, seguidor de Husserl (de quien fuera su Asistente) y de Heidegger, asiste en 1949 al Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza, su Ponencia se titula "El problema de la experiencia ontológica" y comienza así:

> "La filosofía alemana actual se encuentra en el apremio de un viraje. No quiero decir con esto que se encuentre ante una aporía, ante una perplejidad del espíritu humano, de la cual pueda finalmente surgir la irrupción de nuevos y radicales planteamientos de cuestiones, de una revolución en el modo de pensar. Tampoco nos referimos con ello a la tragedia histórico-espiritual de Europa, a la entonación nihilista del espíritu de la época. La filosofía, precisamente porque comprende un tiempo en su pensar, no es nunca la mera expresión de una época, nunca es un síntoma de una cultura ascendente o decadente. La historicidad de la filosofía tiene un ritmo distinto y más lento que el rápido cambio de las concepciones del mundo, del Estado o de los sistemas económicos que forman el contenido de la llamada 'Historia universal'. El pensar filosófico funda las edades del universo, troquela para siglos las ideas del ser, que sostienen y aclaran el *Dasein* humano".[1]

Es decir, Fink constata ante todo una crisis en la filosofía europea en lo que deja entrever cierta apertura hacia nuevas *experiencias ontológicas*. A su vez, con todo, y pese a las palabras de Fink, tengamos en cuenta que el Congreso de Mendoza tiene lugar sólo a un par de años de ocurrida una de las más grandes tragedias de la historia universal, iniciada y desatada por Europa, y en particular por Alemania, por lo cual es esperable una apertura hacia una renovada experiencia ontológica.

A este Congreso, al que llamó primero la Universidad Nacional de Cuyo, y que luego Perón, al percatarse de la relevancia de él, lo nacionalizó, cerrándolo él mismo el día sábado 9 de abril de 1949, con la asistencia de varios Ministros y de su esposa, María Duarte ("Evita" Perón).

* El presente artículo es parte del proyecto Fondecyt Nº 1090224.

** Universidad de Chile.

[1] *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950, tomo II, pp. 733-747. (Sesiones particulares: I. Metafísica.) http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0733.pdf

Destaquemos, también, que a este Congreso asistió el notable filósofo chileno Clarence Finlayson, muerto trágicamente años más tarde, en 1954; si bien lo hizo en representación de la Casa de Estudios que en esos años lo acogía: la Universidad Central de Venezuela. Junto a él y Fink, asistieron también, entre muchos otros, destacados pensadores (expuestos en orden alfabético): Abbagnano, Aron, Astrada, Berger, Bollnow, Bröcker, Estiú, Gadamer, González Álvarez, Grassi, Landgrebe, Millán Puelles, Miró Quesada, Mondolfo, Löwith, von Rintelen, Szilasi, Vasconcelos, Wagner de Reyna, Zucchi.[2]

Tomemos pues el impulso de Fink hacia la experiencia ontológica y sus posibilidades para centrarnos en el análisis de lo que él mismo considera como fenómenos existenciales fundamentales, a saber: Eros, trabajo, dominio, juego y muerte, en la obra titulada precisamente *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, y apliquémoslos a la posibilidad de una reflexión sobre el modo de ser y de habitar el mundo por parte de nosotros, los chilenos.

Arranquemos de cierta concepción orientadora de la filosofía que nos presenta Fink en la mencionada obra, que proviene de un seminario dictado en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1955:

> "'Filosofía', en el sentido vago y corriente de la palabra, acontece doquiera el hombre cavila sobre sí, doquiera se queda consternado ante la incomprensibilidad de su estar-aquí, doquiera las preguntas por el sentido de la vida emergen desde su corazón acongojado y trémulo. De este modo se le ha cruzado la filosofía casi a cada hombre alguna vez —como un sobresalto que nos estremece de súbito, como una aflicción y melancolía al parecer sin fundamento, como pregunta inquieta, como una sombra oscura sobre nuestro paisaje vital—. Alguna vez toca a cada quien, tiene muchos rostros y máscaras, conocidas e inquietantes, y tiene para cada uno una propia voz, con la cual lo llama".[3]

Esta concepción que podríamos describir como *viva* de la filosofía permite una clara apertura hacia nuevas experiencias ontológico-existenciales, y en particular respecto de nuestro sentir los cinco fenómenos existenciales fundamentales mencionados.

¿Y por qué este nombre: fenómenos existenciales fundamentales? O, más bien: ¿en qué medida este nombre estaría suficientemente acreditado? Pues

[2] http://www.filosofia.org/ave/001/a138.htm

[3] Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins (Fenómenos fundamentales de la existencia humana),* Karl Alber, Friburgo en Brisgovia, 1995, p. 15. En adelante: 'Gph'. *Fenómenos existenciales fundamentales de la existencia humana.* Traducción parcial mía con apoyo de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkemeyer, Carlos Calvo, Gonzalo Parra, Javiera Canales y Lucas Miranda. Esta traducción se encuentra parcialmente en el sitio web www.plataforma.uchile.cl bajo cursos de formación general (link 'FG'). Las páginas de los pasajes citados se atienen a la edición alemana, ya que la traducción al castellano está sólo parcialmente a disposición en el sitio web señalado.

bien, con Fink diríamos que el nombre en cuestión se justifica, precisamente porque todos los fenómenos de nuestra cotidianidad parecen, incuestionablemente, remitirse a estos cinco fenómenos fundamentales. Esto quiere decir que lo que hacemos remite a nuestro ser como amantes, trabajadores, luchadores, jugadores y mortales.

2

A continuación corresponde destacar ciertos parámetros orientadores del análisis fenomenológico de Fink, y que nos ayudarán a desentrañar algunos rasgos del modo de ser del chileno. Ellos son los siguientes:

1. Testimonialidad.
2. Fenomenología dinámica.
3. Analítica co-existencial.
4. Co-originariedad.

1. Podríamos decir que Fink concibe al hombre como *testigo del ser*. Ello hay que entenderlo no en el sentido de que estemos conscientes y, parejamente con ello, de cierto grado de atención en relación a lo que acontece y que nos caracteriza, sino más bien en cuanto que damos testimonio de los fenómenos y del mundo en que habitamos, en la medida en que somos amantes, trabajadores, luchadores, jugadores y mortales.

Por lo tanto (y en relación a la temática que nos proponemos desarrollar), de lo que se trata es, a su vez, de considerar cómo se atestigua el ser, el entorno, el acontecer, en el modo de comportarse el chileno, al estar determinado éste, como todo ser humano, por los fenómenos existenciales fundamentales.

2. Pero, a la vez, sucede que la fenomenología de Fink es particularmente dinámica. Se trata en ella de ir al rescate del fenómeno, que ya se encuentra apresado bajo códigos morales, políticos, jurídicos, religiosos, y, en general, culturales. Qué sea eros, trabajo, dominio, juego y muerte, la costumbre y aquellos códigos ya lo han definido. La muerte, por ejemplo, es concebida sobre todo en función de cierto ritual de despedida del difunto que, por lo general, también está determinado por algún credo religioso. El trabajo ya está concebido dentro del marco de distintas ideologías. El dominio, por ejemplo, a nivel de un Estado en particular, se lo entiende en función de la misión histórica que ese Estado reconoce como propia, pudiendo ello incluir, *verbi gratia*, la expansión del territorio, como lo que caracteriza a la Prusia de Federico el Grande (un ejemplo éste entre innumerables otros). El juego ya está entendido sobre la base de los deportes que se practican, sus reglas, y demás. Eros ya está también concebido en el sentido de maneras de relacionarse una persona con otra, incluyendo ello desde el cortejo erótico hasta el matrimonio:

> "Por cierto, generalmente, estamos insertos en comunidades fijas, institucionalmente conformadas —antes de reflexionar; vivimos en grupos orga-

nizados que en cierto modo, con su maciza doctrina vital, con sus dogmas e ideologías, detienen y aplacan el proceso de autoentendimiento vital, confiriéndole a la socialidad un orden de sentido rígido—. Y, pese a ello, irrumpe siempre de nuevo en el hombre con violencia elemental, la pregunta, el problema, el estupor, y nos expulsa de todos los puertos y seguridades, hacia el mar abierto. Por de pronto, nadie inicia la existencia por primera vez, la costumbre tradicional traza ya las vías y andenes de la interpretación vital. Y, sobre todo, la costumbre no tiene sólo un carácter informativo; no informa solamente *cómo* es la vida en todas sus alturas y profundidades, cómo el hombre es cazado por sus instintos y pasiones, cómo lo mueve el anhelo de lo noble y bello. La costumbre *exige*; tiene muchas figuras para sus exigencias, la suave obligación de las leyes implícitas del decoro y las configuraciones de sentido sancionadas por el derecho humano y divino como propiedad, familia, Estado, etcétera. La costumbre prescribe cómo se *debe* vivir. Ella tiene el carácter de una moral pública" (Gph, pp. 41-42).

La costumbre es de tal gravitación que incluso determina el modo como entendemos la sociedad y el mundo:

"Por de pronto, las interpretaciones existenciales se mueven en el espacio de sentido de las morales dominantes y se desprenden de ellas primero lenta y paulatinamente, se unen con la creciente tendencia histórica de emancipación de los individuos respecto del grupo inicial, de la tribu, del pueblo, de la clase. Pero, en todas las morales, repercuten hondas miradas en los fenómenos fundamentales de la existencia humana. Ciertamente no al modo de cómo permiten o prohíben, sino en relación a las dimensiones existenciales que son interpeladas por permisos y prohibiciones" (Gph, p. 42).

Una alternativa de la fenomenología consistiría en abocarse al modo como se muestran esas costumbres; mas otra es la alternativa de Fink que más bien parte por detectar los fenómenos existenciales fundamentales que las determinan:

"El estudio de la historia de las morales sobre la tierra podría ser un destacado hilo conductor para la exposición de los fenómenos fundamentales esenciales de nuestra existencia. Pero, de modo decisivo, se trataría de que precisamente habría que abstraerse del momento capital de cada moral, de su función permisiva o prohibitiva, de sustraerse de sus valoraciones. En las morales de tipo a menudo contrapuesto, encontramos las perspectivas que, si bien valoran de un modo distinto, se relacionan sin embargo con el mismo fenómeno fundamental. Se trata de un instinto básico del hombre, de sus pasiones de primerísimo orden, de amor y muerte, de guerra y autoafirmación, de dominio y esclavitud, de honor y vergüenza, de derecho y prescripción, de personalidad y colectividad, de orgullo y humillación, de juego y trabajo, etc." (Gph, pp. 42-43).

En la aplicación del parámetro de la fenomenología dinámica al modo de ser del chileno, es en lo que se muestra la algidez de lo que está en juego, puesto que muy particularmente, entre nosotros, se da una cierta propensión a hipercodificar los fenómenos existenciales fundamentales (asunto del que trataremos cuando ingresemos en ellos y en cada uno por separado).

En nuestras reflexiones en torno a nuestro modo de ser se trata especialmente de *salir al encuentro del fenómeno*, y si en ello tenemos en cuenta las ventajas y desventajas de cómo se hace presente cada uno de los consabidos cinco fenómenos fundamentales en nuestra cotidianidad, ello lo realizamos en aras de rescatar al fenómeno en lo que estimamos lo más esencial de él. Este modo de entender y aplicar el salir al encuentro del fenómeno permite a la vez vislumbrar cuáles serían varios de los más relevantes desafíos que tenemos como nación.

3. En cuanto al parámetro de la Analítica co-existencial, probablemente, después de Jaspers, Fink es el primero en advertir el problema de una insuficiente constitución ontológica del otro en Heidegger. Después vendrán las críticas de Adorno, Lévinas y Ricoeur al respecto. Pues bien, Fink, al emprender su análisis fenomenológico de cada uno de los fenómenos existenciales fundamentales muestra cómo en ellos el otro ser humano es consustancial. Así, por ejemplo, en el caso de la muerte, en Heidegger el análisis se centraría exclusivamente en la muerte propia (*Eigentod*) y no en la muerte ajena (*Fremdtod*) y puede suceder que la segunda en muchos casos *nos iría* más que la propia. Tengamos en cuenta en ello lo que sucede en particular con los hijos, cuando alguno de ellos *ha partido* en la flor de la edad. Ello revela además que se atiende también a traslapes entre los fenómenos existenciales fundamentales: en lo que recién vimos, el vínculo erótico (en el más amplio sentido) que nos une con el difunto.

En relación a nuestro modo de ser, la pregunta que queda abierta es si en nuestro ser amantes, trabajadores, luchadores, jugadores y mortales, afirmamos suficientemente al otro, al congénere, al compatriota, al forastero. Podríamos decir que, siguiendo el impulso de la fenomenología dinámica, reclamada por el fenómeno mismo, se de cuenta de él a través de una analítica co-existencial. La pregunta para nosotros es entonces si estos fenómenos existenciales fundamentales, tal como los asumimos y vivimos, suponen o no esa co-existencialidad.

4. En cuanto a la co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*), el abordar la obra *Fenómenos fundamentales de la existencia humana* supone entrar en una suerte de "juego de espejos", dado que Fink considera que los cinco fenómenos existenciales fundamentales son co-originarios, de igual originariedad. Fink es tributario en ello del *Ser y tiempo* de Heidegger, obra en la que los existenciales (las determinaciones ontológicas del *Dasein*) serían co-originarias. De este modo, en Heidegger apertura, proyección, arrojamiento, temporalidad, historicidad, resolución, todo estos existenciales estarían en un mismo nivel de originariedad. Con Fink cabe decir que somos tan originariamente amantes, trabajadores, luchadores, jugadores como mortales.

De fondo, con la co-originariedad ya en Heidegger se juega algo decisivo y que trasciende a las concepciones del ser humano (y, junto con ello, a la an-

tropología filosófica), a saber, se enfrenta el prurito, la obsesión de la razón de presuponer que todo fenómeno estaría suscitado por un fundamento o principio único.

Pues bien, en relación a nuestro modo de ser, la pregunta abierta es si damos testimonio de los fenómenos existenciales fundamentales en términos de la mencionada co-originariedad, o por el contrario, tendemos a estar bajo la sobre-determinación de alguno de ellos en particular. Y si es así: ¿no será éste el trabajo?

3

Eros y su doble fundamento

Fink está claramente inscrito en la larga tradición de la filosofía de Eros, que se inicia con *El Banquete* platónico. Su concepción de Eros destaca por su originalidad y radicalidad. En ella despunta la remisión al mito del andrógino, y ello, ante todo, porque los seres humanos somos esencialmente fragmentos. Pero acontece que no asumimos nuestro ser simplemente en términos de esa fragmentación, ya que como fragmentos uno reclama al otro, se duele por la carencia, por la ausencia del otro. Por lo general, tendemos a asumir nuestro ser como una separación aparentemente autosuficiente entre las polaridades sexuales de ser machos o hembras, hombres o mujeres. En ello se hace patente a la vez un olvido de nuestro ser originario, lo que podríamos describir como *alienación ontológica*. Porque, en primer lugar, corresponde decir que simplemente somos, y somos originariamente en la indiferenciación sexual, igual que los niños:

> "¿Qué caracteres peculiares del ser humano son estos: macho y hembra? ¿Son precisamente improntas de la diferenciación sexual general que domina de punta a cabo el reino animal superior? Naturalmente esto no puede ser negado, pero con ello no se ha entendido todavía nada del poder existencial humano de eros. El hombre no es, en absoluto, primariamente un ente indistinto; una personalidad, un alma, una libertad, una inteligencia. En la medida en que el análisis existencial se orienta preferentemente según el 'ser-sí-mismo', se omite una profunda grieta en los fundamentos de lo humano. 'El' ser humano es siempre, un macho o una hembra. Macho y hembra son persona, alma, libertad e inteligencia —pero el ser macho y ser hembra determina por completo el modo genérico, *cómo* ellos son en cuanto tales—. La existencia humana no es isomorfa en ambos sexos, el sexo del caso no es un carácter externo, dado conjuntamente con una determinada organización corpórea. El ser-macho y ser-hembra son radicalmente distintos, pero referidos el uno al otro, como complementación, modos fundamentales del existir humano. La existencia está en sí misma quebrada en esas dos 'mitades'. El quiebre de lo humano es siempre cubierto de nuevo por eros y siempre repuesto en los niños; siempre se repite el mismo juego de unión y disociación, sin interrupción retorna lo mismo. ¿Mas cómo puede

caracterizarse adecuadamente la diferencia de los sexos humanos? Subsiste el peligro de construir una oposición tipológica, en cierto modo, elevarla a principios abstractos y con ello hacer caso omiso de la realidad concreta del vivir, pletórico de tensiones del eros masculino-femenino" (Gph, p. 330).

Eros se presenta en una doble vertiente ontológico-existencial: en lo que atañe a la constitución identitaria del individuo y en lo que atañe a la constitución de la comunidad. Respecto de la primera —nuestra constitución identitaria—, lo que hay que tener presente, como ya adelantábamos, es asumir nuestro ser fragmentario y necesitado de otro que lo complete.

Respecto de la segunda vertiente —la relativa a la constitución de la comunidad—, Fink plantea que la constitución originaria de los pueblos nativos, de la tribu, está impulsada por lazos eróticos de la sangre, el suelo, la raza, la costumbre. La constitución de la sociedad sobre la base del contrato social, en contraste con ello, no sólo es muy posterior, sino artificial.

Así también, y atendiendo a nuestro modo de ser, nos encontramos aquí con una doble problemática: por un lado, individualmente estamos muy apegados a nuestro ser hombres o mujeres (y aunque se trate de ser masculinos o femeninos, que es algo más amplio aún). Nos caracteriza pues una alienación ontológica en este sentido.

Respecto de lo segundo, lo que nos caracteriza en esta perspectiva es que somos una sociedad escindida entre comunidad unida por lazos eróticos (en el amplio sentido de la palabra) y la sociedad fundada sobre la base de una estructura jurídico-constitucional (lo que tiene que ver con el contrato social).

Ambas vertientes, en la medida en que caracterizan a una nación, es natural que tengan que entrar en conflicto. Y esta tensión permanente, que se traduce en conflicto, perfila nuestro modo de ser y de instalarnos en el mundo.

Trabajo fitúrgico y demiúrgico

En el caso del fenómeno del trabajo se muestra en forma patente cómo la tarea de la filosofía es ir al rescate del fenómeno. Sobre todo el trabajo se encuentra siempre desde ya enmarcado en ciertas interpretaciones convencionales que provienen de la ideología, de políticas públicas, de los grupos dominantes, de la legislación laboral, y demás. Sin duda todas estas miradas son muy enriquecedoras y necesarias de atender, mas cada una de ellas en particular suele estar atravesada por intereses y expectativas particulares, y entonces el fenómeno del trabajo es visto a través de esa malla. Y, si bien es cierto que en ello se juegan cuestiones de enorme relevancia, como el número de horas de trabajo, las condiciones sanitarias y seguridad del lugar de trabajo, el nivel de ingresos, el sueldo mínimo, derechos de salud, de vivienda, y otros, qué días correspondería que fueran declarados feriados, etc., sin embargo esas sucesivas miradas suelen quedar atrapadas precisamente en todas estas cuestiones "urgentes", pasando por alto lo esencial. Por otra parte, la reflexión filosófica acerca del trabajo trae consigo a su vez que el trabajador, el funcionario, el ejecutivo, el empleado, el

jefe se detenga a pensar sobre lo que hace y ello considerando que por lo general cada cual, justamente por estar en cierto modo subsumido en su quehacer, está por ello mismo a la vez extraviado en ello. Una cosa, un asunto por despachar lo lleva a otro, y así sin tregua.

Fink plantea que el lujo es determinante para el trabajo y tiene tal grado de incidencia que acaba por convertirse en una "segunda naturaleza" del hombre.

Con todo lo cuestionable que pueda parecer el lujo, sobre todo en un mundo de tanta carestía en el que sucede incluso que algunos sectores de la población mundial padecen de desabastecimiento de agua, sin embargo es el lujo y lo superfluo lo que produce un salto cualitativo en el trabajo y en definitiva en el ser humano[4]. Ello es así porque desde el momento en que los logros del trabajo humano se traducen en ir más allá de la mera satisfacción de necesidades naturales y elementales, surgen nuevas posibilidades del confort, se incrementan las comunicaciones, los viajes de ultramar, marítimos o aéreos, o incluso espaciales a futuro, la comunicación a través de teléfonos móviles, etc. En todo ello se potencia a su vez la invención y la fantasía creando nuevas necesidades… necesidades que, por lo mismo, antes no eran tales. Pero, si bien cabe destacar estos logros, ocurre que el trabajo siempre se engarza con el dominio y es inseparable de él; es más, el trabajo está casi sin excepción al servicio del dominio social, económico, jurídico y político que lo encauza en la dirección que le interesa al grupo de poder dominante.

Si en una sociedad como la nuestra el trabajo da un salto cualitativo con el lujo, de todos modos, él sigue marcando una división, al dejar a una parte de la sociedad con escasas posibilidades de acceso a esos lujos. Por otra parte, si el impacto del trabajo en la sociedad de por sí es cuestionable, lo cierto es que por el lado de la naturaleza y del medio ambiente la cosa es mucho peor, ya que los nuevos y nuevos lujos que ejercen atracción sobre la sociedad van significando un deterioro del entorno, del suelo, de la flora y fauna cada vez mayor.

Estas disquisiciones sobre el trabajo y su relación con el dominio nos permiten darnos cuenta de la importancia y necesidad de atender a la reflexión filosófica sobre estos temas. Como en general es constatable aquí una falta, ello trae consecuencias negativas para consideraciones meramente sociológicas, psicológicas o políticas del trabajo que se mueven de este modo en un nivel superficial. Fink:

> "En el trabajo humano se expresa la sumisión de un ente libre bajo necesidades naturales, bajo menesterosidades, pero también la fuerza titánica de ir mucho más allá de las meras necesidades, de construir un descomunal mundo de logros como documentación de la libertad humana finita. Si acaso estamos condenados a comer nuestro pan con el sudor de la frente, de preparar el barbecho que tiene más cardos y espinas que espigas, así

[4] Encontramos un planteamiento similar en Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Alianza, Madrid, 2002.

> consiste nuestro orgullo no solamente en producir lo necesario para la vida, sino también lo superfluo. Esta dinámica yace implícitamente en el trabajo humano; él conduce a lo titánico-desmedido, él produce nuevas necesidades más allá de las necesidades naturales elementales: necesidades de lujo, que pronto se convierten en una 'segunda naturaleza' del hombre" (Gph, p. 217).

A su vez, Fink distingue entre dos modos de trabajar. Esta distinción se basa en términos griegos y es entre un trabajo *demiúrgico*, que violentamente impone una forma al objeto de trabajo, y un trabajo *fitúrgico*, de acuerdo al cual, como el agricultor (*fiturgos*), más bien colaboramos con la naturaleza para que la planta crezca de la mejor manera. La segunda modalidad laboral ciertamente es más amigable con el medio-ambiente, si bien hace rato ya que la agricultura se convirtió en agro-industria. Mas igual, es conveniente tener presente para la agricultura que el agricultor debería asumir el rol de un colaborador de la naturaleza, de alguien que trabaja junto con ella. Fink al referirse al primero, al trabajo fitúrgico, dice:

> "Él no está ahora meramente como el técnico demiúrgico referido a una materia natural configurable a la que se le imprime una 'forma' por poder de la soberanía humana; él se sabe referido a una naturaleza viva, viviente, aconteciente, se sabe dependiente de su favor o de su rechazo. El trabajo propio lo entiende el hombre como co-ayuda pequeña, modesta, donde empero todo lo decisivo depende de la propia naturaleza, del curso del tiempo atmosférico, del cambio de las estaciones, de los diluvios cósmicos. Todo radica aquí en el recto cambio del sol y la lluvia —débil y pequeña es la contribución humana, y pese a ello ella no es superficial; ella prepara la posibilidad de que la naturaleza, dispensando bendición, pueda recompensar el esfuerzo humano—. El trabajo del agricultor tiene su grandeza en que es una obra humana pequeña aunque también fatigosa, puesta en el actuar de tremendas potencias naturales —ella es realizable sólo sobre la base de una profunda confianza en que la madre naturaleza, que regala sin esfuerzo el pan a los pájaros del cielo y el crecimiento a los lirios del campo, también a su retoño más amenazado, al hombre, no lo olvida, aunque él se esfuerce con todas sus fuerzas finitas, aunque se maltrate y se desgaste trabajando—. A pesar de todo el duro esfuerzo, el trabajo del agricultor, que se sabe humildemente dependiente del favor o disfavor de la naturaleza, está más cercano a la bendición de la tierra y está más íntimamente ligado con las fuerzas creatrices cósmicas, que lo que alguna vez el violento trabajo demiúrgico pudiera estarlo" (Gph, pp. 257-258).

He aquí para nosotros uno de los más grandes desafíos respecto de nuestro país con sus bellísimos paisajes de los más variados climas del planeta: que el trabajo pudiera volver a ser fitúrgico y no sólo demiúrgico.

Por otra parte, especialmente en el nuevo Chile, en los últimos decenios de nuestro país, el trabajo, entre los fenómenos existenciales fundamentales, se presenta claramente sobre-dimensionado. Visiblemente somos ciudadanos que se "atrabajan", que se desgañitan trabajando, hasta tal punto que el trabajo llega a adoptar incluso cierto carácter de respuesta por el sentido de la existencia, y ciertamente este fenómeno existencial fundamental no es merecedor de tan alta jerarquía[5]. Entre los cinco fenómenos fundamentales, que consideramos, el único que puede gozar de esa jerarquía ontológico-existencial sería Eros.

Sin embargo, con lo que estamos ahora planteando hay que ser precavido, ya que la co-originariedad entre los fenómenos fundamentales quedaría amenazada.

El dominio superpuesto al trabajo

Ya decíamos que el trabajo está íntimamente asociado al dominio, a condiciones sociales, económicas, jurídicas y políticas de dominación. Por de pronto, Fink destaca que la división del trabajo se asienta en formas de dominio. En antiguos tiempos, la subsunción del trabajo bajo categorías de dominio, es tan fuerte que trae consigo, incluso, que la sociedad se divida entre quienes trabajan y quienes no, es decir, lo que atañe a las sociedades esclavistas. Para que una clase pueda disfrutar del ocio, y que naturalmente puede ser un ocio creativo, que permite el desarrollo de la cultura y sus distintos ámbitos, sucede que otra clase trabaja, permitiendo aquello. Fink:

> "El trabajo se disgrega en dos extremos; la producción pierde la relación con el producto; la unidad creatriz, que hasta ahora comprendía y englobaba la humanización de las cosas y la cosificación del hombre, se quiebra. El hombre se descompone al mismo tiempo en dos figuras impotentes: de un lado en el 'gozador', que en el goce de la obra laboral ya no goza con la fuerza humana creadora, y cuyo goce, por ello, permanece insípido y vacío; y de otro lado, en el 'esclavo' que ya no siente más en el esfuerzo el viento tormentoso de la libertad. La esencia interna, tensada ambiguamente, del trabajo, está escindida en dos partes equi-valentes y unilaterales. Pero como con ello trabajo y poder se compenetran y convergen, como precisamente en el campo de la división del trabajo se asientan *relaciones de dominio*, persiste un impulso filosófico-político para consideraciones críticas" (Gph, pp. 265-266).

Con el trabajo se dan dos interesantes fenómenos que el filósofo destaca: la antropomorfización de la naturaleza y la pareja cosificación del hombre (pensamiento éste que a su vez remite a Marx). Por una parte, el trabajo supone una transformación de tal amplitud de la naturaleza, que ésta se presenta ahora

[5] Sobre este tema contrastar también: Arendt, Hannah, *Vita activa*, Piper, München, 1999.

bajo la impronta humana, y, por otra parte, el hombre como trabajador, al ser visto predominantemente en términos de esta función que cumple, se cosifica por ello. Mas, este último fenómeno se da a la vez sobre la base de una suerte de "cadena de mando laboral", en que el que está jerárquicamente más abajo suele desconocer para qué o incluso para quién trabaja:

> "El curso de la historia genera una especialización ascendente de los 'oficios', una estructura cada vez más compleja del mundo laboral humano articulado de manera múltiple, una mediación del aparato económico, que no es más 'transparente' al que obra activamente en ello, de tal modo que no puede más tener una visión de conjunto respecto de su posición en el todo, siendo presa del sentimiento fatal de haber perdido la orientación. Él no ve más cómo su propio trabajo le sirve al todo, tiene la sensación de haber sido degradado a una 'cosa', de ser consumido, 'utilizado' en un aparato gigantesco. Sobre todo en el mundo laboral técnico moderno se ha intensificado esta sensación del hombre trabajador hasta el sentimiento punzante de la impotencia y del no-entenderse-más" (Gph, p. 271).

Podríamos decir que a la vez que trabajo y dominio se requieren mutuamente, y no se presentan nunca por separado, también es reconocible una tensión entre ambos. Esta tensión destaca muy especialmente entre nosotros, los chilenos, por cuanto observamos reiteradamente cómo se da una lucha por zafar el trabajo de condiciones de domino imperantes. Esta es una lucha difícil y de posibilidades de éxito muy inciertas, lo cual se debe a que la estructura de dominio tiene además el respaldo de la ley.

Juego y fantasía

Al fenomenólogo Fink se le puede considerar como un filósofo que hace un aporte decisivo respecto del pensamiento filosófico sobre la fantasía. Ante todo lo que destaca es el papel que a la fantasía le cabe en lo que respecta, no sólo a la aprehensión de la realidad, sino prácticamente en todo lo que el hombre hace. Ello es así desde el momento que la fantasía se mueve en la esfera de lo posible, y, precisamente, de lo posible que eventualmente se hará realidad. Y en este punto ella se encuentra con el juego, debido a lo cual Fink nos hace ver a la vez cómo el juego participa en la constitución misma de eso que llamamos "realidad":

> "¿Pero cuál es el fundamento humano de que el hombre sobrepase una y otra vez la *condition humaine*, parezca poder arrojar de sí su finitud, pueda transponerse en posibilidades supra-humanas, soñar con una razón absoluta o un poder absoluto, pueda pensar excluyendo lo real e incluyendo lo irreal, pueda desligarse del peso de nuestra vida: de la carga del trabajo, de la dureza de la lucha, de las sombras de la muerte y del indigente anhelo del amor? Quizás se tenga premura de dar a ello una explicación psicológica

con relación a una capacidad especial del alma, precisamente la facultad de la fantasía" (Gph, p. 355).

La fantasía pues, consustancial al juego y al arte, es la que nos permite desligarnos de la pesada carga de lo meramente empírico y real, es la que nos permite transitar a otros mundos:

"De mil maneras atraviesa la fantasía la realización vital humana, su espíritu se manifiesta en cada proyecto de futuro, en cada ideal y en cada ídolo, empuja las necesidades humanas, más allá de su estado elemental, por la vía del lujo —ella está en obra en cada invento, inflama la guerra y juega en torno a la cintura de Afrodita—. En la fantasía tenemos la posibilidad de desligarnos de la facticidad, del inexorable tener-que-ser-así, si bien no realmente, pero sí de modo "irreal", de olvidarnos momentáneamente de la miseria y escaparnos a más venturosos mundos oníricos. Ella puede llegar a ser el opio del alma. Por otra parte, la fantasía es el acceso señalado a lo posible como tal, es un trato con lo que puede-ser, y tiene un poder de apertura de enorme significación. La fantasía es un bien del hombre al mismo tiempo peligroso y lleno de promesas —sin ella nuestra existencia sería desconsolada y sin creatividad—. Si bien atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, está alojada de modo muy destacado en el *juego* (Gph, pp. 355-356)".

Fink concibe el juego como un "oasis de la felicidad"[6]. Él es el fenómeno existencial fundamental de acuerdo al cual disponemos de tiempo libre. En los otros fenómenos fundamentales no hay más tiempo, como en el caso de la muerte, o estamos atrapados de distinta forma en el tiempo, ya sea en términos de esfuerzo, como en el trabajo, en cuanto vivir el presente nada más con metas al futuro, como en el caso de la lucha o dominio, como bajo la densidad de la pasión, como en el caso de Eros y sus manifestaciones. Ese tiempo libre a la vez implica la posibilidad de ser propiamente en el *ahora*, y en ello estaría la clave de la genuina felicidad. Con los otros fenómenos fundamentales la felicidad se presenta más bien en términos de un incierto futuro ligado a alguna meta:

"Jugar es un hacer impulsivo, espontáneo-fluyente, acción animada. Es, en cierto modo, en sí misma existencia móvil. Pero la movilidad lúdica no coincide con las otras formas de movimiento de la vida humana. El hacer restante tiene, en todo lo que se hace, fundamentalmente una referencia interna a la finalidad última del hombre, la felicidad, la eudaimonia. Se toma la vida como tarea, como quehacer, como proyecto —no tenemos una estancia serena; nos sabemos 'de camino'—. Siempre somos expulsados de cada presente, arrastrados hacia delante por el poder del proyecto vital interno hacia la finalidad existencial de la eudaimonia. Todos nosotros anhelamos ininterrumpidamente la felicidad, pero de ninguna manera concordamos en lo que ella sea propiamente. Somos puestos en vilo no sólo por la inquie-

[6] Fink, *Oasis de la felicidad*, UNAM, México, 1996.

tud del anhelo de felicidad, sino también por la inseguridad de la interpretación de la verdadera felicidad. Buscamos granjearnos la felicidad y la realización vital, conquistarla mediante la lucha y el amor, y somos impulsados una y otra vez más allá de todo lo alcanzado, sacrificando cada buen presente por un incierto futuro 'mejor'. Si bien el juego en tanto jugar es existencia impulsivamente móvil, con todo, está sustraído a todo anhelo inquieto que surge de la impronta de tarea del existir; el juego no tiene finalidades a las que sirva; tiene su finalidad y su sentido en sí mismo. El juego no es por mor de una felicidad futura; ya en sí es 'felicidad', está sustraído a todo futurismo general, es un presente que hace feliz, realización sin finalidad" (Gph, pp. 361-362).

Y continúa Fink:

"El juego no tiene una "finalidad", no sirve para nada. Es inútil e inservible —no está relacionado por anticipado con la finalidad última, con cualquiera finalidad última de la vida humana, propuesta o creída—. El jugador genuino juega sólo para jugar. El juego es para sí y yace en sí mismo; en más de un sentido, es una excepción" (Gph, pp. 362-363).

En lo que concierne a la sin-finalidad del juego Fink está en una misma línea con Johan Huizinga, Roger Caillois y Heidegger (este último destacando el sin-por qué del juego).[7]

¿Qué es lo que fascina del juego? Sin duda que la respuesta a esto la podemos encontrar en rasgos esenciales del juego; por de pronto, su sin-finalidad, su sin-por qué, así como el niño que simplemente juega por jugar, y si nosotros como adultos tendemos a perder este sin-por qué, esta sin-finalidad del juego, es en razón de que nos apartamos de la esencia de lo lúdico, y tendemos a convertir los juegos en otras manifestaciones del mercado. Por de pronto, esto que destacamos nos atañe especialmente a los chilenos: tendemos a justificar siempre e inequívocamente el juego, por de pronto, el que se da en los deportes, en términos de productividad (asemejándose con ello mucho a una empresa).

Lo que también nos fascina del juego ya lo hemos destacado: por una parte, el tiempo libre, y por la otra, el sumergirnos en el ahora. En cuarto lugar, lo que nos fascina del juego —y éste es el punto que más me interesa destacar ahora— es que nos permite otro acceso al mundo, esto es, un acceso a otra dimensión que es de carácter ficticio. También esto lo han destacado distintos filósofos del juego, partiendo por Huizinga con su *Homo ludens*, siguiendo después Caillois, y también Fink[8]. En esto se acusa nuevamente un vínculo con el tiempo; el juego nos lleva a ingresar en un tiempo y espacio distintos; en cuanto al espacio,

[7] Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento,* trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal-Guitard, Barcelona, 1991, Conferencia / Ed. al.: *Der Satz vom Grund,* Neske, Pfullingen, 1971.

[8] Johan Huizinga, *Homo ludens*, trad. de Eugenio Imaz, Emecé, Buenos Aires, 1968. / Roger Caillois, *Los juegos y los hombres*, trad. de Jorge Ferreiro, FCE, México, 1967.

porque jugamos en un tablero, pista, cancha, mesa, cuadrilátero, u otro, y en cuanto al tiempo, porque naturalmente el juego comienza en algún momento y termina en otro, es decir, nos insertamos con ello en un tiempo separado, un tiempo creado, ficticio, específicamente lúdico. Y en ello se manifiesta también el íntimo vínculo entre juego y arte. Ambos comparten la ficción, la posibilidad de ingreso a otra dimensión del mundo y de los fenómenos. Fink:

> "La pequeña niña que juega con su muñeca, se muestra segura y sabedora en pasadizos entre 'mundos', va sin esfuerzo del mundo real al imaginario y viceversa, puede incluso estar ahí, al mismo tiempo, en ambos. Ella no es víctima de una confusión, tampoco de un autoengaño, ella sabe al mismo tiempo de la muñeca como juguete y del rol lúdico de la muñeca y de sí misma. El mundo del juego no está nunca ni en ninguna parte, y tiene en el espacio real un espacio lúdico y en el tiempo real un tiempo lúdico. Las medidas de estos espacios y tiempos dobles no necesitan cubrirse, una hora de 'juego' puede abarcar una vida. El mundo del juego tiene su propio presente inmanente. El yo-jugador y el yo-mundo-lúdico tienen que ser diferenciados a pesar de ser la misma persona. Esta mismidad es el presupuesto para la diferencia de la persona real y su 'rol'. Una cierta analogía entre imagen y juego nos puede aclarar aquello. Cuando contemplamos un cuadro objetual, que representa cualesquiera cosas, podemos pues distinguir del modo más corriente: la cosa-cuadro, que cuelga de la pared, que consiste de tela, colores, marco, y el paisaje representado" (Gph, pp. 366-367).

La mencionada ficción propia del juego se vierte en particular sobre el juguete, más precisamente sobre su condición ontológica, que tiene que ver con el como-si: el oso peluche es como-si fuera oso; y este carácter del como-si, que ya Huizinga y después Caillois también pensaran como propio del juego, se refiere también al actor o al mimo. Por último, está claro, también, que el mencionado como-si determina esencialmente la obra de arte, y ello se debe a que está íntimamente ligado con la ficción, la fantasía, la metáfora, la alegoría. El cuadro "La balsa de la Medusa" de Géricault se entiende como-si fuera el hecho histórico del naufragio de la Medusa.

Como vemos, en el análisis de Fink sobre el juego se conjugan a la vez la fantasía, la ficción y el como-si. Si procuramos aplicar esto a nuestro modo de ser, cabe destacar que el juego es vivido en general como si se tratara de la vida misma, debido a lo cual lo lúdico no es propiamente asumido en su esencia, que implica entrar en otra dimensión. Es decir, hace falta asumir la distancia respecto de la vida y la realidad que es propia del juego. En rigor, toda competencia agonal que hay en una empresa se traspasa al juego prácticamente en la misma forma. No sólo tiende a perderse con ello el sin-por qué, como el carácter de ficción del juego, sino también su intrínseca libertad.

Muerte y *memento mori*

Por de pronto, respecto de la muerte, ante todo se podría cuestionar su supuesta condición de "fenómeno", ya que se podría sostener lo contrario: que la muerte se sustrae a ser algo de carácter fenoménico. En ello se puede traer a colación la sentencia de Epicuro: *Cuando somos, la muerte no es, y cuando la muerte es, nosotros no somos*. Mas, lo que viene a ser de carácter fenoménico es el *memento mori*, la preparación a la muerte, cómo se hace presente la muerte de este modo en nuestra cotidianidad.

Como fenómeno existencial fundamental, la muerte es el fenómeno que, como ningún otro, nos pone de cara a la pregunta por el sentido y, al mismo tiempo, de cara a la posibilidad del sin-sentido. Que muramos y cómo morimos, esto probablemente lo tenemos relativamente claro. Al fin y al cabo, es un fenómeno significativamente biológico, si bien siempre nos despierta mucha inquietud el momento de la muerte —sobre todo cuando es a deshora— y, entonces, tendemos a asociarla con un supuesto destino de aquél que, de modo inesperado, le ha tocado morir. Pero, sobre todo, genera cierta inquietud: si acaso habrá algo más allá de la muerte. Las religiones, y probablemente no hay excepciones relevantes en esto, nos aseguran, a través de sus distintos credos y doctrinas, que la muerte es nada más que un paso a otra vida. Por lo general, para el creyente, el feligrés de tal o cual religión, esto se presenta como una certeza incuestionable, y así lo suele él predicar o comunicárselo a quienes le rodean. Reconozcamos, por lo mismo, que se puede morir en el saber, en la certeza en otra vida, en la vida eterna, en la resurrección o la reencarnación (dependiendo ello, naturalmente, de qué religión se trate).

Pero también, lo que suele primar, y sobre todo en nuestro tiempo, es un saber contrario respecto de la muerte, vale decir, un saber que nos asegura que únicamente vale su explicación médico-clínico-biológica, y que cualquier otro discurso será muy loable en función del rito, del funeral, de la despedida, pero que en rigor —se nos asegura dentro de este discurso de carácter científico— no hay nada más.

En ello, y tomando la antorcha que nos pasa Fink, para seguir avanzando, hacemos nuestra la fenomenología dinámica, intentando ponerla en práctica a nuestro modo. Ello se expresa en la siguiente inquietud: ¿cómo salir al encuentro del fenómeno de la muerte (y entiéndase siempre, en el sentido del *memento mori*) enfrentando la mencionada dicotomía —el dilema— en que nos encontramos actualmente?

Como podemos observar, se trata, a la vez, de cómo un saber compite con otro saber, el saber de las religiones con el saber científico.

Y, cabría agregar, en ambos casos se practican formas de *memento mori* (el adagio de la antigüedad que significa "recuerda que has de morir"), a saber, de preparación a la muerte. En el caso del saber y la certeza de otra vida, salta a la vista que enfáticamente toda religión da expresión al *memento mori* por medio de su doctrina y enseñanzas.

En el segundo caso, en lo relativo al supuesto saber y certeza de que no hay nada más allá, el *memento mori* se expresa en términos inmanentistas como preocupación por la descendencia, por la continuación de la propia obra, y otros.

Pero, en todo ello, e intentando a la vez liberarnos de las amarras de aquella camisa de fuerza entre saberes contrapuestos, pienso que lo que hay que hacer valer es el no-saber. La muerte como ligada a un no-saber y al reconocimiento de su enigma inconmensurable. Si siempre se ha procurado justificar, definir la posibilidad de una "muerte propia", una "muerte genuina", también en esta última posibilidad se busca naturalmente lo mismo. Por otra parte, esta última posibilidad, que podemos describir como "muerte en el enigma" supone su propio *memento mori* y que se da de un lado como preocupación por la descendencia, por las nuevas generaciones, por el entorno y el futuro del planeta, como también como esperanza, al menos esperanza, aunque sea una remota esperanza, de que pudiera haber algo más.

En Fink destaca la muerte ante todo por su íntima relación con la filosofía. La muerte corresponde verla como algo que trasciende el terreno puramente humano; ya desde los fragmentos de Anaximandro está el reconocimiento de que todo lo que llega a ser, deja de ser. La muerte tiene que ver con la transitoriedad de todo, con el ser en tanto devenir.

Por otra parte, el análisis de Fink apunta al otro, no únicamente en lo que se refiere a la muerte ajena, sino también porque involucra la posibilidad de matar. Vista la muerte en esta perspectiva, el matar es un fenómeno de la mayor relevancia en lo que atañe a la historia de la humanidad. A partir de él se explica la violencia y la guerra. En el morir también estamos, como dice nuestro pensador, ya no a merced de la naturaleza o del posible Dios, sino del otro, de su arbitrio. Entendido así, tal vez no hay una experiencia más terrorífica que esa. Y, sin embargo, significativamente la historia de la humanidad se ha ido haciendo a partir de ello.

Por último, Fink plantea también que la muerte está ligada a lo que llamamos tradición y cultura, por cuanto la historia se hace decididamente a partir de quienes han muerto. Es más, nuestras construcciones humanas, y no sólo nuestros museos y bibliotecas, sino también nuestras ciudades, están edificadas sobre los difuntos. La tierra que pisamos todos los días es tierra de nuestros antepasados, de muertos que depende de nosotros mantener vivos en la memoria, en la celebración, forjando de este modo la tradición.

Diría que, probablemente, en este último rasgo de la muerte, se presenta nuestro mayor desafío, en cuanto poder poner en práctica un *memento mori* que involucre, no únicamente al ser querido que despedimos, sino a nuestra tierra cimentada por los antepasados que ya partieron.

LAPIDARIUM PARA UN BICENTENARIO

Thomas Harris E.[*]

> "*Lapidarium* es un lugar (plazoleta de una ciudad, atrio en un castillo, patio en un museo) donde se depositan piedras encontradas, restos de estatuas y fragmentos de edificaciones —aquí un trozo de lo que había sido un torso o una mano, ahí un fragmento de cornisa o de columna—, en una palabra, cosas que forman parte de un todo inexistente (ya, todavía, nunca) y con las que no se sabe qué hacer."
>
> Ryszard Kapuscinski: *Lapidarium.*

Me cuelgo de este texto del genial periodista, ensayista, pensador de la otredad, lo exógeno y lo contingente de la Historia, Ryszard Kapuscinski, para dar con una certeza, que, ahora, generales después de la batalla, no es una obviedad, sino un "impensable": el tan esperado, preparado, politizado, aprovechado, exacerbado, comprometido y bullado Bicentenario de la Independencia de Chile —es decir, la mayoría de edad identitaria y, más aún, próspera— de nuestro país, que no puede, ahora, leerse ni concebirse como una "celebración" —tal los 200 años de la Patria—, sino como un Desastre. Es decir, el discurso tanto histórico, sociológico, antropológico, literario, e, incluso, sicológico —y por qué no psiquiátrico— del políticamente esperado y hasta ansiado Bicentenario, en tanto discurso y acontecer —deseo y praxis—; aunque, creo, más deseo que praxis, más constructo "deseante" que práctica conmemoratoria y constructiva o, mejor, dirigida, no cabe en un posible retórico de continuidad textual, sino en un *lapidarium*, es decir, en una suma (jamás *summa*) de fragmentos que ya ni siquiera nos identifica, sino más bien nos sume en la dispersión y el desconcierto: tal el Bicentenario de 2010.

La fiesta esperada —con bombos y platillos, o, si continuaba la lógica cultural de la Concertación, con chinchineros, gigantas francesas, bullicio callejero y algarabía de mucho gasto y mal gusto— tornóse desastre. Febrero, 27, 3:34 de la madrugada, en una franja de aproximadamente 600 kilómetros, entre la Quinta y la Novena Regiones, se quebró la tierra, las placas tectónicas se reacomodaron, el mar se salió de su sitio, todo fue confusión, terror, destrucción, muerte, estragos y desconcierto. La razón de la Independencia histórica mutó, en tres minutos, en esa otra lógica que tanto ha costado aceptar a la Historia: lo Sublime: el *ordo* iluminista del progreso, en la fatal, pero siempre expectante desazón de lo Sublime romántico: del siglo XVIII al XIX, de las luces a las som-

* Poeta. Secretario de Redacción de Revista *Mapocho.*

bras, de la opción por el día a la opción por la noche, sin previo aviso, y, lo que es más grave, sin previa consideración ni presunción: de la fiesta —en su sentido pagano y cívico— al desmoronamiento que, espero, no se entienda en su *ordo* sagrado y omnívoro. Las Comisiones dieron al suelo, las razones a la calamidad, las proyecciones a lo inesperado.

Los casi diez años en los que la Concertación gobernante gastó una suma impensable de dinero, para celebrar tanto un ideario independentista, identitario, progresista y, sí, efectivamente sólo por el deseo de que así fuese, triunfalista, en tres minutos en los cuales la negada tres veces Naturaleza, dijo lo contrario, fuera de las urnas, los proyectos, las convicciones y las conveniencias. "Ahora que ya nada es naturaleza, todo puede ser Naturaleza", escribió Pierre Klossowsky, por allá por la década de los sesenta; pero la Naturaleza, agotada y agobiada, recusó aquel *dictum:* el temido "Accidente" pensado por Octavio Paz, en plena Guerra Fría, mutó, o, más bien, trocose en un acontecimiento telúrico de 8,8 grados Richter, inesperado, pero dable, insospechado, pero inesperadamente consabido: el Bicentenario (fue) es un panorama de guerra "natural", un espectáculo del caos, un metarrelato mítico de Gea enfurecida. Los himnos triunfantes que esperaban entonar los partícipes de la Concertación democrática se desmoronaron en un "Himno entre ruinas", siguiendo la concepción del canto en la poesía, después de la caída de las Utopías, según Octavio Paz: el himno, ya, ahora, después, no puede ser sino *himnos entre ruinas.*

La efeméride esperada —cíclica, mítica y circular— se trueca en experiencia vívida: la fecha por conmemorar, vira, tuerce su designio, en un "estar" inesperado y "fatal", por inesperado en tanto "posible" e "impensado": lo que se preveía por inscribir, se vuelca en ese inesperado, inextricable y factual "acontecido": "Yo estaba allí. El imperfecto gramatical señala el tiempo, mientras el adverbio señala el espacio. El aquí y el ahí del espacio vivido de la percepción y de la acción y el antes del tiempo vivido de la memoria se hallan enmarcados juntos en un sistema de lugares y de fechas del que se elimina la referencia al aquí y al ahora absoluto de la experiencia viva". (Paul Ricoeur: *La memoria, la historia, el olvido.)* Tal nuestra Historia, más bien olvido que memoria.

La energía geológicamente liberada, se expande, se impregna en los estratos heterogéneos del *locus* y penetra la dúctil morfología orgánica, expandiéndose por los organismos biológicos, atenuando las defensas de los mismos, anímicamente (el *animus*) y, como cada réplica telúrica, se desplaza, placa a placa, hasta llegar al cerebro, o, tal vez, más precisamente, a la mente de cada sujeto que somos, el *self*: los organismos decaen, permutan en la falacia de la esperanza o en la decadencia del espíritu; finalmente, en lo que los sicólogos llaman "depresión": nos ralentizamos, tanto vital como intelectualmente, tanto erótica como metafísicamente: y todo esto es mensurable, históricamente o imaginariamente. Y, por lo tanto, esta "realidad" se confronta y afecta la imaginación, el imaginario todo: ¿200 años?: ¿Qué significa o cuál es el significante de una

presunta "celebración" ante esta magnitud de lo "vivido", mejor dicho, de lo "padecido", del relato positivista versus el relato literario —¿connotativo?—, del relato supuestamente objetivo al relato axialmente acaecido de cada individuo en cada *ethos* de la experiencia: ¿qué diferencia los significantes, digamos, de un Heródoto a los de un Proust? —o de un Pedro de Valdivia a los de un José Donoso, para ponernos en el caso Chile.

Caímos —como el Lucifer de Milton— de lo imaginario a la imagen: somos imagen, inmediatez, mediáticos: así seremos permutados y recordados en este Bicentenario: casi dos meses de transmisión televisiva, desde el 27 de febrero, a la hora señalada, hasta… hoy. Hubo, como siempre, en el lenguaje periodístico, más anómalo, pero para el medio, más natural, imágenes que no se borrarán de las retinas: en nuestra devastada "Zona Cero" —al borde del Bío-Bío, en la ciudad de Concepción— tanto el lumpen como los burgueses, en sus automóviles "todo-terreno", saqueando, robando, destruyendo, birlando, ya sea las multitiendas como la propiedad privada: —pero sobre todo a las primeras— TV plasma y también otros enseres, pero parece que los TV plasma fueron —son— el arquetipo del pillaje-deseo: esa será —debería ser— la imagen —imaginería— de nuestro Bicentenario: no las teleseries de Manuel Rodríguez —"Guerrillero del Amor"— o Martín Rivas —"El aventurero"— transmitidas por sendos canales de TV abierta: más "Condes Vrolock", el más ridículo de los vampiros terratenientes de la zona central de Chile, pero con todas nuestras angustias y ancestralidades: incesto, endogamia, antropofagia, abuso de poder, pactos rotos, división del pueblo, patriarcado y matriarcado —como excepción y, tal vez por lo mismo, más terrible y cruel, o tal vez porque hay mayoría de mujeres guionistas, y las reivindicaciones son, hoy por hoy, a 200 años, crueldad y vampirismo… tipo Quintrala con colmillos, y ávida de carne humana, y muchos etcéteras, que transgreden el género, pero que no viene aquí al caso—, y, por qué no, tal vez más pertinente al estado de cosas, que los anteriormente citados presuntos héroes bicentenarios: y ambos —héroes y monstruos— responden a una imaginería gótica-romántica de segunda mano: tal el Bicentenario según los canales de la TV chilena "abierta". Todas en usufructo de la derecha recién gobernante, pero con directores, guionistas y actores, más bien del otro lado de la trama política.

Nuestro imaginario permútase, truécase —sin moneda de cambio— en imagen: y, paradójicamente, estas nos exhiben, nos desnudan, en nuestro peor gesto: el vandalismo, el saqueo, la conmoción o sinrazón colectiva… "ni en Haití"… como si por "naturaleza", debiésemos ser "mejores", ética, moral, ciudadanamente, que los haitianos.

Es parte de la naturaleza humana anhelar el oro. El oro desde un punto de vista simbólico, como también desde un punto de vista económico. Los conquistadores españoles vinieron a América con la utopía del oro. Es decir, el "Descubrimiento" fue la búsqueda febril del oro. Uno de los más grandes mitos

que se instauraron en la época del Descubrimiento fue el del "Dorado", una ciudad hecha completamente de oro —genialmente ironizada en el Siglo de las Luces por Voltaire, en *Cándido o del optimismo* y con sendas versiones nacionales: *La ciudad de los Césare*s de Manuel Rojas y la inesperada y genial *Pacha Pulai*, de Hugo Silva, que lleva al perdido teniente Bello a la áurea utopía—. Ahora en la post-modernidad, esa parte de la "naturaleza humana" que desea poseer el oro, apoteósicamente, se ha visto exacerbada, acá en Chile, desde la época de la dictadura de Pinochet, a través de una economía neo-liberal implacable, economía que se ha mantenido —y perfeccionado— durante los cuatro mandatos de la Concertación (Demócrata Cristiana y Socialista) y sus Haciendas. Se ha vivido alimentando el deseo, aun cuando hay un gran sector de la población que no puede acceder a esos bienes que saquearon cuando vino el terremoto —los plasmas, los refrigeradores, y otros enseres anhelados—. No hay justificación para el pillaje y el saqueo, claro, pero tampoco se puede estigmatizar a la ciudadanía, o parte de ella —entreverados en lumpen y burguesía— que se dio a robar sólo 24 horas después del terremoto. Y cosas que no servían para comer; llevamos todos estos años aciagos, desde la dictadura pinochetista hasta el Gobierno "izquierdista" de Michelle Bachelet —y no veo indumentaria ideológica para un viraje radical con la ahora derecha triunfante y gobernante— incrementando y azuzando el deseo de consumo —el mito Tantálico— más que la solidaridad, más que el afecto, más que otros valores —la impecable y necesaria empatía— que se han obnubilado completamente. Y esto no es "culpa" de esos sectores ciudadanos tachados de vándalos por la TVN de Chile, sino de los gobernantes en particular, que profitaron, hasta el ascua, del sistema heredado de la hegemonía militar-derechista y totalitaria.

Colón buscaba algo más que el oro; pero la herencia imaginaria fue áurea: los españoles que lo acompañaron en la empresa, sí traían el oro en su imaginario y, sobre todo, en su ideario deseante medieval; el oro "nace", también para Colón: "Y creía el Almirante que estaba muy cerca de la fuente, y que Nuestro Señor le había de mostrar dónde nace el oro" (*Diario*: 17. 12. 1942): como afirma Tzvetan Todorov en *La conquista de América. El problema del otro*, "pues en esa época el oro 'nace'". Ahora, el oro se hace y deshace, depende de la Hacienda y del buen Gobierno de la Hacienda. No es que el oro, en el Chile post-dictadura, deje su valor: lo incrementa: el "buen Gobierno" concertacionista, sea de sesgo cristiano y demócrata o socialista, ansía, como Colón, para *su* buen Gobierno y una buena imagen —no *imago mundi*—, más bien una "efectiva" imagen globalizada, la práctica sistemática de superlativizar esa imagen fundacional de América: el oro, que en nuestra "fértil provincia", es transmutado, casi alquímicamente, en cobre, "el sueldo de Chile". Pero esta es una utopía más que áurea y mediática, cuprífera, y direccionada por los usufructos del "Royalty".

Pero, ¿y el Deseo? La sensualidad y el erotismo presente en todo nuestro imaginario, persiste e insiste, porque en realidad, el deseo, el deseo erótico, la pulsión sexual (por lo menos en los tiempos de la dictadura, en los tiempos

de la represión, o en cualesquiera de los malos tiempos), era (es) una de las pocas insistencias que mantenía el instinto de vida presente y latente —el Eros emergiendo del Thanatos, el erotismo emergiendo de la muerte—, para a través de la corporeidad y la espiritualidad humanas salvarnos de la destrucción y de la ruina y supervivir, y de toda esa oscuridad de aquellas épocas —o esta—, que también puede ser situable en la oscuridad "post-romántica" que estamos viviendo, con todas sus ironías y recusaciones. Es decir, el deseo, tanto el erotismo, también tienen mucho que ver, no solamente con la muerte, sino también con la vida, con el anhelo de abrazar, de estar con alguien —contigo, seas quien seas—, de tener un cuerpo amado y un espíritu dialogante en la penumbra, que realmente es lo único que salva en los tiempos del dolor y de la destrucción, en la esfera irremediable —y propiciatoria de nuestra condición— de lo sublime inesperado, mas presentido, sí, y, por qué no, acondicionado a nuestra inextricable condición (humana).

Chile, ¿fértil provincia? "Cabe evocar aquí lo que decía Mandeville cuando afirmaba que una sociedad funciona a partir de sus vicios, o, por lo menos, a partir de sus desequilibrios. No por sus cualidades positivas, sino por las negativas" (—una suerte de dualidad maniquea—). "Si aceptamos este cinismo, cabe entender que la política sea —también— la inclusión del mal, del desorden, en el orden ideal de las cosas. Así pues, no hay que negarla sino utilizarla, reírse de ella y desbaratarla (Jean Baudrillard: *Contraseñas*). Léase, al respecto, y pensando en nuestra "fértil provincia" en sus ya demasiados utilitarios 200 años, la "Fábula de los Trogloditas", en las *Cartas persas*, de Montesquieu.

Volviendo a Baudrillard y su idea de "Dualidad" del Mundo, y pensando en nuestra propia dualidad, provinciana y aterradora: "¿Nos enfrentamos a un orden o a un desorden del mundo en el que existiría originariamente una coexistencia antagónica de dos principios eternos, el bien y el mal, como afirma el pensamiento maniqueo? Si el mundo creado es la obra del mal, si el mal es su energía, resulta bastante extraño que en él se pueda aparecer el bien, la verdad. Siempre nos hemos preguntado acerca de la perversidad de las cosas, de la naturaleza humana… Pues bien, convendría plantearse la pregunta inversa: ¿cómo es posible que, en un momento determinado, pueda existir el bien, que en algún lugar, en una película del mundo, pueda instituirse el principio del orden, un principio de regulación y de equilibrio que funcione? Ese milagro es ininteligible." Entonces, el "peso de la noche", en Chile, ¿es la ininteligibilidad de la maldición (el no-milagro) de no poder dejar de ser —en todo orden de cosas— maniqueos?

Una posible salida de nuestra fatal aporía; ¿dialéctica o profilaxis?: "La izquierda y la derecha unidas, jamás serán vencidas" (Nicanor Parra: *Artefactos*). Una suerte de futilidad ideológica, una manera de cohabitar sin abismarse en el Absolutismo, en la dramática de Otros y Nos-Otros; dicho en la pragmática del intercambio del habla(r), que nuestras alocuciones, que siempre apelan a

un campo de enfrentamiento a muerte, siendo, en un Mundo (Nuevo Mundo) que comparte una lengua —un código lingüístico—, desconocidos de nosotros mismos, por fronteras (Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa, dixit*), o por castas perennes, por insalvables y convenientes irregularidades redistributivas.

¿Cuál es nuestro posible estético y ético, entonces, a 200 años de identidad supuesta?: "En la teoría estética, lo bello se asociaba al 'orden', el 'sentido' significado y acción significativa'; por otro lado, lo sublime nos enfrenta a lo que escapa y trasciende nuestros intentos de imponer significados y, por lo tanto, en palabras de Schiller, del aterrador espectáculo del cambio que destruye todo y lo crea de nuevo, para volverlo a destruir [...] El espectáculo de una creación y destrucción continuas nos lleva a un terreno que se encuentra más allá de nuestra comprensión cognoscitiva, histórica y política, y que se resiste con éxito a todo nuestro intento de dominarlo de manera intelectual" (F. R. Ankersmit: *Historia y antropología: Ascenso y caída de la metáfora).* Me pregunto: histórica, sociológica y literariamente: la metáfora, es decir, el decir connotativo, la otra cara de la medalla positivista y, supuestamente, racional, ya sea en el orden lingüístico que nos impone la sintaxis y la gramática, en tanto símil de los enunciados de la razón lógica-aristotélica —a fin de cuentas, un "buen decir" que obedece a una sintaxis ya sea deductiva, o inductiva o, incluso, entimemática, siempre y cuando el orden de la frase se corresponda al orden de las proposiciones que, enunciado a enunciado, se equivalen—, finalmente, a estas mismas proposiciones que enuncian los silogismos que, finalmente, nos hacen entrar en una suerte de convenio "razonable"; como que si Sócrates es hombre, y todos los hombres son mortales, colijo que, también, Sócrates es mortal. Bien, más allá, o acá, su Apología, tendrá una razón de Ser moral o ética, según sea el caso, individual o colectiva; pero, ahora, en los tiempos que corren bicentenariamente en Chile: ¿alguien, heroicamente o por el *ethos* que impele, se sacrificará en su nupcial compromiso —matrimonio— con el Deber Ser y su Apología?

En el cambio de mando —de centro izquierda a derechas— en el edificio del Congreso en Valparaíso —una de las ciudades más estragadas de Chile incluso antes del terremoto que tuvo su epicentro en Cobquecura, a menos de 100 kilómetros de Concepción— en el momento en que Michelle Bachelet, por medio de Jorge Pizarro, pasaba la banda presidencial al recientemente investido Presidente de Chile, Sebastián Piñera, tembló, nuevamente, la tierra: la desacreditada ONEMI, emitió una alarma de maremoto —*tsunami* en japonés, dado que para ellos es casi una vivencia cotidiana— pero, a pesar del desasosiego de los mandatarios sudamericanos y, también, el evidente pánico del Príncipe de Asturias; la ceremonia, si bien se aceleró, continuó igualmente, mientras en las calles aledañas, la gente buscaba cobijo en las tierras más altas, en los cerros de la ciudad portuaria. Otra imagen televisiva del ¿absurdo? que quedará en las retinas del bullado y malhadado Bicentenario: ni la "centro izquierda" ni la "derecha" —ahora triunfante tras 20 años en las urnas— hicieron lo que era dable

atinar; perdón: apretar "cachete" hacia los cerros y olvidar el protocolo ante un factual peligro de muerte. ¿Ingleses sudacas? Algo. A Valparaíso llegaron los ingleses, primero, los italianos, poco después, y… ¡Doubois!: El asesinato considerado como las Bellas Artes (Cf. Carlos Droguett: *Todas esas muertes*.)

Dime cómo y por qué escribes, en el año del Señor de 2010, 200 de nuestra "mayoría de edad", entre *Cándido* (el de Voltaire) y Ferdydurke (el de Gombrowitz), y te diré quién eres, si has llegado a la mayoría de edad en la que se piensa *per se*, el famoso *sapere aude* (atrévete a saber) de Kant, pero con todos los "peros" que le planteó Foucault, en su texto del mismo rótulo: "¿Qué es la Ilustración?"; en nuestra "fértil provincia y señalada", ¿quién, quiénes se atreven al Saber? Sin concesiones demagógicas o epistemológicas, más allá de las modas y el *aggiornamento*? Así serás *señalado*. Pero no, necesariamente, *reseñado*.

Y para redondear lo tanteado, vuelvo al epígrafe de Ryszard Kapuscinnski: "¿Quedarán tal vez como testimonio del tiempo pasado, como huella de búsquedas e intentos humanos, como señales? O quizás en este mundo nuestro, tan enorme, tan inmenso y a la vez cada día más caótico y difícil de abarcar, de ordenar, todo tienda hacia un gran *collage*, hacia un conjunto deshilvanado de fragmentos, es decir, precisamente, hacia un *lapidarium*".

El Bicentenario de Chile: un gran *collage*… un devastado *lapidarium*.

HACIA LA CONCIENCIA DE LOS ORÍGENES AMOROSOS DE LA CONVIVENCIA HUMANA EN CHILE EN EL SIGLO XX*

*Maximiliano Salinas Campos***

I. ¿Es posible una visión de la humanidad desprovista de la experiencia amorosa?

> "Suelo pensar, querida, que la inteligencia es un demonio. Mira tú: ni la flor de la europea ni la flor de la rusa hallan una salida a su conflicto, a sus pequeños asuntos que no son (ni) de suelos disputados sino de mera categoría de 'penacho', de pujo por la superioridad. Y tal vez van a matarse un millón de pobres muchachos en la flor de la vida. No, la inteligencia entendida así, seca y calenturienta, no es más que una vieja bruja o un mero disfraz del Demonio. Este señor me ha dado dudas mucho tiempo, pero suelo acabar por creer en su Imperio."
>
> Gabriela Mistral, Carta a Esther de Cáceres, s/f., en Silvia Guerra, Verónica Zondek (editoras), *El ojo atravesado. Correspondencia entre Gabriela Mistral y los escritores uruguayos*, Santiago, LOM, 2005, p. 83.

En septiembre de 1973, dijo el escritor de los bajos fondos chilenos Armando Méndez Carrasco (1915-1984): "La violencia es un desequilibrio mental […]. Si los padres diesen más ternura a sus hijos, el panorama no sería tan desolador […]. La ternura es una enfermedad que nadie desea contraer."[1] Cuatro meses antes del golpe de Estado, expresó Clotario Blest (1899-1990): "El amor es el gran motor del mundo y pienso que si el socialismo no es amor no es socialismo."[2] Hacia el final de la dictadura militar, en 1988, el médico y escritor Osvaldo Quijada (1907-1994), autor de *Historia y sexualidad* (Buenos Aires, 1970) y *Libido y política* (Santiago, 1988) retrató a los chilenos: "La energía libidinosa es la misma pero tiene dos canales. El canal del placer, del erotismo, la sublimación positiva, y el canal de la agresividad […]. En Chile está bloqueado el cauce positivo de la energía libidinosa. Los chilenos están tomando la vía agresiva."[3].

* Este ensayo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt Nº 1085056 *El amor como vida del mundo en la historia de la cultura y la sensibilidad populares en Chile y América del Sur, siglos XIX y XX*, del cual el autor es el investigador responsable.

** Profesor e investigador de la Universidad de Santiago de Chile.

[1] Armando Méndez Carrasco, *Reflexiones de Juan Firula*, Santiago, Simiente, 1973, pp. 27, 49, 92.

[2] *Qué Pasa*, Santiago, 10 de mayo 1973. Esta expresión del dirigente social y místico cristiano recordaba una similar de Mahatma Gandhi: "Sólo los socialistas veraces, noviolentos y de corazón puro podrán establecer una sociedad socialista en la India y en el mundo", Mahatma Gandhi, *Hacia un socialismo no violento*, Buenos Aires, La Pléyade, 1977, p. 29.

[3] Marcela Torrejón, "Erotismo al estilo chileno", *La Época*, Santiago, 26 de junio 1988.

La verdad es que esa vía de la agresividad pura tuvo expresiones recurrentes en el curso del siglo XX. El orden público, la *res publica*, se comprendió demasiadas veces como el ejercicio sin más de la violencia pública, la intolerancia pública, enseñada desde un principio, desde la tierna infancia. Se inició con los castigos físicos en los colegios, particularmente en los de la Iglesia Católica. Cuando ingresó a la Academia Chilena de la Lengua el escritor e historiador Ricardo E. Latcham (1903-1965) recordó sus años escolares en la década de 1910:

> "Cuando estudiaba en el Instituto de Humanidades, que regentaba un prebendado mundano y aristocrático, don Luis Campino, recibí algunas experiencias escolares dignas de narrarse. A los alumnos flojos se les aplicaba el guante, o sea, una forma muy concreta de lo que se encerraba en la sentencia tantas veces recordada: la letra con sangre entra."[4]

Esta tradición de 'efusión de sangre' —la letra con sangre entra, la disciplina con sangre entra, la obediencia con sangre entra— fue practicada por los fundadores del Estado nacional del siglo XIX. Diego Portales, ya en el poder, y como administrador de lo que denominaba 'Chile', confesó a un general Aldunate en 1830 que "era necesario hacer correr alguna sangre chilena"[5].

Un siglo más tarde de estas palabras de Portales, a fines de la década de 1930, los valores de una convivencia social respetuosa y amorosa de las personas humanas todavía fueron sumamente frágiles, como consecuencia, en parte, del carácter autoritario y militarista del Estado chileno. Gabriela Mistral dijo en 1939: "Tanto hemos formado en los niños la veneración del soldado, que ahora creemos que una sargentada es la mejor presidencia para nosotros."[6]

Al defender la pena de muerte, el entonces recién nombrado Presidente de la Corte Suprema de Justicia, Enrique Urrutia Manzano (1900-1991), hacía eco de esta tradición de rigor y castigo públicos en 1972: "[Hay] que ser severo en el verdadero sentido de la palabra. ¿Qué significa severo? Vamos a ver… 'Rigor, riguroso, áspero, grave, serio, mesurado'. Ahí está la cosa. Grave, serio, mesurado. En ese sentido tomo yo la palabra severo."[7]

La violencia de la elite chilena se manifestó —qué duda cabe— con ocasión de los grandes conflictos con los trabajadores a principios del siglo XX. Los luctuosos sucesos de la Escuela Santa María de Iquique en 1907 alarmaron incluso

[4] Ricardo E. Latcham, "Discurso de incorporación a la Academia Chilena", en *Boletín de la Academia Chilena*, Cuaderno 54, 1966, p. 8.

[5] Carta de Diego Portales a Aldunate, 24 de mayo 1830, en Jorge Huneeus Gana, *Portales. Perfil histórico*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1918, p. 31. "El orden no se puede mantener sino derramando alguna sangre", Bernardino Bravo, *Portales. El hombre y su obra. La consolidación del gobierno civil*, Santiago, Jurídica de Chile, 1989, p. 445.

[6] Gabriela Mistral, *Vuestra Gabriela: cartas inéditas de Gabriela Mistral a los Errázuriz Echenique y Tomic Errázuriz*, Santiago, Zig-Zag, 1995, p. 53.

[7] *El Mercurio*, Santiago, 21 de mayo 1972, citado en Guillermo Gálvez, *Los fusilamientos*, Santiago, Quimantú, 1972.

a los círculos dominantes. El periódico *El Ferrocarril* señaló a escasos días de los sombríos sucesos de Iquique:

> "Es una gran desgracia para nuestro país que las cuestiones obreras comiencen por tantos sacrificios de vidas. La sangre humana es una semilla terrible: el lugar donde cae parece quedar maldito, y se diría que del terreno regado por ella nacen frutos que continuamente están incitando a la venganza [...]. En tres años más vamos a llegar al primer centenario de nuestra independencia; es decir que, según los historiadores, tenemos 97 años de vida libre. [...]. ¡Qué triste exordio para los cánticos en loor de nuestro primer centenario! ¡Qué página tan lúgubre para los anales de la familia chilena!"[8]

En el año del Centenario, en 1910, polemizando con el senador liberal Francisco Valdés Vergara (1854-1916), responsable de la construcción de la Escuela Santa María de Iquique, el dirigente de los trabajadores Luis Emilio Recabarren (1876-1924) estimó que el amor sólo podía ser una experiencia real lejos del orden social establecido:

> "Ese amor que se predica no se practica, y no es que no se practique por falta de voluntad o de intención, sino que no se practica porque el régimen en que vivimos no lo permite […] ¿Cómo podrá haber amor verdadero en la acción entre el explotador y el explotado […]? Por mucho empeño que dentro del orden actual se ponga para llevar a la práctica el amor al prójimo, no se conseguirá nada, salvo la hipocresía, la ficción de amor […]. Cuando desaparezca este orden social basado en la injusticia, entonces brillará en el cielo de la humanidad redimida el verdadero amor al prójimo que establecerá la igualdad sincera y natural […]. Se ha constituido en una hipocresía este mandamiento de amar al prójimo […]. Porque se finge amar. Porque se ama de palabras, sin hechos. Porque la caridad, que no extingue el mal social, y que es con lo que se pretende practicar el amor, es una acción establecida para fingir que se ama."[9]

El sentido precioso del socialismo, para Recabarren, era precisamente una vida amorosa. Lo dijo en 1913: "El socialismo quiere que la humanidad sea una colectividad de hombres buenos que vivan como hermanos amantes, donde todos trabajan para aumentar siempre las comodidades y los goces de todos."[10]

En general, la prolongación de un orden social persistentemente injusto desterró la posibilidad de situar la experiencia amorosa como raíz y fundamento de la convivencia humana en Chile en el siglo XX. La cultura oficial o dominante optó por desterrar el lenguaje amoroso como forma de comunicación pública, política. Se prefirió fundar la sociedad desde las nociones más abstractas de

[8] *El Ferrocarril*, Santiago, 26 de diciembre 1907.
[9] Luis Emilio Recabarren, *Obras selectas*, Santiago, Quimantú, 1972, pp. 97-100.
[10] Ibíd., p. 184.

orden, de progreso, de desarrollo, ideas que, en muchos casos, apenas disimularon el protagonismo arrogante y la autoidolatría de las elites de la República.

En la década de 1940 se publicaron dos visiones generales de la historia de Chile que marcaron a fuego la conciencia escolar y dominante de la segunda mitad del siglo XX. Fueron las obras de Francisco Frías Valenzuela (1900-1977), *Historia de Chile* (Santiago, Nascimento, 1947-1949), y de Jaime Eyzaguirre (1908-1968), *Fisonomía histórica de Chile* (México, FCE, 1948). Estos pedagogos de historia forjaron una suerte de ruta de nuestra condición humana que, a fuerza de ser reeditadas una, otra y otra vez, enseñaron y mal enseñaron un emocionar discriminatorio, particularmente ajeno a la convivencia amorosa en Chile.[11]

En estas obras, la historia de Chile —el acontecer de nuestra humanidad— se convirtió en una forma estrecha de disciplinamiento social ejercida por los individuos de la elite sobre las masas "barbarizadas" de indígenas, africanos y mestizos, verdaderas "razas inferiores". El relato histórico pasó a ser un manual instructivo de moral y buenas costumbres agresivas y autoritarias, donde los hechos encaminaban por la senda de una, supuestamente, ejemplar civilización moderna, progresista y blanca de Occidente. Desaparecía así por completo una visión de la historia centrada en la experiencia de una comunidad creada y recreada en el amor como origen de la convivencia humana. De modo particular, los pueblos indígenas, africanos y mestizos fueron denegados de su protagonismo como sujetos históricos y culturales, como portadores vivos y cotidianos de una convivencia amorosa.

Los pueblos indígenas, para estos autores, eran incapaces de poseer historia. Pues en su mente primitiva no podían concebir la noción superior de patria, clave de la historicidad. "Dado el estado de atraso en su evolución social, económica y cultural, no es posible atribuir la homérica resistencia del pueblo mapuche al patriotismo, pues es éste un sentimiento basado en nociones demasiado abstractas para el hombre primitivo."[12] "Pero la idea de patria no podría brotar de la mente primaria de los labradores del valle central, de los guerreros de la Araucanía, de los pehuenches, puelches y poyas […] Si historia es la sucesión consciente y colectiva de los hechos humanos, la de Chile sería inútil arrancarla de una vaga y fragmentaria antecedencia aborigen, carente de movilidad creadora y vacía de sentido y horizontes."[13] En el siglo XVI Alonso de Ercilla les habría concedido inmerecidamente a los pueblos indígenas una condición humana que no tenían. Les atribuyó "condiciones morales e intelectuales incompatibles con el grado cultural en que se encontraban" (Frías: 112). El pueblo indígena fue un enemigo de la civilización. "[El] araucano […], con su hábito de romper la paz, torna precario el desarrollo de la industria incipiente y

[11] Ambos libros se han reeditado hasta no hace mucho: Francisco Frías Valenzuela, *Manual de Historia de Chile: desde la prehistoria hasta 1973*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999; Jaime Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004, 17ª edición.

[12] F. Frías Valenzuela, *Manual de Historia de Chile*, Santiago, 1999, p. 117.

[13] J. Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile*, Santiago, 2004, pp. 13-14.

más difícil aún la expansión de la cultura." (Eyzaguirre: 40). Afortunadamente, en el siglo XIX, se 'pacificó' definitivamente la Araucanía, incorporándola de una vez "al territorio nacional y a la civilización" (Frías: 327).

Los pueblos de África apenas si existieron. Se habló de "la compañía repugnante de los negros esclavos" (Eyzaguirre: 78). Casi con complacida satisfacción se concluyó: "La raza negra dejó escasos vestigios en el pueblo chileno." (Frías: 104). La primera edición de Frías Valenzuela, en 1949, fue aun más decidora: "La raza africana no ha dejado, felizmente, sus huellas en el pueblo chileno"[14].

Los pueblos mestizos, por su parte, tampoco alcanzaron una real condición humana. Eran gentes viciosas, sin destino, sin cultura:

> "Gran parte de esta masa se hallaba en la más completa 'desorientación moral', pues había perdido el admapu de sus antepasados indígenas y no había asimilado aún las normas de la civilización cristiana española. De aquí el vicio de la embriaguez, la criminalidad y otros males, que parecen haberse avivado durante el siglo XVIII…" (Frías: 172).

La República de inicios del siglo XIX pasaría a ser un correctivo moral para estas gentes desorientadas:

> "Finalmente, para corregir hábitos viciosos que deprimían moralmente al pueblo, [Bernardo O´Higgins] dictó, aunque sin gran éxito, diversas ordenanzas contra las riñas de gallos, las corridas de toros, los desórdenes de carnaval, la embriaguez, los juegos de azar en tabernas y ramadas, los ídolos grotescos y los cultos fetichistas, las procesiones nocturnas, etc." (Frías: 235).

Todavía en tiempos de la República parlamentaria, a fines del siglo XIX, la "población campesina" era una sombra irrelevante que languidecía en "una vida tediosa, sin entretenimientos honestos, falta de instrucción y sometida a bajos salarios" (Frías: 402). El mestizaje apenas fue una "masa anónima" (Eyzaguirre: 71), poseedora de un "temperamento serio y apático" (Frías: 410).

Con este espíritu agresivo y moralizante —Frías Valenzuela terminó justificando el golpe de Estado de 1973— acabaron escribiéndose grises panoramas generales del siglo XX. Fue lo que hizo Gonzalo Vial (1930-2009) en su *Historia de Chile en el siglo XX* (Santiago, *Las Últimas Noticias*, 2003). Para este autor, la vida chilena hacia 1900 era completamente inmoral: "Prostitución, alcohol y juego —el país era un solo y dilatado garito, a todo nivel social— fomentaban el crimen…"; y Gabriela Mistral tenía "un carácter difícil… que veía persecuciones personales por todas partes"[15]. Gonzalo Vial fue, en la década de 1940,

[14] Francisco Frías Valenzuela, *Historia de Chile. La República*, Santiago, 1949, p. 237.

[15] Gonzalo Vial, *Historia de Chile en el siglo XX*, Santiago, *Las Últimas Noticias*, 2003, pp. 72, 109.

un apologista de la violencia social. "No nos detengamos ante la violencia…"[16], aconsejaba en 1947, elogiando el fascismo español.

Mientras tanto, la mayoría de los chilenos, escasamente cultivados en una experiencia amorosa verdadera y propia, debieron identificarse con una clase media norteamericanizada —individualista y consumista— que denunció Gabriela Mistral ya en 1926: "Vi una clase media enloquecida de lujo y de ansia de goce, que será la perdición de Chile, un mediopelo que quiere automóvil y té en los restaurantes de lujo…"[17].

II. Las propuestas de una condición humana originariamente amorosa

> "Mejor quiero ser el polvo con que jugáis en los caminos del campo. Oprimidme: he sido vuestra; deshacedme, porque os hice […] O simplemente cantad y corred sobre mí, para besaros las plantas amadas."
>
> Gabriela Mistral, en Fernando Alegría, *Genio y figura de Gabriela Mistral*, Buenos Aires, 1966, p. 93.

En 1957, al despedir los restos de Gabriela Mistral, el escritor y académico de la Universidad de Chile, Luis Oyarzún (1920-1972), indicó que la esencia poética y social de la Premio Nobel chilena había sido la instalación de la experiencia amorosa como fundamento y descubrimiento del mundo:

> "A cierta profundidad de la vida, el corazón humano olvida sus límites y sus resentimientos y tiembla sólo para expresar, en la transparencia del lenguaje, aquello que es tan esencial a la existencia como el aire: el amor descubridor del mundo, el que exalta y consuela, el amor que perdona, el que, transformado en ojos, ve y vuela hasta las últimas distancias… Gabriela Mistral amó hasta el extremo de la pasión a la tierra con todas sus criaturas. Jamás perdió la capacidad de ver y descubrir con tanta vehemencia que los seres se le entregaban, rendían su secreto bajo el magnetismo de esos ojos tranquilos… Sus palabras modificaron nuestro idioma y cambiaron el orden de nuestro corazón."[18]

Cambiar el orden de nuestro corazón. Gabriela Mistral había establecido muy claramente en 1922, en *Desolación*, que la experiencia de Dios como fundamento del mundo, consistía en una vivencia directa del Amor, antes que una

[16] Gonzalo Vial, "Falange española", en *Revista Escolar de los Sagrados Corazones*, 388, 1947, pp. 10-11.

[17] Carta a Pedro Aguirre Cerda, 1926, en Gabriela Mistral, *Escritos políticos*, Santiago, FCE, 1994, p. 96. Acerca de la expansión del consumismo a fines del siglo XX, Tomás Moulian, *El consumo me consume*, Santiago, LOM, 1998. Sobre la norteamericanización social y cultural de Chile en el siglo pasado, Stefan Rinke, *Begegnungen mit dem Yankee. Nordamerikanisierung und soziokultureller Wandel in Chile (1898-1990)*, Köln, Böhlau, 2004.

[18] Luis Oyarzún, "Dos discursos en honor de Gabriela Mistral", en *Temas de la cultura chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 1967, 79, pp. 82-83.

experiencia de justicia: […] *yo, que te he gustado, como un vino, Señor, / mientras los otros siguen llamándote Justicia, / ¡no te llamaré nunca otra cosa que Amor!*[19]

Al ir al encuentro de esa experiencia fundamental de Dios como amor —bajo la metáfora mística de un vino sagrado—, Gabriela Mistral fue relativizando las expresiones políticas y religiosas del siglo XX que no encarnaron ni transmitieron dicho fundamento del mundo.

En primer lugar, la propia expresión del cristianismo de las elites históricas. Le irritó el cristianismo estatal de Estados Unidos, que asociaba el mensaje de Jesús con los orígenes políticos de la poderosa nación anglosajona. Al ver en la catedral de San Juan el Divino, en Nueva York, una lápida de bronce con la declaración de Independencia del país, exclamó en 1931: "La confusión de los órdenes material y místico, el acoplamiento monstruoso de las hablas secretas de la religión con los textos oficiales me irritará durante un año, y día por día y me reventará los ojos sin remedio."[20]

Asimismo, cuestionó el carácter agresivo y paternalista del catolicismo conservador. En carta a Sara Izquierdo Phillips, madre del político católico Julio Philippi Izquierdo (1912-1997), el 14 de noviembre de 1947, le expresó sentidamente: "Los hindúes me enseñaron con más fuerza que nuestro pobre catolicismo criollo español que la sangre daña en gotas, un suelo cualquiera por leguas. Pero su España, querida y venerada mía, se puso hace siglos a matar y morir."[21] Era la crítica al catolicismo hispanista, política y culturalmente vinculado a la dictadura de Franco. Hacia 1940, ya le había dicho a Jaime Eyzaguirre (1908-1968):

> "Lo que a mí me pasma más en Franco es el que su conciencia militar-católica haya aceptado lisa y llanamente tener en el destierro a unos 400.000 españoles… Quitarle a un hombre la tierra de sus pies es algo que cuesta decir: que cuesta precisar… Hay un misterio, que como tal sobrepasa mi entendimiento, en la crueldad española. ¡Ay, esa España de lejía no es maestra para nosotros, no, amigo mío, no!"[22]

Con mayor intimidad le escribió a Radomiro Tomic en 1941: "[Me] pasma ese matrimonio de chilenos de nota conservadora y de aventureros nazistoides."[23]

[19] "Interrogaciones", *Desolación*, 1922. citado en Martin C. Taylor, *Sensibilidad religiosa de Gabriela Mistral*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 105, 217.

[20] Luis Vargas Saavedra, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, Santiago, Andrés Bello, 1978, p. 74.

[21] Martin Taylor, obra citada, p. 171.

[22] Luis Vargas Saavedra, "Cartas de Gabriela Mistral", en *Mapocho*, Nº 23, 1970, p. 21 y sgs. En 1942 Gabriela Mistral le expresó a Victoria Ocampo: "[Me] viene el miedo de que la corriente católica de Jaime [Eyzaguirre] corresponda a una gran línea de católicos nazis…", Gabriela Mistral, Victoria Ocampo, *Esta América nuestra. Correspondencia 1926-1956*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007, p. 135.

[23] Gabriela Mistral, *Vuestra Gabriela*, Santiago, Zig-Zag, 1995, p. 67.

El cristianismo se hacía insignificante como un ejercicio de paternalismo cultural entregado desde Occidente: "Un cristianismo a base de un jarrito chico de cultura cristiana y de caridad es muy inválido para salvar."[24]

Gabriela Mistral no percibió en el catolicismo hispanoamericano una adecuada capacidad de diálogo y, por ende, de sensibilidad amorosa. En 1952, le volvía a decir a Radomiro Tomic: "[El] catolicismo de la América del Sur casi entera está infestado de 'totalitarismo salvador' y de otras necedades trágicas y sucias."[25] En 1953, le confesó al sacerdote jesuita y profesor de literatura Francisco Dussuel (1915-1971): "En países como los nuestros […] la sensibilidad católica es demasiado gruesa y sorda y estropea cualquier discusión."[26] La misma institucionalidad eclesiástica no conseguía expresar el sentido originalmente amoroso del mensaje de Jesús. Al fin de cuentas, "Gabriela rechazaba los edictos egoístas y condescendientes de la Iglesia de Chile, porque ésta no se esforzaba por elevar a sus fieles".[27]

La luminosidad del Evangelio de Dios —el origen de la humanidad amorosa— precisaba expresarse concretamente en la vida popular: indígena, negra y mestiza de América del Sur. Sólo bajo estas condiciones podía imaginarse un nuevo sentido de la historia, no condicionado por las formas y los formatos del poder, ajenos a la experiencia del amor. Gabriela Mistral escribió el 24 de diciembre de 1948:

> "(Un poco más allá de Palestina, vive el romano blanco, y 'sabido', y dueño del mundo. Pero el recién llegado asomaría en la Judea colonial, y mínima, y paupérrima)… El buen lector de Historia —el no torcido— entiende que Esto tenía que llegar. Había habido ya reyes de más, capitanes de sobra, letrados greco-romanos y hasta hechiceros egipcios. Faltaba Uno que reinase sin reino, mandase sin espada y hablase recto, sin vicios ni culebreo de palabras… No es mera estampa de yeso ni tarjeta de Noel lo del niño que duerme en la escarcha y a la ventisca. A lo largo del Pacífico, del Atlántico

[24] Luis Vargas Saavedra, obra citada, p. 29.

[25] Gabriela Mistral, obra citada, 1995, p. 171.

[26] Martin Taylor, obra citada, p. 119. Sobre este autor y Gabriela Mistral véase Francisco Dussuel, "El Cristo de Gabriela Mistral", en *Mensaje*, Nº 11, 1952, pp. 388-392; Francisco Dussuel, "El panteísmo de Gabriela Mistral", en *El Diario Ilustrado*, Santiago, 2 de mayo 1954.

[27] Martin Taylor, obra citada, p. 239. Gabriela Mistral se definió en estos términos religiosos en 1918: "Mientras más leo y más vivo, más ansia de lo divino entra en mí y como la religiosidad tiene diversas formas y modos de cristalización, la mía se me hace cariño a los humildes, amor inmenso al pueblo: democracia pura.", en *Revista Católica*, Nº 394, 5 de enero 1918, p. 77. Y en 1920: "Creo casi con el fervor de los místicos, pero creo en el cristianismo primitivo, no enturbiado por la teología, no grotesco por la liturgia y no materializado y empequeñecido por un culto que ha hecho de él un paganismo sin belleza. En suma, soy cristiana, pero no soy católica…", Volodia Teitelboim, *Gabriela Mistral pública y secreta*, Santiago, BAT, 1991, p. 48.

y del Caribe, yo me he visto entredormir de ese modo al chiquito indio, al mulato, al negro y al mestizo."[28]

Gabriela Mistral desenmascaró los ropajes colonialistas de la experiencia originaria y fundamental del amor. "La poetisa hace gala de su aversión a la escena tradicional de la Natividad, con su María de amor empalagoso y su Niño Jesús estereotipado, nacido de padres blancos y aureolados, en una confortable posada. Los sustituye por padres de piel oscura…".[29]

El origen de la humanidad amorosa había que precisarlo en un punto excéntrico a la instalación histórica y cultural del sujeto moderno y blanco. Anterior al principio del individuo y, a lo mejor, al principio de individuación. Como señalara precisamente: "Yo soy no poco tribal, o si queréis, medioeval, en todo caso amiga de comunidad por serlo de comunión, y siento no sé qué euforia viviendo una hora de lo que llama la Iglesia, 'la comunión de los Santos'." [30]

La experiencia mística y circular de la ronda —amada y cantada por Gabriela Mistral— apunta precisamente a esta tribalidad comunal, donde desaparece el individuo, y, por cierto, el individualismo, la centralidad del yo, en la totalidad de un *mysterium coniunctionis*:

"El elemento unificador es en este caso un acto positivo de amor simbolizado por las manos unidas en espíritu fraternal. Una vez en movimiento, los nombres y las cosas pierden toda importancia: 'Te llamas Rosa y yo Esperanza' […] La individualización, que es fuente del egotismo y obstáculo para ir a Dios, se extingue para dar paso a la desaparición del yo y a la armonía del grupo."[31]

La experiencia amorosa reivindicada por Gabriela Mistral, brotó, naturalmente, de la vida vivida por el alma colectiva del pueblo común en su experiencia cotidiana. Precisamente, la que era ignorada o incomprendida por la agresividad del discurso historiográfico del Estado y de las elites.

"Allegarnos al Dios-Niño sería buscar los pesebres nuestros de Cordillera y selva adentro, por los caminos rurales y las playas no sospechadas, por todas partes de donde se escape un llanto chiquito que es el mismo de aquella Medianoche y se oiga además el rezo de la María indígena o mulata."[32]

[28] Gabriela Mistral, "Recado de Navidad", *Ábside*, XIII, enero-marzo 1949, pp. 5-13.

[29] Martin Taylor, obra citada, p. 240.

[30] Ibíd., pp. 287-288.

[31] Martin Taylor, obra citada, p. 159. Todavía más, ese *mysterium coniunctionis* se enlaza con una dimensión cósmica. La corporalidad humana dialoga amorosamente con el cuerpo del Cosmos, ver Mario Rodríguez, "El lenguaje del cuerpo en la poesía de la Mistral", en *Revista Chilena de Literatura*, Nº 23, 1984, pp. 115-128.

[32] Gabriela Mistral, obra citada, 1949, p. 13.

Advirtiendo la vinculación de Gabriela Mistral con la sensibilidad amorosa popular, señaló el escritor y filósofo Luis Oyarzún:

> "Hay, en efecto, en nuestras gentes auténticas un sentido amoroso del mundo, distinto en su acento del que pudiera hallarse en otras tierras [...]. La gente nuestra no es panteísta casi nunca, pero sí siente una honda ternura por los animales y las plantas familiares, por las aguas del cielo y de la tierra y por todas las materias con que ha vivido y padecido."[33]

Como todos los pueblos de la tierra, los pueblos indígenas y mestizos de Chile practicaron, por supuesto, una excepcional vida amorosa y una honda ternura con el entorno cósmico, que sólo había que reconocer sabiamente. Esta experiencia fue su tesoro natural y cultural. Efectivamente, aparte del disciplinamiento social y del principio de individuación, inculcado desde arriba por las elites regimentadas por Occidente, la sensibilidad amorosa de estos pueblos, recreaba su andar apegado a las experiencias de la cercanía y la proximidad con los demás y con la naturaleza. Esta *synpatheia* provino precisamente de las culturas indígenas, africanas e hispanorientales —más que de godos y caballeros—, que confluyeron en las expresiones artísticas y religiosas del Chile popular.

A lo largo del siglo XX, estas experiencias fueron descubiertas y apreciadas por destacados intelectuales y artistas como Rodolfo Lenz (1863-1938), Antonio Acevedo Hernández (1886-1962), Carlos Isamitt (1887-1974), Diego Muñoz (1903-1990), Pablo Garrido (1905-1982), Juan Uribe Echevarría (1908-1988), Violeta Parra (1917-1967), Pedro Lobos (1919-1968), Gabriela Pizarro (1932-1999), Santos Chávez (1934-2004), Víctor Jara (1935-1973), y Fidel Sepúlveda Llanos (1936-2006). Cada uno de estos conocedores y admiradores entusiastas de la vida común de los habitantes del país proporcionaron fuentes y pistas riquísimas para comprender la humanidad —y la condición amorosa— de los pueblos indígenas y mestizos de Chile. No pocos de ellos se sintieron profundamente identificados con la propuesta y el mensaje cultural de Gabriela Mistral, como Carlos Isamitt, Juan Uribe Echevarría, Violeta Parra, Pedro Lobos, y Fidel Sepúlveda Llanos. [34]

Muchos de estos autores formaron parte de esa sensibilidad popular. Fue el caso del artista plástico Pedro Lobos (1919-1968), hijo de una campesina y ceramista de Aconcagua, quien supo con su arte visual expresar, con imágenes y colorido chispeante, la profunda ternura de la vida popular de Chile. Nicomedes Guzmán se refirió a su obra en 1959:

[33] Luis Oyarzún, "El sentimiento americano en Gabriela Mistral", en *Temas de la cultura chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 1967, p. 52.

[34] Juan Uribe Echevarría, "Gabriela Mistral, aspectos de su vida y de su obra", en *Gabriela Mistral 1889-1957*, Washington, Pan American Union, 1958, pp. 15-30; Fidel Sepúlveda, "Gabriela Mistral: aportes para una estética del folklore", *Taller de Letras*, 1996, pp. 41-50.

> "Pensamos que la ternura, como manifestación del espíritu popular chileno, es un elemento de orden artístico especialmente difícil para su captación. Sin embargo, Pedro Lobos, […] ha incorporado a su obra tantos elementos sentimentales que tienen relación con el sentido emocional de nuestras gentes, que bien puede decirse de él que es el pintor de nuestras costumbres, en un sentido anímico esencial… [Él] ha pintado para sentir que un país existe en función permanente de ternura".[35]

En los registros de las voces populares, realizados por Juan Uribe Echevarría, pudo advertirse la imagen de un mundo fundado en la ternura, en el amor incondicional de un principio divino del mundo, donde no tiene lugar la violencia desatada e ignorante de la fraternidad humana y cósmica. En su estudio sobre la fiesta y la devoción a la Virgen de Andacollo se advierten los sentimientos del pueblo mestizo ante la amenaza de la violencia política y la disgregación social que provinieron sobre todo de los grupos dominantes en 1973:

Gracias, gracias, Madre mía,
que vos me habís alentado,
y a vuestro templo he llegado
a venerarte, hoy en día.

Te ruego Bella Princesa,
roguís a tu hijo Jesús,
que me dé vida y salud,
hace por mí esta fineza…

A todo el Baile, en general,
que aquí te clama y te llora,
como madre protectora
protégelos en lo actual.

También por nuestra Nación
ruégale al Dios soberano,
que nos amemos como hermanos,
que no haya revolución.

Hijos de este suelo hermano,
todos somos chilenos,
nuestros padres nos han dejado,
como herencia, este terreno.[36]

[35] Nicomedes Guzmán, "Acercamiento de Pedro Lobos", *La Tercera*, Santiago, 25 de septiembre 1959.

[36] Versos improvisados de Manuel Pastén, jefe del baile de Turbantes de Santa Lucía de La Serena, en Juan Uribe Echevarría, *La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1974, p. 81.

A inicios de la década de 1970, era notable el clima de violencia desatado por las clases privilegiadas, en relación a los sentimientos del pueblo. Como recordaría Roberto Matta: "A mí me impresionaba mucho la inocencia de la conciencia de clase popular y la criminalidad y la violencia de la conciencia de clase de la otra parte […]. Había en ellos [la burguesía] desprecio y odio y de la otra parte había como una especie de jesuísmo."[37]

La experiencia amorosa del mundo divino fundamentó sobremanera estos comportamientos de la vida y el arte del pueblo de Chile. Como expresó Fidel Sepúlveda:

> "Hay en la Virgen una bondad infinita que se derrama sobre todos, sin distinción: 'Eres madre amorosa / con el malo y con el bueno.' (Daniel Meneses). Esta es una clave importante para una visión teológica que se proyecta en una escatología magníficamente positiva, donde no hay castigo eterno, sino que todos serán perdonados, aun Judas, el traidor, aun el mismo Demonio. Tal desborde de bondad es reconocido, en toda esta poética mariana, como superando todo lo existente."[38]

En los años finales de la dictadura militar de Pinochet la necesidad de recuperación de la convivencia amorosa en Chile pasó a ser un tema de interés público. El horror de la violencia y la violación sistemática de los derechos humanos dio mucho que pensar. La fragmentación social a que condujo la dictadura exigía volver a pensar la realidad completa del ser humano bajo la perspectiva del amor. Humberto Maturana (1928), destacado biólogo y epistemólogo de la Universidad de Chile, en una conferencia pronunciada en Santiago durante 1988 abordó el tema de la experiencia amorosa con una relevancia nunca antes expresada tan rotundamente desde el campo del discurso científico. Lo expuso de esta manera:

> "Para que un modo de vida basado en el estar juntos en interacciones recurrentes en el plano de la sensualidad en que surge el lenguaje se diese, se requería de una emoción fundadora particular sin la cual ese modo de vida en la convivencia no sería posible. Tal emoción es el amor […]. Las interacciones recurrentes en el amor amplían y estabilizan la convivencia, las interacciones recurrentes en la agresión interfieren y rompen la convivencia […]. El amor es la emoción central en la historia evolutiva humana desde su inicio."[39]

[37] Eduardo Carrasco, *Matta conversaciones*, Santiago, Ediciones Chile América CESOC, 1987, p. 217.

[38] Fidel Sepúlveda, "Lira popular, poética de la identidad", en Fidel Sepúlveda (ed.), *Arte, identidad y cultura chilena (1900-1930)*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006, pp. 428-429.

[39] Humberto Maturana, *Emociones y lenguaje en educación y política*, Santiago, Hachette, 1990, pp. 20-23.

La guerra, la dominación y la apropiación —en el pensamiento del académico de la Universidad de Chile— no eran en absoluto las bases de lo humano, sino una consecuencia histórica, social y cultural del patriarcado[40]. Así relativizados y situados históricamente los procesos de la dominación, se hacía posible imaginar una vida humana conectada con el amor como origen de lo social y de la humanidad misma. Sólo desde el amor podía recuperarse el convivir democrático hecho pedazos en Chile.

Estas proposiciones culturales las desarrolló mucho más el autor en sus obras *El sentido de lo humano* (Santiago, Hachette, 1991) y *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano* (Santiago, 1993). Tras obtener el Premio Nacional de Ciencias, en 1994, la influencia de Humberto Maturana se volvió cada vez más valiosa, significativa y apreciada. Su crítica cultural ha permanecido del todo vigente tras la evolución de los Gobiernos posteriores a la dictadura militar, los cuales no profundizaron el carácter amoroso del convivir democrático. Los seres humanos en el país no han llegado a ser, bajo esta perspectiva, propiamente sociales. La comunidad chilena es una comunidad no social, en la medida en que sus espacios de interacción están fundados en otras emociones distintas del amor. [41]

La necesidad del amor y de la convivencia amorosa a fines del siglo XX fue una preocupación central del artista chileno Roberto Matta (1911-2002). En su rico y especial lenguaje, dijo en la década de 1980:

> "Vivimos frecuentando gentes que todavía son vampiros o zancudos, y que todo lo que quieren, es tu sangre. Y todos se visten iguales y se sientan en la misma mesa… Si uno tuviera una especie de anteojos para ver lo vampiresco del hombre, quedaría horrorizado observando cualquier reunión de humanos. Es increíble, pero una gran cantidad de gente no tiene ninguna imagen de humanidad en sus cabezas, ninguna idea del proyecto de ser hombre. Si el amor pudiera detectarse en la sangre, en los exámenes, a ellos les saldría 0,00000001 de amor".[42]

¿Cómo salir de esta vida vampiresca? Se trata de una vuelta al amor como un retorno al paraíso. Como una obra de arte. De acuerdo a Matta:

> "Esta idea de jugar con el cuerpo del otro es lo que hay que descubrir: el amor es para interrumpir las acusaciones, las deudas y todas esas cosas, es para entrar en la inocencia de antes de la hoja de parra. Eso es para mí el

[40] Estas formas propias de una particular historia social de la humanidad ya habían llamado la atención del autor, en Humberto Maturana, Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1973, p. 83.

[41] Humberto Maturana, "Chile está enfermo del alma", *Caras*, 31 de agosto 2001, pp. 126-129; "Humberto Maturana y su análisis del ser chileno: 'Chile está viviendo con mucha agresividad'", *La Nación*, 20 de septiembre 2009.

[42] Eduardo Carrasco, *Autorretrato. Nuevas conversaciones con Matta*, Santiago, LOM, 2002, p. 65.

amor, volver al paraíso. Eso es arte, en el sentido de hacer el amor. Ese es el rol del arte… Ahora, se trata de inventar el des-odio."[43]

Esto puede ocurrir cuando la razón dé paso a la "co-razón", argumentaba Roberto Matta. De este modo era factible diluir el soliloquio y la tiranía de la razón —el prestigio arrogante del poder de la razón o la razón del poder— que en Chile condujo a la desintegración de la convivencia social en el siglo XX. Desde la matanza de la Escuela Santa María de Iquique, en 1907, hasta el bombardeo de La Moneda y los campos de prisioneros y los miles de ejecutados políticos en 1973: "La co-razón es razonar con el corazón del otro […] ¿Qué quiere decir el co-razón? Razonar juntos. Cuando razonas solo, es la razón; cuando tú razonas en común, es el co-razón, es la co-razón."[44] La "co-razón", podríamos decir, desenmascara la autoidolatría de Occidente, que se apoderó de las elites chilenas durante todo el siglo pasado.[45]

Sabemos que Roberto Matta se enamoró de Gabriela Mistral, esa mujer que le llevaba en dos décadas y con quien convivió algún tiempo en Portugal, a mediados de los años treinta. Entonces percibió, maravillosamente, su carácter de inspiradora esencial de la convivialidad amorosa. En las palabras del gran artista chileno:

"Ella era de un enorme espíritu revolucionario, en el sentido más humano del término […]. Ella era una mujer extraordinaria y observándola yo empecé a despertarme; esto es mucho antes de que yo conociera a los surrealistas […]. Era muy buena moza ¿sabes? Tenía unos ojos enormes, unos ojos formidables y hablaba con una gran dulzura […]. Era verdaderamente una revolucionaria: siempre estaba pensando cómo reconstruir, cómo saber vivir juntos, el arte de vivir juntos."[46]

[43] Ibíd., pp. 169, 356.

[44] Ibíd., p. 390.

[45] Esta autoidolatría fue percibida finamente por los pueblos indígenas desde los inicios del siglo XX: "El occidental vive en medio de una especie de nube de autoidolatría donde ocultar su propio rostro. Pero, ¿qué somos para los hombres de otro color? Tengo un amigo indio americano, jefe de su pueblo. En cierta ocasión hablamos en confianza sobre los blancos y él me dijo: 'No entendemos a los blancos. Siempre quieren algo, siempre están inquietos, siempre buscan algo. ¿Qué es lo que buscan? No lo sabemos. No podemos entenderlos. Tienen la nariz tan afilada, los labios tan finos y crueles, esas arrugas en la cara. Creemos que están todos locos'. Mi amigo había reconocido, sin poder ponerle nombre, el ave de rapiña aria y su insaciable rapacidad… Ese es el rostro del europeo más allá de esa nube moral en la que se envuelve." Carl Gustav Jung, *Civilización en transición*, Madrid, Trotta, 2001, p. 85.

[46] Eduardo Carrasco, obra citada, 1987, pp. 74-75.

LA ELITE COMO RESISTENCIA FRENTE AL PODER Y SU ESTIGMATIZACIÓN HISTÓRICA*

*Alfredo Jocelyn-Holt Letelier***

La invitación a hablar sobre "exclusión" (que es como se me explicó el tema de esta mesa redonda) no me extraña, aunque el asunto me siga pareciendo un tanto ajeno. Esta debe ser la enésima invitación en que se me pide que me pronuncie al respecto. Ya una vez antes, incluso, en estas mismas jornadas, la quinta, en 2005 ("Dinámicas de Inclusión / Exclusión"), en que expuse una intervención titulada "Quién sí y quién no en la historia de Chile"; trabajo que presumo no gustó, o, también es posible, simplemente, se olvidó. En dicha ocasión, hacía especial hincapié en la necesidad de leer más historia que andar produciéndola. Se han escrito maravillas de libros de historia, clásicos del género, pero nadie parece muy interesado en leer o releerlos. ¿Quién lee a Heródoto, Tucídides, Plinio, Guicciardini, Gibbon, Burckhardt, Ranke, Michelet, Huizinga, Mommsen o Pirenne? En cambio, de un tiempo a esta parte, se escriben cientos, miles de *papers*, ni siquiera libros, y se arman otros tantos cientos de seminarios, en torno a temas como el que nos convoca: la "exclusión"; supuestos "aportes" de la historiografía contemporánea que, sin embargo, dejan mucho que desear.

En mi caso, y supongo también el de quienes se dedican preferentemente a hacer historia de la elite, el tema de la "exclusión" lo asumo y entiendo como una provocación. Una provocación inadvertida, porque de lo contrario tendría que concluir —me lo perdonarán— que estoy ante unos majaderos. Obviamente, la "exclusión" no es un problema ni para las elites ni para quienes reivindicamos su papel histórico. Suponer, por el contrario, que a personas como yo, nos corresponde hacer una suerte de *mea culpa* retrospectiva es absurdo; no augura nada muy creíble, incluso si se le intentara en aras de cierta "corrección política" que, por cierto, siempre me ha importado un soberano "rábano".

En historia, lo extraño es presumir que no se "excluya". La historia no es el lugar donde uno va a buscar justicia, mundos en que no se discrimina, o donde se brindan tratos equitativos. Más aún, de seguir en esa línea, de seguro que nos enfrentamos a ese otro lío mayúsculo: que quienes han estado tratando de "corregir" la historia pasada (desde 1789 en adelante, para señalar con el dedo una fecha arbitraria cualquiera), han producido tanta o más violencia consiguiente que la que ya existía, sin siquiera lograr alcanzar sus propios meta-estándares

* Ponencia leída en las x Jornadas de Estudiantes de Postgrado en Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y Educación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, el 15 de enero de 2010, en cuya ocasión compartí la mesa de discusión con el destacado historiador argentino Luis Alberto Romero, quien se refirió al tema, pero en lo relativo a su país, desde una perspectiva distinta, reivindicativa del Estado.

** Historiador. Doctor, Oxford University. Profesor de la Universidad de Chile.

de éxito correctivo. Siendo estos últimos, entonces, unos "Catones" medio hipócritas (la izquierda, en este plano, casi siempre), debiera permitírsenos la libertad, al menos, al resto de nosotros, de complejizar el asunto en términos muy distintos a lo que, repito, cierta "corrección política" aconseja, cuando no obliga forzosamente. Quisiera pensar que esto último no sería el caso, esta vez.

Creo en las elites; admiro su capacidad creativa y política histórica. Estoy convencido que son un motor y móvil clave de la historia. Obviamente que, por definición, son excluyentes, en potencia oligárquicas y concentradoras de poderes, muchos de los cuales, sin embargo, me parecen legítimos. Y, es más, me asombro cómo a veces ellas mismas administran dichos poderes para el bien de la cultura y las artes; lo que antiguamente se llamaban "humanidades", vale decir, contribuciones indiscutibles a la humanidad entera. Nada de lo cual me espanta o me hace sentir que tenga que pedir excusas ante nadie por elogiar las elites. Sus logros están ahí y, si no se los aprecia, me distancio de quienes prefieren empobrecer la historia en aras de una supuesta "perfección" inexistente e imposible.

Ahora bien, si por el contrario, el propósito es más sensato y razonable, menos maximalista que la anterior suposición, podría dar a entender que terminamos por admitir (a regañadientes o no) que las elites no son todo lo bueno que yo anteriormente he planteado. Entonces, pongámonos a discutir la letra chica de este asunto, y así ganamos probablemente en comprensión mutua. Derechamente, negociemos la maldad. Por supuesto que no soy ingenuo. Las elites también suelen equivocarse, pierden el sentido original que las llevó a asumir razonablemente dichos poderes, con los cuales después se confunden y abusan. No son sólo lo bueno; también, son lo malo, lo pernicioso, lo innecesariamente "excluyente", además. En consecuencia, la pregunta estrictamente histórica debiera ser: "¿cuándo, cómo y qué tanto?". No es que las elites sean excluyentes *per se*, como regla general. La pregunta de fondo, entonces es: ¿bajo qué condiciones y en qué circunstancias particulares lo llegan a ser?

En nuestro caso chileno, pienso, el asunto está más que claro. Evidentemente, la elite tradicional, criolla, rural-hacendal, jerárquica y señorial (lo que he llamado por ahí los "amos, señores y patricios"); el grupo inicial que se apropia del Valle Central, con todas las características de un núcleo autoritario y férreamente posesivo, es, en un principio, un núcleo de dura, cuando no brutal actuación fáctica. Con todo, este grupo inicial cumple una función fundacional más que ningún otro grupo alternativo. Esta elite, creo, ha logrado algo fundamental para nuestro país: dar origen a la sociedad. Y en este aspecto, Mario Góngora se equivoca. En nuestro caso, no son el Estado ni las ciudades, sino esta elite precisamente, la que convierte una necesidad en holgura y respiro —una holgura relativa, pero holgura igualmente—, en un país, a todas luces en esa época originaria, por lo demás, miserable, lejano y desprotegido. Por eso se ganan el calificativo meritorio de "señores" o líderes de la misma sociedad que ellos fundan. Calificativo, este último, el de "señores", que, más tarde, ya no imponen a rajatabla (su etapa previa), sino más bien adquieren inteligentemente

para sí. Logran que se les atribuya esta distinción, no por el orden establecido metropolitano (los oficiales de la Corona apenas llegaban a las haciendas con sus reales cédulas y decretos), sino por sus dependientes y empleados, con quienes convivían, curiosamente, en relaciones sorprendentemente pacíficas. De ahí que estos "señores", insista, se hayan "ganado" ese rol; no es que lo hayan forzado o conseguido imperativamente sobre unos "don nadie". En el curso de esta conversión no menor, además, limpian su *record* previo, las sacadas de madre —inevitables— anteriores, propias de un proceso arduo y de este tipo. En otras palabras, la elite terrateniente puede que haya comenzado siendo tosca y "huasamaca", pero, con el paso del tiempo, está visto, sofisticó sus fuentes de poder. A su actuar fáctico, sin perjuicio que basado también en lealtades recíprocas, se le terminó legitimando socialmente, y no poco.

Agreguémosle a ello que esta elite se sofistica aún más con el correr del tiempo. Puede ser, amén de *mandante* ("amos") y *señorial* ("señores"), también *mandataria* ("patricia"). Puede abarcar no sólo sus propiedades agrícolas, sino apoderarse, "empoderarse" mejor dicho, de la ciudad y sus poderes legales, citadino-municipales. Esto último, durante la Independencia, reemplazando a las autoridades metropolitanas o de la Corona cuando ésta literalmente colapsa y deja un vacío de poder desestabilizador. Situación que les significó volver a "ganarse" el papel de figura rectora, histórica, proyectándose en, justamente, estos términos durante buena parte del siglo XIX posterior. Conste que, además de "patricia", es una elite de "notables": ilustrada y republicana. Capaz de postularse en términos universales (en sentido kantiano), congruentes más o menos con el pensamiento europeo y americano más avanzado de su época. En efecto, fue esta elite la que hizo un ofrecimiento "inclusivo" constitucional, el primero —concedo que programático y eventual, no instantáneo ni revolucionario—, pero con el cual, hasta hace poco, todavía funcionábamos. Un signo de validez, históricamente hablando, no insignificante. Una oferta de "inclusión", abierta, extendida a una meritocracia potencial, a una selecta gama de posibles individuos virtuosos, aventajados, provenientes de otros grupos sociales que, se suponía y no disparatadamente, pudiesen algún día, enriquecer el ámbito público. Estamos en este momento en uno de los sitiales principales —esta casa de estudios, esta Universidad— desde donde se pretendía concretar, y con razón (la historia avala el propósito), semejante objetivo ambicioso.

Obviamente, este revisionismo con que enfoco a la elite tradicional parte de ciertos presupuestos que complejizan el cuadro estereotípico con que usualmente operamos. El surgimiento de un núcleo rector, que preside el orden social, se debió inicialmente a cierta necesidad ineludible, no a un afán puramente acaparador o mezquino de poder excluyente. Es más, este grupo original (que para efectos analíticos convertimos en una suerte de prototipo ideal o paradigma) no se mantiene estático; evoluciona, contemporiza, se abre a nuevos estímulos y, gracias a esa manera pragmática de operar (también un rasgo que vemos en el curso histórico posterior), le permite seguir presidiendo la pirámide social, a la par que descartando a otros posibles competidores. En efecto, este grupo

dirigente fue abriéndose a nuevos influjos sociales, a inmigrantes comerciales vascos en el siglo XVIII, a extranjeros que llegan durante las guerras de Independencia, y, de nuevo, a comerciantes que entran por Valparaíso a mediados y en la segunda mitad del siglo XIX; proceso de apertura e inclusión que continuará enriqueciéndonos con nuevos influjos de cuadros profesionales de clase media, al alero del aparato estatal en el siglo XX. Otro tanto ocurre en el plano de las ideas, del derecho, de la enseñanza, de las profesiones, y, principalmente, de la política. Tuvimos básicamente una sola elite (además endogámica), a causa de la base estructural tradicional que la sostenía —un agro que proporcionaba continuidad, solidez, algo de riqueza y, eventualmente, votos—, pero ello no le significó petrificarse, ni tener que volverse reaccionaria. Por el contrario, un rasgo propio suyo —insisto— fue ir admitiendo crecientes grados de pluralidad social e ideológica.

La pluralidad del sistema político —característica que singulariza a Chile—, implicó, a la larga, disponer de un amplio espectro de opciones de "derecha", organizado en partidos políticos (conservadores —clericales o no clericales— y liberales); de "centro" (radicales y eventualmente democratacristianos) y de "izquierdas", también plurales (sindicalistas, anarquistas, comunistas y socialistas). Un panorama que, difícilmente, se encuentra en otros países latinoamericanos. Digamos, pues, que en la medida que la elite, en general, auspicia, tolera y fomenta esta diversidad política plural, no corresponde tacharla despectivamente de "excluyente".

Cabría preguntarse si eso mismo se produce cuando, también desde la elite, se propicia un paradigma nacional o nacionalista. Aquí, el asunto —admito— es un poco menos prístino. Si lo nacional lo entendemos como una propuesta estrictamente republicana representativa, lo suficiente como para así aglutinarnos dentro de una sociedad políticamente organizada —es decir, todos somos chilenos independientemente de nuestro origen y estatus social—, es obvio que ese propósito, a lo largo del siglo XIX, fue programático, aunque en la práctica no fuese enteramente efectivo. En carnavales patrios, como las fiestas del "18", el objetivo se logró, pero únicamente en un sentido vicario, extendiéndose durante sólo una semana, o quizás, a lo sumo (seamos generosos con la juerga ritual), un mes al año. Si lo nacional, en cambio, se concibe para efectos de movilización bélica contra peruanos y bolivianos, sin duda que sí: el nacionalismo se ha extendido bastante parejo a todos los grupos sociales, más o menos por igual, tanto a patrones como al pueblo llano. No se me escapa, sin embargo, que el nacionalismo en este sentido atentó contra los mapuches y otros pueblos indígenas, por eso mi reticencia a la hora de comparar esta modalidad, potencialmente nacional "plural", con la programática plural-política. Esta última, efectivamente más plural. Hemos tenido un Gobierno popular —el de la Unidad Popular—, pero no hemos logrado extender nuestro sentido nacional al punto que éste haya dejado de ser un ánimo compartido puramente "huinca".

Mi impresión en todo esto, es que aquí incide otra variable que no he tocado: el Estado. Es el Estado chileno, inicialmente débil, pero luego algo más

fortalecido (específicamente por la guerra del salitre contra Perú y Bolivia), el que promueve este paradigma nacional. Y, de hecho, va a ser, de nuevo, el Estado chileno el que se propondrá invadir, ocupar y poner fin a la autonomía en la Araucanía. El Estado chileno y el Ejército para ser más exactos: una dupla que debiera hacer prender las luces de alerta entre quienes hinchan, sin filtro, por un Estado fuerte.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿es válido diferenciar, o habría que siempre asimilar el Estado con la elite tradicional? Una pregunta, normalmente, obviada en nuestras discusiones. Estado y elite tradicional (en cuanto al siglo XIX, al menos), es un asunto en que la historiografía no se ha puesto siquiera a pensar y revisar seria y razonablemente. Si nos atenemos a criterios algo vulgares, muy generalizados, que tienden a confundir Estado con orden o espacio político (parte de la sociología marxista, también quizás, ya antes, la positivista), la sinonimia suele ser total. A ello habría que agregar la confusión que introduce la historiografía nacionalista conservadora; concretamente, Alberto Edwards y sus seguidores en esto, no siempre conservadores, también liberales, falangistas, democratacristianos, militaristas e, incluso, de izquierdas. Recordemos que fue Edwards quien dictaminó que Portales era el creador de un Estado impersonal, centralizador, autoritario y nacional(ista). Con todo, Edwards, bastante más fino intelectualmente que sus seguidores, hacía el hincapié de rigor en que Portales, en esto, se apartaba de la tradición libertarista, indisciplinada, escéptica de gobiernos fuertes, lo que él llamaba el "frondismo" elitario. En otras palabras, Edwards mismo, parcialmente correcto en su diagnóstico histórico, reparaba en esta distinción, sin perjuicio de que se le interpretó mal, y se siguió confundiendo espacio público y "orden portaliano", error que incluso reiteran historiadores de alto calibre como Mario Góngora y, en nuestros días, Gabriel Salazar. Error, porque el orden al que se refería Portales en su epistolario, era social y, sólo subsidiariamente, político.

Pienso que, por el contrario, incluso Portales mismo era "frondista", *ergo*, liberal, reacio a creer en un Estado-máquina, impersonal, administrativo y dictatorial, aun cuando se sirviera de él. Portales —he argumentado en *El peso de la noche, nuestra frágil fortaleza histórica* (1997)—, se apoderó del Estado para, justamente, operar desde dentro y defenderse de su potencial capacidad rectora, autónoma de inercias sociales atávicas. Él creía básicamente en el orden social tradicional —el "peso de la noche" (la masa sumisa y la ausencia de críticos de ese orden)— sin por ello descartar opciones más políticas, ilustradas y liberales en subsidio de lo anterior si las exigencias del momento lo aconsejaban ("medidas dictadas por la razón o que la experiencia ha demostrado ser útiles", textualmente sus palabras, inmediatamente después de definir el orden tradicional, inerte, y sumiso, en su famosa carta siempre citada a medias), o, incluso, en casos límite —el suyo, por de pronto—, la dictadura. Es decir, esta última, una magistratura, un ejercicio temporalmente limitado, de corta duración, no un nuevo tipo de orden político. En suma, el tan mentado "régimen portaliano" nunca existió; es un constructo ideológico historiográfico, retrospectivo,

fruto del genio interpretativo de Alberto Edwards, y concebido para justificar históricamente la dictadura de Ibáñez. Otro tanto ocurrirá, más tarde, cuando se recurra a la misma fórmula para dar sustento estructural (con bagaje supuestamente inmemorial) a la dictadura militar reciente; esta vez sin ningún "genio" a su favor.

Portales era básicamente un pragmático, como lo venía siendo, desde el siglo XVIII si no antes, la elite tradicional, en sus tratos y enfrentamientos "dentro" y "contra" el Estado, actitud que esa misma elite perpetuará después, incluso durante buena parte del siglo XX. Yo volvería a insistir en la necesidad de que hagamos una distinción en cuanto a las claras preferencias de la elite. Sin duda alguna, ella se mostró, una y otra vez, a favor de una defensa permanente y celosa de sus espacios de autonomía social frente al Estado, llámese imperial, durante los siglos XVII y XVIII; nacional en el siglo XIX; o bien, desarrollista-modernizador, durante buena parte del siglo XX. Una elite, sin embargo, que nunca dejó de creer en el ámbito público tras la Independencia (salvo en el período que abarca desde 1967 a quizá nuestros días), entendido este espacio público como otra cosa, enteramente distinta al del Estado. De ahí sus suspicacias frente a los funcionarios de la Corona; su atrincheramiento, cuando ameritaba, en su "hábitat" natural —las haciendas—, donde el brazo del Estado no los alcanzaba; su tradición participativa municipal; su doble estrategia de rechazo y "cooptación" del reformismo borbónico (paradigma con que consolida su actuar *vis-à-vis* el Estado, hasta convertirlo en modelo útil a su supervivencia con claras proyecciones posteriores); su inmediata captación de lo que significaba el colapso del Estado imperial y cómo había que responder a un escenario tal, a partir de la crisis de 1808-1810; su adscripción a un modelo republicano-liberal, no revolucionario, sospechoso de la democracia y soberanía popular, también a partir de la Independencia; su rechazo a ser tutelados por el Virreinato desde Lima; su preferencia por gobiernos colegiados, pluripersonales; su repudio y golpe de fuerza a la dictadura de O´Higgins; sus coqueteos federalistas en aras de un regionalismo más representativo; su aceptación de una Constitución liberal (1828); su objeción a la forma como se manejó el intervencionismo electoral, el año 1829, que nos condujo a una guerra civil; su doble lectura fina respecto a la Constitución de 1833 (no enteramente presidencialista y autoritaria —a causa de las leyes periódicas—, por eso, aunque reformada, más o menos la misma carta constitucional hasta 1925); su rechazo anti-autoritario a Montt y Varas; su adscripción a un parlamentarismo decidido, anti-presidencialista, posterior a 1860; su consiguiente oposición al presidencialismo dictatorial de Balmaceda; su opción por agudizar aún más el parlamentarismo y los gobiernos débiles posteriores a 1891; su desconfianza para con la demagogia populista de Alessandri en los veinte y, de nuevo, en 1931, que es cuando el "León" va con la izquierda; su también desconfianza de los militares, ya en el siglo XIX, y ciertamente durante buena parte del siglo XX; en consecuencia, también, su desconfianza de la alianza accidentada y nefasta entre los militares y Alessandri. En fin, su reticencia a tener que enfrentar un aparato administrativo, manejado desde

el Ejecutivo; ése es el Estado que ellos quieren mantener a raya y a distancia, a menos, y he aquí el punto importante que añade Portales, que fuese necesario, conveniente, oportuno, seguir con esa recurrente estrategia suspicaz —es decir, pragmáticamente "desde dentro" del Estado contra ese mismo Estado. En ese caso, un Estado que no se auspicia a "rajatablas", sino por el contrario, se entiende, a lo sumo, en términos estrictamente instrumentales u operacionales, al que hay que condicionar, en caso de que se opere "desde dentro".

A lo largo del siglo XX, en los años posteriores a 1925 —admito— el asunto es menos claro, aunque insistiría que más o menos igual de consistente. La elite tradicional, convertida a esas alturas en "derecha" propiamente tal, objeta la dictadura de Ibáñez, y a los militares en general. Es cierto que acepta el Estado desarrollista, pero eso —recordemos— porque no tiene más alternativa, dada la crisis económica de fines de la década de 1920 y a lo largo de la década de 1930, amén de la necesidad de que nos industrializáramos. De nuevo aquí entran a operar las viejas lógicas pragmáticas y cooptativas. La elite de las décadas de 1940 a 1960 promueve, como ha sostenido Sofía Correa Sutil (*Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX,* 2004), un Estado a lo sumo gerencial; además, que exige una participación corporativa-empresarial en el manejo de grandes empresas públicas. Imponen vetos en lo referente al agro y sus modos de propiedad, y, por último, se aprovechan del Estado, vía Corfo, para también fortalecer empresas de gran envergadura de propiedad privada. Agreguémosle a todo esto, la neutralización que hacen los partidos de derecha a los gobiernos radicales —salvo el breve inicio del Frente Popular, éstos, más bien, gobiernos de centro-derecha (con los liberales), o de derecha pura (González Videla)—; la persistente oposición a Ibáñez, al militarismo (ojo que éste fue izquierdista hasta la Guerra Fría), al socialcristianismo populista; y, bueno, para qué decir, su enfrentamiento a posturas socialistas y revolucionarias posteriores (Allende), y también a esas mismas tendencias en estado más larvario bajo Eduardo Frei padre. En suma, una historia, yo pienso, impecable, concordante con su trayectoria anterior, si no abiertamente contraria al Estado, al menos claramente reticente frente a la posibilidad de que se estableciera una estatocracia fuerte; esta última —obvio que sí— una amenaza cada vez más real, ya no sólo hipotética, a lo largo del siglo XX.

La única objeción dura a este recuento abreviado que he intentado, es la dictadura militar y las conciliaciones y los maridajes sospechosos que se han estado produciendo bajo los gobiernos concertacionistas entre la Alianza (la actual derecha) y el oficialismo estatista de centro-izquierda. En efecto, nunca hemos tenido un Estado más poderoso, a veces hasta cuasi totalitario, que bajo la dictadura reciente (la cual anula todos los ámbitos autónomos y establece un Estado además policial). Dictadura que se proyecta, después de 1990, en versión cívico-militar, a través de sus dos grandes legados, el neoliberal y el presidencialismo autoritario constitucional, ambos aún no reformados. A pesar de que la derecha neoliberal en sus proposiciones ideológicas alega en contra del Estado, y auspicia, supuestamente, una economía de mercado sin límites, existe

una serie de aspectos que parecieran desmentir esta preferencia. La derecha apoyó incondicionalmente a la dictadura; aceptó mantener la propiedad social de Codelco; tampoco revirtió la reforma agraria; se cuadró con el rediseño que desde el Estado se hizo a la educación pública; exigió que se avalara a los bancos privados en la crisis de la década de 1980 (el llamado "perdonazo"); se aprovecharon de la privatización de buena parte de los activos del Estado (una liberalización paradójica, puesto que se modela y construye, ingenierilmente, "desde arriba" y "desde el Estado"). Es más, siempre han querido e insistido por ministros de Hacienda poderosos (no hay ningún ministerio más ejecutivo, operacional, y administrativo estatal que Hacienda); han seguido profitando de negocios con el Estado (éste sigue siendo el agente económico más poderoso del país); constantemente aceptan hacerse de puestos claves dentro del Estado; insisten, testarudamente, en el presidencialismo; y, en general, más que por un modelo auténticamente de mercado, auspician un modelo neoliberal, ingeniero-gerencial; de ahí que no objeten, mayormente, las dimensiones oligopólicas de nuestro mercado y economía (es que, atendido nuestro mercado pequeño, dicha opción todavía resulta más lucrativa).

¿Habría que decir, entonces, que la derecha es estatista? No lo fue antes, pero, desde las décadas de 1960 y de 1970, ¿sí lo sería? Pienso que sí, que esta derecha ha devenido en estatista, cada vez que se ha vuelto nacionalista, o, peor, militarista, de ahí también sus adhesiones coyunturales a cierto corporativismo y neofascismo (la defensa del articulado corporativo-funcionalista en la Constitución de 1980, las referencias a la doctrina sobre "seguridad nacional" que siguen intactas, por de pronto). Pero eso —es preciso advertirlo— ya no apunta a comportamientos ni afinidades que calzan con la elite tradicional, ni tampoco con la derecha política tradicional. Cuando ello comienza a ocurrir, y desisten de lo anterior, es que estamos ante claras apostasías, abjuraciones y desnaturalizaciones, si nos atenemos a su largo historial pasado.

Hasta ahora he destacado dos grandes líneas o manifestaciones del actuar histórico de la elite tradicional. Su apuesta a favor de un ámbito público autónomo y político, a la par que dudoso de los gobiernos y un Estado fuertes. Y, segundo, la apuesta que se hace al Estado-nación, del cual se han ido derivando posturas nacionalistas. A primera vista inclusivas, pero miradas más a fondo y con un poco más de rigor, discriminatorias, racistas, y, en versión siglo XX, fascistas. Esto último, el único mentís, a mi juicio (si exceptuamos la desnaturalización de las posturas tradicionales de elite en la década de 1960, durante la dictadura y su posterior proyección en los gobiernos de la Concertación), que podría objetar mi tesis central: que el grupo dirigente tradicional, si se le mira desde una perspectiva histórica, no es políticamente autoritario ni excluyente.

A ello, por último, agregaría una tercera y última modalidad. Sabemos que la elite dirigente tradicional, en su fase más tardía —fines del siglo XIX y principios del XX, aunque también, más anacrónicamente, hacia mediados de este último siglo—, se manifiesta vital, también, en su apuesta por el individualismo. Un individualismo creativo, artístico y cultural, muy notable y crítico, que entra

en conflicto y tensiona ciertas proclividades atávicamente gregarias, autocomplacientes, localistas y tribales que se les exige a sus propios miembros. Me refiero al surgimiento, desde el seno mismo de ese mundo tradicional, de extraordinarias personalidades fuertes, vanguardistas, críticas, contestarías, rebeldes, inconformistas, "díscolas", hasta incluso anti-sistémicas. Joaquín Edwards Bello, Vicente Huidobro, Juan Emar, Roberto Matta, Benjamín Subercaseaux, Hernán Díaz Arrieta ("Alone"), Luis Oyarzún, Tito Heiremans, José Donoso; ya antes, los miembros de la Sociedad de la Igualdad, los hermanos Amunátegui, Vicuña Mackenna, los hermanos Orrego Luco, los hermanos Blest Gana, algunos de los hijos de Andrés Bello, Pedro Balmaceda Toro, Ramón Subercaseaux, unas pocas pero selectas mujeres que se salen de su corsé convencional (Amalia Errázuriz, Iris Echeverría, Rebeca Matte, María Luisa Fernández, la madre de Huidobro). Conste que hay, también, algunas expresiones, no sólo artísticas, sino también políticas, de este comportamiento (Gabriel Valdés Subercaseaux, Carlos Altamirano Orrego, Rafael Agustín Gumucio, el abuelo de "ME-O", el mismo Marco Enríquez en nuestros días, algunos mapus de clase alta, no de la clase media).

Esta modalidad elitaria rebelde (consciente que el mundo tradicional está condenado a desaparecer), se inclina por una actitud estetizante, cosmopolita, antinacionalista, apolítica incluso. Por eso, entre ellos, son los menos quienes siguen adhiriendo a un actuar político militante, si bien, en esos casos incluso su contestación política tiene mucho de estética, no localista, porosamente receptiva de modas rebeldes traídas desde fuera (Cuba, el Mayo francés, la contracultura norteamericana, el Concilio Vaticano II en su período último). Sin embargo, su aporte —no deja de llamarme la atención— supone una actitud expansiva, asombrada frente a un mundo amplio más allá de sus privilegios de clase, salones, casonas, clubes, colegios, campos y fundos familiares cada vez más claustrofóbicos. Este grupo o modalidad se abre a otros mundos, tiende puentes con la clase media profesional e ilustrada, cuando no, algunos de sus exponentes se desclasan derechamente. Yo tampoco veo, pues, en esta tardía y crepuscular variante de protagonismo elitario un ánimo exclusivo y excluyente. Más bien, lo contrario y justo opuesto.

Como se puede apreciar me "resisto" a hablar de *resistencias y poder*, trayendo a colación el caso particular chileno. Me he resistido intencionalmente, también, al no elegir grupos discriminados o excluidos. Por el contrario, vuelvo la atención, de nuevo, sobre la elite, pero desde una perspectiva atípica, revisionista y desmitificadora de los estereotipos y clichés simplistas que normalmente le cuelgan, sin razón, en tanto grupo dirigente tradicional. Es posible y valioso mostrar una elite tradicional, no reaccionaria, no estática, flexible, pragmática, escéptica del poder, libertaria y celosa de sus espacios y márgenes de autonomía, distante del Estado y, hacia el final de su hegemonía política (antes de su desaparición histórica, allá por los tempranos años de la década de 1960), proclive a expresarse artística, cultural y críticamente a través de individuos "díscolos".

Otros, en cambio, harán otras apuestas. Por de pronto, Luis Alberto Romero quien, en su sugerente análisis, cifra esperanzas en que, desde el Estado, se puedan revertir procesos disociativos. Aun cuando el Estado les siga pareciendo un "problema", hay muchos, todavía, que no pierden fe en su potencial corrector. Por mi parte, no creo en el Estado, no me impresiona como solución; es más lo que complica que lo que resuelve. Prefiero un orden público que ponga coto y fiscalice a todo ente que auspicie el monopolio de la fuerza y de las reglas. El problema, en mi caso, es que ya no es posible auspiciar o esperar un actuar político de esta índole de parte de la elite tradicional. En tanto fuerza protagónica, como se la entendió hasta las décadas de 1950 y 1960, dicha elite está muerta. Sus descendientes se han subido al carro democratizante (vía el mercado), o bien, hace rato que se han desdicho de su tradicional sospecha al Estado. Lo cual lo deja a uno con pocas, si no nulas, posibilidades de albergar esperanza o fe para el futuro en estos términos. Salvo, quizás, en un punto (quiero pensar) no menor. La trayectoria histórica de la elite tradicional, en especial su apuesta al mundo y espacio público a lo largo del siglo XIX, dejó una serie de instituciones claves en el camino que, aunque débiles, aportilladas, apolilladas, anacrónicas o en ruina, siguen dificultosamente en pie (*no las han muerto*), o bien, manifiestan una que otra tímida resistencia frente al poder y el Estado. Estoy pensando, concretamente, en esta Universidad (la de Chile), en cierta fe en el valor de la educación pública, y en el Congreso, que me gustaría volver a llamar "Parlamento", últimamente algo reconciliado con su natural propensión y potencial díscolo, reticente frente a La Moneda, lo que no es ya una mala señal[1]. Los tres, potenciales aguijones en contra de fuerzas "tatánicas", en ningún caso de vieja estirpe de derecha (Sebastián Piñera Echenique, renegó de su pasado, se autodenomina de ¡"clase media"!), que se van a apoderar de La Moneda, seguramente en marzo, o en su defecto, en contra de las fuerzas autocomplacientes que llevan veinte años "atornilladas", "apernadas", y que, a algunos de nosotros, o no nos convencieron nunca (mi caso), o terminaron por agotarnos más de la cuenta.

Confío en la historia, tanto la pasada como la futura, y eso, fundamentalmente, porque creo firmemente en fenómenos singulares. La historia es valiosa porque rescata la especificidad de los fenómenos (y no hay fenómeno más singular entre nosotros que la elite dirigente tradicional). Creo en las modalidades singulares que se dan en cada caso. Para la Argentina, como nos ha explicado Luis Alberto Romero, sus soluciones y peculiaridades; para Chile, las que hemos ido desarrollando. Creo en la singularidad de circunstancias y contextos con que nos explicamos a nosotros mismos; por eso, asumo una postura revisionista crítica, volviendo sobre lo mismo, el mismo material histórico (en nuestro caso el político e institucional), pero haciéndole preguntas nuevas, desconfiado de las modas historiográficas de última, y, más que seguro, efímera duración. Creo

[1] Este texto fue escrito y leído en enero de 2010, todavía bajo un gobierno concertacionista.

en la singularidad y peculiaridad del sujeto histórico que privilegio por sobre cualquier otro en el análisis y comprensión de este país. Y, aunque muerto, creo que éste pervive en individuos puntuales y en sus obras, artísticas, culturales, políticas, también singulares, y por lo mismo, vigentes. Por último, quisiera pensar que el historicismo es todavía una opción interpretativa válida. De ahí mis prejuicios teóricos.

Es el historicismo, el que rescata Friedrich Meinecke, el que me ha llevado a reivindicar el valor infinito del individuo y de la singularidad *para* y *en* la historia, tanto pasada, presente y futura. Otros ángulos puede que nos aseguren otros valores, más colectivos, más abstractos o ideológicos, más equitativos o democráticos. En mi caso es distinto. Este otro ángulo, el historicista —pienso— todavía sigue brindándonos la posibilidad de vislumbrar algún grado posible y eventual de libertad individual, creativa, intelectual y crítica.

LAS CORRIENTES HISTORIOGRÁFICAS CHILENAS ENTRE 1920 Y 1970*

*Cristián Gazmuri***

Las interpretaciones de la historia de Chile republicano, difundida por Alberto Edwards y Francisco Antonio Encina, cambiaron radicalmente las tendencias liberales, democratizantes y laicizantes que estaban tras las obras de Barros Arana, de Amunátegui y de Vicuña Mackenna —a su modo— en el siglo XIX, haciendo de la labor de los gobiernos autoritarios, a partir de Prieto, el paradigma a seguir y la de los liberales —en palabras de Encina— la obra de "desconformados cerebrales" y —en las de Edwards— la de agentes de la decadencia nacional.

A estos dos autores se sumaron otros, como Jaime Eyzaguirre y sus discípulos. Esta estrecha conexión entre las visiones históricas de Edwards, Encina y Eyzaguirre (las tres "E") es reconocida por uno de los más aventajados discípulos del último: Arturo Fontaine Aldunate. Dice Fontaine:

> "El otro nacionalismo —mucho menos llamativo— se dirige, bajo la conducción de Jaime Eyzaguirre, a explorar el pasado chileno y encontrar lo que hemos llamado la continuidad de Chile. El historiador Alberto Edwards Vives había definido la obra portaliana en su *Fronda aristocrática* y, a través de ese libro genial y del resto de su obra de historiador, rompió con los prejuicios heredados de Barros Arana, etc."[1].

Ya veremos quiénes han sido los discípulos de Eyzaguirre.

Pero no se crea que la historiografía positivista y liberal desapareció ante el ataque de los intuitivos, conservadores y autoritarios. Durante el siglo XX han existido grandes historiadores que son herederos de la tradición liberal, laica y positivista del siglo XIX: Ricardo Donoso, Feliú Cruz, Sergio Villalobos, gran admirador de Barros Arana. Asimismo, Néstor Mesa y muchos otros.

Si la historiografía chilena del siglo XIX (hasta 1920) tuvo dos tendencias fundamentales, tanto en lo metodológico como en el trasfondo ideológico-doctrinario (si prescindimos de la postulada por Lastarria que estuvo representada en una sola obra importante, su "memoria" anual), la historiografía del siglo XX chileno desde 1920, como la mundial, se caracterizó por la multiplicidad de metodologías y líneas historiográficas. Es lo que se podrá comprobar en lo que sigue.

* Este artículo está basado en otros del mismo autor.

** Profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

[1] Arturo Fontaine Aldunate, "Ideas nacionalistas chilenas", en *Pensamiento nacionalista*, Santiago, Editorial Gabriela Mistral, 1974, pp. 245 y 246.

1. El hispanismo historiográfico (1920-1970)

La aparición y fortaleza del hispanismo como tendencia historiográfica en el Chile del siglo XX fue, en buena medida, un repechaje historiográfico de la derecha conservadora frente al ataque a lo hispano, colonial y católico que había caracterizado a los historiadores afrancesados, liberales y positivistas del siglo XIX. Ya nos referimos a Edwards y Encina. Pero ahora, recién vimos, apareció también la variante nacionalista, hispanista, conservadora, inseparable de la figura de Jaime Eyzaguirre.

Eyzaguirre era un conservador apasionado que concebía su tarea como una misión: la defensa del hispanismo católico en su condición de veta central de nuestra cultura. Más que un gran historiador fue un gran escritor y un maestro de enorme carisma. Su aporte a la historiografía nacional, más que por la erudición o gran peso científico, fue valioso, porque escribió para el público culto no especializado, y no sólo para sus pares, y contribuyó, tanto como Edwards o Encina, a fortalecer una visión idealizada de los decenios pelucones y, en su caso, de la época colonial. También como ellos, veía en el Chile del siglo XX un país en decadencia, aunque por razones diferentes. En el caso de Eyzaguirre, ligada a la crisis del catolicismo frente a la modernidad, y al hispanismo frente a la hegemonía primero de lo francés y luego de lo anglosajón. Su admiración por el modelo portaliano basado en los moldes coloniales y monárquicos hispanos estaba muy marcada por los hispanistas peninsulares y algunos americanos: Ramiro de Maeztu, Vásquez de Mella, Menéndez Pelayo, Manuel Jiménez Fernández, entre los españoles, y quizás Eduardo Solar Correa, entre los chilenos[2], todos partidarios de un gobierno fuerte y críticos de la democracia y el liberalismo.

Jaime Eyzaguirre, repito, a mi parecer, más que un buen historiador fue un gran maestro y ensayista. Su mensaje hispanista y su idea de la historia de Chile ha sido repetida, una y otra vez, por sus discípulos: Arturo Fontaine, Cristián Zegers, Fernando Silva y, en parte, Gonzalo Vial, quien viene publicando, desde 1981, una historia del Chile contemporáneo en varios tomos[3].

Otro historiador, bibliófilo editor con algo de genealogista y hombre público, conservador extremo, cerradamente franquista e hispanista, fue Sergio Fernández Larraín. Este autor no tuvo la influencia de Jaime Eyzaguirre, aunque posiblemente las fuentes intelectuales de su hispanismo eran las mismas.

¿En qué sentido preciso y por qué han sido tan influyentes en formar la conciencia histórica del chileno del siglo XX estos autores y sus discípulos? La han tenido porque su visión de la historia de Chile ha sido reproducida por muchos otros libros, incluyendo un sinnúmero de textos escolares. Esta visión ha sido

[2] Cfr., Cristián Gazmuri *et al.*, *Perspectiva de Jaime Eyzaguirre,* Santiago, Editorial Aconcagua, 1977.

[3] Gonzalo Vial, *Historia de Chile 1891-1973*, Santiago, Editorial Santillana del Pacífico, tomo I.

editada muchas veces en la literatura histórica de autores menores o con formato de divulgación. Los historiadores pinochetistas de extrema derecha, que han surgido después de 1973, en cambio, son herederos de los conservadores autoritarios Edwards y Encina, más que de Eyzaguirre y su hispanismo. Otra razón que se puede aducir es que el período parlamentario dejó en el chileno culto medio un hondo sentimiento de decadencia.

2. Nacionalismo, fascismo y nazismo. los historiadores chilenos que recibieron su influencia (1920-1970)

Entre los pertenecientes a corrientes nacionalistas, hubo varios historiadores, más o menos comprometidos con las ideas fascistas e incluso nazis. Gonzalo Vial, aunque sólo por un tiempo; Mario Barros Van Buren *ad nauseam*; Guillermo Izquierdo Araya, Carlos Keller, un fanático nazi, y Sergio Fernández Larraín, el hispanista ya mencionado. Pero que era más que eso.

3. El socialcristianismo en la historiografía chilena entre 1920-1970: ¿existió?

¿Ha influido el socialcristianismo en la historiografía chilena del siglo XX? Creemos que no de manera significativa, pero hay algunas obras que se han escrito bajo la influencia de sus principios, aunque la mayoría después del año 1970. Ciertamente no hay aportes metodológicos nuevos en la historiografía social cristiana, escasa y realizada por *amateurs*. Quizás nunca lo pretendió, pero, con todo, lleva implícita una interpretación de la historia de Chile.

El trasfondo de esta línea (si existió) estuvo en el cambio de rumbos de la Iglesia Católica mundial y chilena. Antes siempre fue aliada al Partido Conservador, en sus polémicas con liberales y, particularmente, radicales. Pero, a partir de 1930, una nueva generación influida por las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* cambió su visión de Chile y su historia. Esto ya había comenzado hacia comienzos del siglo XX, con los hermanos Concha Subercaseaux. Después continuó principalmente por obra de sacerdotes jesuitas. También —aun posteriormente— influyó el Padre Hurtado con su *¿Es Chile un país católico?*[4] El hecho es que —como Recabarren— el Padre Hurtado se preguntó si la sociedad tradicional chilena y la historia reflejaban un mundo de justicia y sensibilidad social o uno lleno de abusos y desigualdades, de pobreza y humillación para con los más pobres. Su libro es una mezcla de consideraciones y relatos político-sociales.

¿Pero cuáles fueron las obras de los historiadores socialcristianos? Tenemos sólo una importante antes de 1970. La continuación por parte de Eduardo Frei Montalva del *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos* de Alberto Edwards. A nuestro juicio con menos éxito.

[4] Alberto Hurtado, *¿Es Chile un país católico?*, Santiago, Editorial Splendor, 1941.

4. Marxistas ortodoxos, leninistas y trotskistas en la historiografía chilena (1920-1970)

Todos conocemos las ideas centrales de la concepción de la historia marxista y las modificaciones a ésta que introdujeron Lenin y Trotsky. Pero recordémoslas sumariamente. Para el marxismo original, el de Marx y Engels, la historia se mueve en forma dialéctica por las contradicciones económicas que se van dando, según evolucionan los modos de producción, que oponen a dos clases sociales: esclavos y amos, señores y siervos, capitalistas y proletarios. Toda etapa de la historia está determinada por esta dualidad. Las demás manifestaciones de una época: políticas, religiosas, filosóficas o artísticas forman parte de la superestructura. Esto sería científico y fatalmente habría de terminar en una revolución, después de la cual vendría la dictadura del proletariado y finalmente la *Parusía*; se acabaría la propiedad privada y, como consecuencia, la lucha de clases, y la calidad de vida de los hombres sería óptima pues desaparecería la opresión.

Pero Lenin, al ver, hacia comienzos del siglo XX, que la revolución no se producía y que, por el contrario, el proletariado se aburguesaba, creó la idea de una "vanguardia conciente", formada por profesionales de la revolución que conduciría al proletariado hacia ésta. ¿Cómo explicaba Lenin este fracaso de la profecía "científica" de Marx? Por la alienación y otros factores. Principalmente el que defendió en *El Imperialismo, última etapa del Capitalismo* (1916) con la idea, que posiblemente tomó de Hobson, que la lucha de clases dentro de una sociedad o nación había sido reemplazada por la lucha entre naciones explotadoras (imperialistas) y naciones explotadas.

Trotsky creía en la revolución mundial, como paso a seguir casi inmediatamente después de la revolución bolchevique en la URSS. Su idealismo se vio frenado por Stalin que impuso la teoría del "socialismo en un solo país", con lo que ponía a todos los comunistas del mundo bajo la férula de la III Internacional, que de hecho se transformó en una organización que actuaba para los intereses nacionales de la Unión Soviética. La paranoia y el odio de Stalin contra Trotsky culminaron en su asesinato.

Estas líneas de pensamiento llegaron a Chile. Primero el marxismo ortodoxo, que está tras el libro de Recabarren *Cien años de Independencia, Ricos y Pobres*. Empero, Recabarren no era un historiador ni un intelectual y su asimilación del marxismo fue un tanto tosca. Dudo que haya leído *El Capital*; creo que su marxismo viene del *Manifiesto Comunista*. Pero, avanzando el siglo XX, encontramos otros historiadores de mayor vuelo intelectual, discípulos estrechos de Marx, de Lenin, de Trotsky.

Uno de los más importantes, hasta 1970, es, a mi juicio, Hernán Ramírez Necochea, un buen investigador, stalinista, desgraciadamente estrecho seguidor de las doctrinas del Partido Comunista chileno, y por ende de la Tercera Internacional de Moscú. De hecho se dejaba censurar sus libros. La historiografía de Ramírez Necochea está muy marcada por la teoría leninista del imperialis-

mo, especialmente en sus libros: *Balmaceda y la contrarrevolución de 1891* e *Historia del imperialismo en Chile.*

Otros historiadores adscritos a las doctrinas sociales marxistas, marxista leninista o trotskista, fueron (o son) Julio César Jobet, Marcelo Segall y Luis Vitale. Jorge Barría Serón también puede adscribirse a esta corriente, aunque ha sido, sobre todo, un historiador del sindicalismo.

Julio César Jobet era socialista. El Partido Socialista había sido fundado en 1933, se adscribía al marxismo y aceptaba algunos elementos del leninismo. Al stalinismo lo rechaza decididamente. ¿Tuvo influencia en Jobet, Eduard Bernstein, el padre del pensamiento socialista europeo y después socialdemócrata? Si la tuvo no me parece que haya sido importante; en todo caso, Jobet nunca fue un socialdemócrata. Escribió varios libros bien logrados, especialmente *Desarrollo económico de Chile. Ensayo crítico* y una *Historia del Partido* S*ocialista de Chile* que tiene mucha información pero débil elaboración. En su primer libro, que fue su tesis de grado publicada en 1942: *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad: Un socialista utopista chileno*, comete numerosos errores, de partida que Santiago Arcos haya sido un socialista utópico. Si hubiera consultado el libro de éste, *La contribución y la recaudación*[5], impreso en Valparaíso en 1850, habría podido comprobar que el último capítulo va destruyendo uno por uno a los socialistas utópicos y se muestra claramente liberal. Jobet olvidó que en 1850, año en que Arcos formó la Sociedad de la Igualdad, ser liberal era ser revolucionario, como queda en claro del estudio de las revoluciones europeas "liberales" de 1848. Exhibe también otros errores. Los escritos del trotskista Segall contienen aún más. El también (ex) trotskista Luis Vitale ha publicado una larga *Historia de Chile* sobre la base casi exclusivamente de fuentes secundarias, donde no faltan los grandes historiadores liberales y conservadores chilenos. Su veta central tiene el mérito de comparar la historia de Chile con la de Hispanoamérica. Pero, por extensa que sea, es una obra sin mayor relevancia.

El problema de estos historiadores marxistas, leninistas y trotskistas, es que muchas de sus denuncias contra la oligarquía y la Iglesia Católica pueden ser ciertas, aunque sólo desde una perspectiva ética. Su historiografía está llena de sentido ético, emotividad y de *pathos.* ¿Pero cuál era la alternativa para el Chile del pasado? ¿Podía existir una democracia en lo político, social y económico antes del siglo XX en un Chile semi feudal? La historiografía no es una disciplina que deba juzgar un pasado desde la perspectiva ética, sino lograr una reconstrucción del pasado, en lo posible, tal como fue. Que ello se transforme en una labor pastoral, es una muy mala opción, pues lo que resulte inevitablemente será sesgado cuando no falso.

[5] Santiago Arcos, *La contribución y la recaudación,* Valparaíso, Imprenta El Comercio, 1850.

5. La escuela de los *Annales* y la *Nouvelle Histoire*: su influencia en Chile antes de 1970

Lucien Febvre y Marc Bloch, en el período en que ambos vivían en Estrasburgo[6], fueron las figuras centrales de la que ha sido llamada la primera generación de los *Annales*, que comprendió después a varios otros historiadores, antropólogos, paleógrafos, etcétera[7]. Entre ellos, Georges Duby, Jacques Le Goff, y, más hacia el borde, Ernst Labrousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon y Michel Vovelle, que combinan o combinaron la metodología y temática de los *Annales* con el marxismo[8].

La idea central de los *Annales* era cambiar el objetivo de la historiografía, remplazando la narración de los acontecimientos por el estudio de un problema, el que se enfocaba no sólo desde la perspectiva histórica, sino también en colaboración con otras disciplinas: la geografía, la sociología, la psicología, la economía, la lingüística, la antropología social y otras. Esto apuntaba a transformar la historiografía, que de ser un relato lineal debería transformarse en un estudio de las estructuras que están tras los hechos o procesos aislados.

Peter Burke piensa que el movimiento de los *Annales* puede dividirse en tres fases[9]. La primera, que iría desde la década de 1920 hasta fines de la Segunda Guerra Mundial, la escuela de los *Annales* era un grupo pequeño que atacaba con dureza la historiografía tradicional[10], que se centraba principalmente en el relato de los acontecimientos (*evénements*)[11]. Después de 1945, los rebeldes aumentaron y adquirieron más importancia, reemplazando la historiografía tradicional por el estudio de "estructuras" como base de la investigación histórica; enfatizaban la historiografía serial y después el "largo tiempo", la geohistoria, las mentalidades, concepto ya usado, aunque no con ese nombre, durante la primera fase.

La estrella de este segundo momento fue Fernand Braudel. La primera edición de *El Mediterráneo en la época de Felipe II* apareció en francés en 1949[12]. Su

[6] En el siglo XVIII ya se había intentado una apertura hacia lo social y lo cultural en historiografía. Por ejemplo, el *Essai sur les moeurs*, de Voltaire. Pero, con la influencia de Ranke y el método crítico-filológico, así como con el positivismo, que tanta influencia tuvo en Chile, este primer intento de apertura quedó olvidado. Durante el siglo XIX, también hubo otros intentos de modificar la historiografía tradicional. Se trató, sin embargo, de casos aislados, aunque importantes, como el de Ernst Lavisse.

[7] A. Burguiére, *Histoire d'un Histoire. Naissence des Annales*, París, École des Annales, 1979.

[8] Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa,* Barcelona, Editorial Gedisa, 1996. Introducción.

[9] Ibíd.

[10] F.J. Turner, *La frontera en la Historia Americana (1893)*, San José de Costa Rica, Universidad Autónoma de Centroamérica, 1982.

[11] Emblemáticas de esta actitud rebelde fueron las críticas del grupo de la Sorbonne y en especial a Charles Seignobos.

[12] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'epoque de Philippe*

ensayo *La historia y las ciencias sociales,* donde teoriza sobre el tema, se tradujo en 1968[13]. En Chile, se conoció a Braudel antes del año 1970.

La tercera fase del movimiento comenzó a fines de la década de 1960, y prácticamente no tuvo influencia en la historiografía chilena durante el período que nos interesa: 1920-1970. En todo caso si se quiere saber qué cantidad de temas toca esta tercera generación de los *Annales* ver *Faire de l'histoire* (bajo la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora)[14].

¿Que elementos metodológicos y de fondo incorporó a la historiografía de la primera fase o generación? Si vamos primero a lo metodológico, vemos que ellos defendían la necesidad de la integración a la historiografía de procedimientos tomados de las ciencias sociales, antropología, sociología, psicología, demografía (en este caso especial, tomando como base los postulados metodológicos de Durkheim[15]), las aproximaciones seriales que después perfeccionaría Ernst Labrousse, las tipologías, especialmente en el caso de Bloch en *Los reyes taumaturgos*[16], un primer esbozo de la historia de las mentalidades.

En materias de fondo, se oponían a la historiografía narrativa y sostenían que ésta se debía centrar en el estudio de problemas, más que en relatar los hechos individuales. Rechazaban además que la historiografía fuese fundamentalmente política y centrada en los grandes personajes, olvidando las estructuras económicas y culturales: "el oscuro campesino que mejora una técnica de roturación, dentro de un sistema de *gestos* heredados y de un paisaje aparentemente inmutable es un agente histórico tan importante como un general que gana una batalla", se decía.

Quizá la "actitud política" del grupo de los *Annales* de mayor relevancia fue la fundación de una revista: *Annales, Économies, Sociétes, Civilisation.* Esta apareció en enero de 1929. La nueva metodología historiográfica quedó patente en la composición de sus primer directorio: un geógrafo, A. Demangeon; un sociólogo, M. Hawlbwachs; un economista C. Rist; un politólogo, A. Siegfried; cuatro historiadores: A. Piganiol, G. Espinas, H.Hausen, especialistas en historia antigua medieval y moderna, y el gran historiador Henri Pirenne, que de algún modo fue uno de los precursores de la Escuela de los *Annales*[17].

La revista, en la cual el único chileno que ha escrito fue Mario Góngora, es posiblemente la publicación periódica de historiografía más respetada en el mundo, aunque haya variado en sus contenidos.

II, París, A. Colin, 1949. La segunda edición, que fue la que se tradujo al castellano, se imprimió en México en 1976.

[13] Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

[14] Jaques Le Goff y Pierre Nora (directores), *Faire de l'histore*, Paris, Editions Gallimard, 1974. Tres volúmenes.

[15] Jacques le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, *La nueva historia*, Madrid, Ediciones Mensajero, 1990, p. 30.

[16] Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, París, A. Colin, 1924

[17] Le Goff, Chartier, op. cit., pp. 29-33.

Se ha reprochado a la Escuela de los *Annales* que muestra una historia que "no responde al control (como voluntad) humano" y deja la libertad del hombre o de "individuos representativos", usando la expresión de Emerson[18], muy relegada como elemento "fundamental" a estudiar por la historiografía. Incluso se le ha hecho el cargo, en buena medida injusto, de que es una historiografía que olvida al hombre, en particular al hombre individual.

Por otra parte, no faltan los autores que han negado la existencia de los *Annales* en cuanto "escuela", ya que en realidad se trataría de un grupo más o menos heterogéneo de historiadores rebeldes ante lo que habían sido los métodos tradicionales de la historiografía europea, sin muchos vínculos entre sí, y que tenían pares que ya habían emprendido el mismo camino antes o coetáneamente con ellos. Que habrían existido sub grupos, individualidades y diferencias tan notables, que no es posible agruparlos en una misma canasta. Pero esta opinión es minoritaria[19].

¿En qué historiadores chilenos del siglo XX influyó la primera y, en menor medida, la segunda generación de la Escuela de los *Annales*? Yo nombraría a algunos de los historiadores del llamado "Grupo del Pedagógico" que estudiaron allí en los años 1940 y comienzos de 1950.

En primer lugar, Mario Góngora que no sólo comulgaba con la idea de la metodología interdisciplinaria, sino también y especialmente con la idea de que la historiografía, más que narración, debe girar en torno al estudio de problemas (o si se quiere de estructuras). Allí están su *Encomenderos y estancieros; Origen de los inquilinos en Chile central* y varios otros libros que ya citaremos.

Pero quizá más influencia que Góngora recibió Rolando Mellafe, quien también, más que relatar, se preocupó de problemas, como *La Introducción de la esclavitud negra en Chile, tráfico y rutas;* obra de juventud. Después entró de lleno en la historia demográfica y serial, campo donde llegó a ser el principal historiador de Chile. También incursionó en mentalidades con su conocido artículo "El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades". Mellafe intercambió cartas con Braudel, aunque la relación se interrumpió en algún momento.

Álvaro Jara fue amigo de Fernand Braudel, o, al menos, un conocido cercano. Se preocupó de la sociedad fronteriza en *Guerra y sociedad en Chile*: *la transformación de la Guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*, traducida al francés. Pero más que otra cosa fue un gran historiador de la economía y, en especial, de la economía minera. Pero no menciona a Braudel en la bibliografía de *Guerra y Sociedad***.** Sobre Mellafe y Jara influyó también Ruggiero Romano.

De este grupo del Pedagógico formó parte también Sergio Villalobos. Villalobos se formó en la escuela erudita de Guillermo Feliú Cruz, pero después recibió la influencia de la nueva historia francesa y de *Annales*. Esto se nota principalmente en la introducción a la *Historia del pueblo chileno*, donde nos habla

[18] Henri Pirenne, *El ocaso de la Edad Media*. Varias ediciones.
[19] Burke, op. cit., p. 98.

de "los grandes procesos", con lo cual no reniega de la historiografía narrativa pero sí recoge hasta cierto punto la periodificación de Braudel, las estructuras y la larga duración.

En el borde entre el marxismo y la Escuela de los *Annales* se pueden leer algunos trabajos de Ramírez Necochea, aunque no los principales, sólo aquellos que estaban plenamente en consonancia con la metodología y contenidos ideológicos del comunismo.

El propósito de destacar fundamentalmente temas y problemas más que la historia narrativa, político-militar, como la de combinar temáticas y metodologías, la encontramos también en Eugenio Pereira Salas, no sabemos si influido por la Escuela de los *Annales*.

6. La influencia del concepto de "frontera"

Otros conceptos o corrientes historiográficas europeas o norteamericanas estaban en gestación (o bien ya publicaban obras fundamentales antes de 1920). Se destaca la idea de "frontera" del norteamericano Turner, principalmente.

Sobre cuestiones de "frontera", escribieron Álvaro Jara, Mario Góngora y Sergio Villalobos y otros de menor importancia. Góngora no menciona a Turner, al que tiene que haber conocido. Pero su concepto "sociedad fronteriza" se acerca a la del norteamericano, en cambio sí menciona a Alexandre Vexliard y a Norman F. Martin en su folleto *Vagabundaje y sociedad fronteriza*[20]. Villalobos en cambio, sí se refiere extensamente a Turner y hace una breve historia del concepto de "Frontera"[21].

Gonzalo Vial se refiere al *Far West* chileno[22], la zona de Temuco hacia fines del siglo XIX, rara expresión para quien no gusta de lo "yanqui"[23] y cree que lo que ocurre en una nación, por similar que sea exteriormente, se diferencia profundamente en su esencia última de lo que ocurre en otra, hasta el punto que la historia de Chile no es dable de estudiar por extranjeros.

Sin embargo, la zona de Cautín y Temuco no fue la única parte de Chile donde habría reinado el "espíritu de frontera". Creo que el concepto se puede aplicar, además, a la región de Copiapó, desde el descubrimiento de Chañarcillo, hasta, al menos, la Guerra del Pacífico. Frontera donde había poco Dios y muy poca ley; donde la audacia y el estilo duro y aventurero de vida, como dice Treutler, predominaban[24]. Más todavía, como lo relata Vicuña Mackenna en *La Guerra a Muerte*, fue el caso de la región de Chillán y desde la Independencia

[20] Mario Góngora, *Vagabundaje y sociedad fronteriza*, Santiago, *Cuadernos de Estudios Socioeconómicos*, Universidad de Chile, 1968.

[21] Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía, el mito de la Guerra de Arauco*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1995.

[22] Vial, *Historia de Chile*, op. cit., tomo I, p. 23.

[23] Que usa el término en claro sentido peyorativo.

[24] Cfr. Paul Treutler, *Andanzas de un alemán en Atacama, 1852-1858*, Copiapó, Tamarugal Libros Ediciones, capítulos VI, XIV, XXV, XXXV y XXXVII.

hasta la década de 1830 e incluso 1840. Bandas realistas, a veces compuestas por indios, y después bandidos, los legendarios Pincheira y otros desafiaban a las fuerzas del Gobierno central, sin lograrse una definición. Las pinturas de Rugendas ("El Malón") dan cuenta de ello.

Con todo, es posible que la influencia de Turner no fuese muy grande (excepto en Villalobos) y pesara menos que el estudio de la realidad misma u otros autores extranjeros.

7. El auge y la renovación de la biografía y la aparición de nuevos géneros historiográficos

Hasta fines del siglo XIX en Europa, la biografía seguía siendo un género que se ocupaba del actuar público de los personajes estudiados y, por lo general, eran extremadamente laudatorias. Y, cuando eran críticas en lo negativo, eran verdaderas diatribas, con alto contenido ideológico, político o de odiosidades personales. Era un género en general superficial y apenas digno de clasificarse como una rama de la historiografía. Había excepciones por cierto.

En Chile, el panorama era bien parecido, excepción hecha del caso de Benjamín Vicuña Mackenna, que muchas veces empezaba en un tono evidentemente cargado de animosidad, y en la medida que avanzaba se iba compenetrando de sus personajes y a admirar muchos rasgos positivos, hasta transformarlos, a veces, como en el caso de Portales, en figuras excepcionales. No en vano, a pesar de ser pipiolo y fervorosamente antiautoritario, fue el creador del "mito" de Portales, más que Sotomayor Valdés, otro buen autor, quien fue el primero cuya intención laudatoria hacia el Ministro tenía una base doctrinaria y la expresó casi desde un principio. Otra biografía de Vicuña Mackenna —por lo demás notable— que no sigue el patrón del siglo XIX fue el breve texto que escribió sobre *Doña Javiera Carrera*[25].

Pero otras biografías siguen el patrón europeo, vale decir, son extremadamente laudatorias como los trabajos de Manuel Bilbao, Luis Montt, Julio Vicuña Cifuentes, etcétera. Todos ellos escribieron biografías como la que viene de publicar, en el año 2010, Sergio Villalobos sobre Pedro León Gallo.

En Europa, la biografía cambió en la medida que la psicología, las ciencias sociales y la relativización del culto a los héroes también cambiaron. La biografía, de ser una hagiografía (historia de santos o de demonios) pasó a ser una ciencia que aspiraba a la objetividad, sin dejar fuera problemas de vida privada, virtudes, errores, faltas y miserias. En Chile todavía esto no se entiende y se cree que —por ejemplo— financiar una biografía es sinónimo de que el autor debe seguir sus directrices y crear un nuevo Francisco de Asís. Jaime Eyzaguirre hizo cosa parecida en *El Alcalde del año diez*, pero porque era su antepasado, y también en *Chile durante el Gobierno de Errázuriz Echaurren,* obra pagada, y lo mismo ocurre con la de Augusto Iglesias en relación a Arturo Alessandri Palma. Por

[25] Benjamín Vicuña Mackenna, *Doña Javiera Carrera*, Santiago, Guillermo Miranda Editor, 1904.

desgracia las biografías que escribió Raúl Silva Castro tampoco se alejan mucho del estrecho positivismo y generalmente del estilo hagiográfico.

Pero la corriente de la biografía aguda y ecuánime, que nos llegó, ¡qué raro! de Europa, en la que no se oculta lo negativo y hace uso amplio de la ironía, estaba destinada a imponerse. Quizá su primer gran campeón, a nivel mundial, fue Lytton Strachey, después Stefan Zweig y Gregorio Marañón, que introdujo a Sigmund Freud en Chile y el propio Lucien Febvre. Creo que la primera publicada en Chile que algo recoge de esta nueva tendencia es la mejor escrita en nuestro país: la de Vicuña Mackenna por Ricardo Donoso. Después han venido otras *La tragedia sexual de La Quintrala*[26], *El Santiago Arcos* de Sanhueza (aunque bastante simpático hacia el personaje)[27], incluso el *Portales* de Encina, aunque en este caso con graves reparos[28] y el estudio sobre Sor Úrsula Suárez de Armando de Ramón (que no es un libro). Hay muchas otras.

Pero existe otro hecho notable en relación a la biografía; ha sido el género historiográfico más cultivado en Chile entre los años 1920 y 1970, en tanto otros géneros historiográficos se han debilitado.

La explosión de la biografía es impresionante. Pero no sólo ha cambiado la biografía, aunque tampoco tan profunda ni rápidamente como en Europa. Como se verá, existen también otros géneros que florecieron en el siglo XX (entre 1920 y 1970). En otro trabajo incluimos la lista de todos (o la mayoría) de los biógrafos entre 1920 y 1970. También aumentaron en importancia la historiografía económica, la urbana, la demográfica, la de las relaciones internacionales y otras.

Entre 1920 y 1970 se escribieron unas 337 (340) biografías en Chile. En tanto bajó la producción de libros sobre historiografía militar: en el período 1842-1920 se habrían escrito unos 77 (80) y, en el de 1929-1970, 83 (80) en un país mucho más poblado y culto y sin guerras ni civiles ni externas. Es cierto que el mejor libro sobre el tema, *Guerra del Pacífico*, lo escribió Gonzalo Bulnes a principios del siglo XX (pero antes de 1920 y después de haber publicado mucho sobre la historia bélica de Chile).

En cuanto a la historiografía política (desde la Conquista) fueron 71 (70) los libros que se escribieron entre 1842 y 1920. Y entre 1929 y 1970 casi el doble, unos 150, lo que se explica en parte por el aumento de la población letrada en Chile y la diversificación del panorama político.

Estas cifras están tomadas de un trabajo previo mío y, en realidad, son al menos un 50% superiores[29]. Claro que parejamente, por lo cual la relación debería mantenerse, al menos aproximadamente.

Además nacieron algunos géneros tales como: la genealogía profesional, historia (historiografía) de la ingeniería, la historiografía de la música, de la

[26] Olga Arratia, *La tragedia sexual de La Quintrala*, Santiago, s/e, 1966.
[27] Gabriel Sanhueza, *Santiago Arcos*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1956.
[28] Francisco Antonio Encina, *Portales,* Santiago, Editorial Nascimento, 1934.
[29] Cristián Gazmuri, *La historiografía chilena*, Santiago, Editorial Taurus, 2007-2009.

vida privada, del periodismo, de las relaciones internacionales, del teatro y cine, del folclore y las costumbres.

También han aparecido líneas historiográficas que en el tomo I de mi trabajo eran mínimas y las incluimos dentro de otras o bien no se mencionaron: "Historiografía de la historiografía"; "la Genealogía", "Historiografía de la arquitectura"; "Historiografía de la música"; Historiografía del folklore", "Historiografía del teatro" e "Historiografía del deporte".

8. La influencia de las ciencias sociales (1920-1970)

Hay intelectuales no chilenos, que no fueron propiamente historiadores, y que han dejado una riquísima herencia que en buena hora adoptó la historiografía chilena. Algunos ya los hemos mencionado cuando tratamos de los *Annales*. Pero hay que enfatizar figuras, verdaderos gigantes intelectuales que han ejercido una profunda influencia en la historiografía de la época que nos preocupa: sociólogos como Max Weber (tipos ideales); Werner Sombart (en estudios sociales y económicos, tipología del burgués); Emile Durkheim (lo cuantitativo en relación a lo social e histórico en general); Max Scheler (la sociología de las ideas, en *Sociología del saber* y múltiples obras). Psicólogos y Psiquiatras: Sigmund Freud (psicología individual y colectiva, fundamental en las biografías y en la historia social, política y cultural); C. Gustav Jung (inconsciente colectivo, caracteriología). Filósofos: Federico Nietzsche (estudios históricos sobre cristianismo —*Genealogía de la Moral*—, la voluntad de poder como motor de la historia, los individuos superiores, el carácter de la masa, etcétera). Y, cómo no, los filósofos de la historia: Oswald Spengler, Arnold Toynbee (*Estudio de la historia*) y después Karl Popper (*La miseria del historicismo*).

En fin, sociólogos, cientistas políticos, filósofos, italianos, españoles, norteamericanos, latinoamericanos, en una lista que sería muy larga. También ha sido importante la semántica, la etimología y la semiótica. Incluso ha existido una influencia en la historiografía del siglo xx chileno de las ciencias duras. La estadística, desde la década de 1930; la probabilística, desde la misma época, aunque de manera muy inicial; las matemáticas en general, en forma de curvas, tablas, series; y de nuevo me remito a lo que dijimos sobre los *Annales*. E incluso, pero todavía muy débilmente hacia 1970, la computación.

9. Literatura, arte e historiografía (1920-1970)

Siempre la literatura ha sido un complemento de la historiografía. Esto ciertamente se dio en el Chile del siglo xix. Pero también ha ocurrido en el xx, con la diferencia de que tanto la literatura como la historiografía han sido muy distintas a las del xix. La historiografía del siglo xx inserta juicios, vivencias, impresiones e interpretaciones, cercanas a lo artístico-literario en mayor medida que en el caso del xix.

En *Matín Rivas,* por ejemplo, lo que fue el "48" chileno queda mejor explicado (o al menos complementado) en sus ambientes y personajes, a lo que relatan

secamente Barros Arana o incluso Vicuña Mackenna. Pero, en el siglo XX, el panorama existencial que muestra, por ejemplo Alberto Romero en *La viuda del conventillo*, es casi surrealista, terrible, mágico, angustioso. Y, en general, el que ha venido mostrando la literatura chilena, y también la latinoamericana de las últimas décadas, ha aportado a la historiografía la posibilidad de estudiar problemas o situaciones difícilmente abordables por la historiografía más tradicional. En especial por lo que respecta a los marginados de todo tipo, por miseria, enfermedad, sexo, etcétera.

También el arte, y especialmente la pintura, siempre ha sido una ventana abierta al mundo de los casos límites. "El grito" de Edward Munch es quizás la mejor "representación" existente de la angustia.

Me parece, sin embargo, que mejor que la pintura, demasiado lejana de la historiografía como expresión del espíritu, es la literatura la forma artística que nos puede dar luces en relación al tema por dos razones: la primera es que la literatura, al ser una creación artificial, puede comunicar una situación subjetiva extrema en el lenguaje del "hombre de razón" sin forzarla. La segunda, dice relación con el hecho complementario de que esa "artificialidad" no es libre; la imaginación creadora del literato está condicionada por la experiencia, pero, más todavía, por su "condición de hombre", que también ha experimentado o puede haber experimentado la marginalidad por miseria, enfermedad o sexo. Es por esto que el creador literario puede hacer de sus personajes casi "tipos ideales" o "modelos". En suma, por ser humano, el literato ilumina, a partir de su desesperación propia o la agonía existencial de otros. Lo que resulta es, sin duda, incierto historiográficamente, pero puede devenir en extremo sugerente.

Son considerables los literatos que escribieron sobre el pasado. No es historiografía si se parte del concepto de la necesidad de un método heurístico riguroso. Por ejemplo, el de los marxistas, en que el método va a definir el contenido mismo de la realidad pretérita analizada, o el de los intuitivos, como Edwards y Encina, donde no hay método (excepto la intuición a partir de fuentes secundarias). Sin embargo, autores tales como Augusto D'Halmar, Fernando Santiván, Manuel Rojas, Benjamín Subercaseaux, Pablo Neruda y muchos otros, nos parecen perfectamente pertinentes en términos de un aporte historiográfico. Por cierto, sus obras propiamente novelísticas, de pura ficción, no sirven para este fin. Como tampoco los autores de libros que crearon literatura pura. Quizá en el límite estarían autores como Baldomero Lillo, para una historiografía de la minería del carbón y su mundo.

10. Los nuevos historiadores. el signo de la clase media

Como era natural, muchos de los historiadores más connotados del siglo XX chileno pertenecieron a una clase media que crecía y se consolidaba: Mario Góngora, Sergio Villalobos, Rolando Mellafe, Hernán Ramírez Necochea, Julio César Jobet, Armando de Ramón, Julio Heise, Ricardo Krebs, Néstor Meza, Álvaro Jara, Walter Hanisch. Pero hubo todavía muchos oligarcas. Unos tenían la pose de tal, otros eran personas muy sencillas. Entre los que nombramos

sencillos fueron Eugenio Pereira, Ricardo Donoso y varios más. Más "estirados" eran Jaime Eyzaguirre (coloquémoslo donde lo coloquemos socialmente); Javier González, a pesar de su pose ecuánime; Sergio Fernández Larraín, Orrego Vicuña y otros. Pero la mayoría del grupo que se había formado alrededor de Jaime Eyzaguirre eran y son gente de clase media.

¿Es dable sostener que el origen social de un historiador marca o ha marcado su tendencia doctrinaria (que todos tienen abierta o veladamente)? Creo que es importante, pero nada más. La libertad intelectual permite un margen apreciable de elección de sus posiciones doctrinarias y actitudes. De modo que posiblemente encontraremos entre los historiadores conservadores una mayor proporción de personas de clase alta y, entre los progresistas o revolucionarios, gente de clase media o media baja. Pero tomemos esto con mucha precaución; los matices y las excepciones suelen ser muchas. Por ejemplo: los grandes historiadores chilenos del siglo XIX (hasta 1920), eran muy mayoritariamente del sector social alto o de la "buena burguesía"; pero todos (excepto Ramón Sotomayor Valdés y algunos otros) fueron clara o veladamente liberales y progresistas, masones a veces (como Barros Arana) y enemigos de "lo conservador", aunque en su vida privada y en sus relaciones sociales y de todo tipo lo fuesen. Desde un punto de vista "de clase" habrían lapidado su propio pasado.

11. Conclusiones sobre la historiografía chilena y los historiadores que produjeron entre 1920 y 1970 su primera obra historiográfica y que en algunos casos escriben hasta el presente

El primer factor a hacer notar es la diversificación de la temática abordada por esta historiografía. Ya tocamos el tema cuando nos referimos a la influencia sobre la historiografía chilena contemporánea del hispanismo, el marxismo, la Escuela de los *Annales* y las ciencias sociales, etcétera. Pero es preciso enfatizar que el abanico de los temas abordados, era, hacia 1970, mucho más amplio que a comienzos del siglo XX. Tendencia que ha persistido hasta el presente y que continúa ampliándose. Incluso los géneros historiográficos tradicionales, como la historiografía política, militar y otras, han incluido nuevas perspectivas y utilizado también nuevas metodologías.

Además, entre el siglo XIX y el XX, vemos géneros historiográficos que suben y bajan en su importancia y productividad. Ya hicimos notar la explosión de la biografía y la decadencia de otros géneros, en especial la historiografía militar, cuestión que creo asociada al hecho de que durante el siglo XIX Chile vivió en guerra, en tanto en el XX no han existido conflictos bélicos.

En tercer término, entre 1920 y 1970, hubo una mucho más abundante producción historiográfica en número de libros publicados por año que entre 1842 y 1920. La población de Chile había crecido. Pero en un mucho mayor porcentaje había crecido la gente con la cultura suficiente para escribir y leer historiografía. Como también ocurría con la literatura y casi con cualquier tipo de lectura.

Tuvimos, en la historiografía del siglo XIX, notables logros en la metodología. La historiografía positivista de esa centuria ciertamente era una historiografía seria, muy bien investigada. Pero tenía límites. Dejaba un débil papel a la interpretación, no admitía un rol significativo a otras ciencias que facilitaban esa interpretación y el análisis; era preponderantemente narrativa y se centraba en el tiempo corto y el hecho; rechazaba las interpretaciones *a priori*, pero también muchas veces las *a posteriori*; tenía un horizonte oligárquico, etcétera.

Después de 1920, todo eso cambió. Como vimos, llegó a Chile la metodología historiográfica de las escuelas europeas y norteamericanas, para bien y para mal. Por una parte, los aspectos del pasado estudiados aumentaron; la metodología se enriqueció, se amplió, se permitieron rasgos que la mejoraron mucho. Pero también influyeron de manera negativa, pues se deslizó, con más fuerza, la ideología. Entre 1920 y 1970 tuvimos una historiografía de denuncia, descalificatoria, y otra defensora del pasado. El juicio moral, tan peligroso en historiografía, abundó. En algunos casos enriqueciendo la mirada pretérita como consecuencia de las mejoras metodológicas, pero también distorsionándola. La ideología predominó en muchos autores. También el afán por definir un marco metodológico *a priori*, tan en boga aún, ha resultado perjudicial, porque este marco ha predeterminado las tesis principales hasta el punto que la investigación resulta casi superflua, pues, con sólo leer la introducción el lector sabe ya cuales serán las conclusiones de fondo a que llega el libro. En suma, la historiografía del período 1920-1970 refleja, más que la del siglo XIX, las vertientes doctrinarias o intelectuales donde se nutrieron muchos autores y que la distorsionaron. La historiografía de Jaime Eyzaguirre, dada su "visión de mundo", no podía llegar sino a las conclusiones que postuló. Lo mismo vale para Ramírez Necochea, Vitale, Segall, Sergio Fernández Larraín, Osvaldo Lira, Gabriel Salazar y tantos otros.

Este aspecto tuvo que ver con el cambio de origen social de los historiadores. Ahora jugaron el orgullo y el arribismo social, así como el resentimiento.

Colaboró también al fenómeno de una mayor y a veces mejor producción historiográfica, el que ya hacia la década de 1970 la mayoría de los profesores universitarios jóvenes hacían y hacen postgrados en el extranjero, particularmente en Europa y EE.UU., lo que les ha abierto un enorme campo a sus perspectivas culturales y a su erudición. Hoy existe también la posibilidad de hacer postgrados en historia dentro de Chile, cuya calidad varía.

Otro factor que ciertamente ha influido en el aumento de la producción historiográfica y su diversificación, es el mejoramiento del acceso a las fuentes, tanto nacionales como internacionales. Los archivos, de todo tipo, se han abierto al público, claro que con ciertas precauciones. Han mejorado, se han clasificado; el acceso a otras fuentes se ha hecho más fácil, incluso a las extranjeras. La tecnología ha permitido el uso de la grabación y la fotocopia, ya antes de 1970. Después los aportes de este tipo han sido mucho más sustanciales. Piénsese solamente en la *internet* del presente.

Un último aspecto que quiero tocar, en relación a la historiografía del período 1920-1970, es el de la decadencia de las historias generales. Es cierto que tenemos la de Encina, pero con los problemas que ya se han señalado. Más adelante, tanto Sergio Villalobos como Gonzalo Vial y Luis Vitale han intentado historias generales; a mi juicio con éxito dudoso. La complejidad y extensión temática que abarca la historiografía hoy hacen imposible que una historia general sea abordada por un solo autor. Este se encontrará con problemas heurísticos y hermenéuticos insalvables.

UN MARGINAL CENTRAL DE NUESTRA CULTURA: LUIS OYARZÚN

Roberto Hozven[*]

Luis Oyarzún Peña fue un escritor e intelectual chileno que entre 1940 (año de publicación de su primer poemario) y noviembre 1972 (fecha de su muerte) reflexionó y escribió sobre la cultura chilena e hispanoamericana, en especial, *desde el arte y la literatura* clásicas a modernas, pasando por el romanticismo, el modernismo hispanoamericano y las vanguardias europeas e hispanoamericanas. Trató de entender quiénes somos explorando nuestras experiencias: un espectáculo de fútbol, una exposición de pintura, un hombre que empuja su pobreza en un carrito o la crítica de una novela eran —para él— otras tantas expresiones de una sociabilidad cuyo tejido más íntimo y vivencias más profundas encontraban su mejor revelado a través del arte y la literatura. En su afán realista, Luis Oyarzún, poeta de la prosa, se exige lo imposible: hacer coincidir el orden pluridimensional de la vida con el orden unidimensional del lenguaje en que la expresa. Porque no nos resignamos a vivir solo con la superficie de las cosas es que hacemos arte o literatura; por esto los poetas son nuestros maestros (Freud).

La obra artística —escribía Oyarzún— fija mejor el movimiento del ser ante las sutilezas de la vida que la tosquedad de la ciencia, o capta más hondo el devenir del alma ante la variedad del mundo que el espíritu de geometría. La literatura, en su afán de realidad, escribe desde los intersticios de las ciencias y al hablar desde la imaginación de todas ellas descubre saberes insospechados. La literatura y el arte descienden al saber que preestructura las formas de nuestras prácticas, pero del que no tenemos la menor idea en nuestro quehacer de cada día. Como los sueños, el arte y la literatura desean figuras todavía intraducibles para las ideas previstas en que nos movemos. Como el buen traductor benjamiano, el arte y la literatura conciben horizontes inauditos para nuestras expectativas cotidianas. Entender Chile, América Latina —en lo esencial— y el mundo desde el arte y la literatura significó, para Oyarzún, la posibilidad de encontrar una perspectiva donde la cultura humana *rimara*. Una perspectiva de visión, un *aleph* borgiano, desde donde fuera posible ver la cultura de una comunidad (nacional, continental, pero también universal) formando un vasto diorama de correspondencias que nos introdujera a una mayor conciencia de la vida misma. El arte, la literatura hacen de nosotros espectadores de mil ojos; por ellos revivimos nuestros mundos desaparecidos desovillando la memoria en la misteriosa riqueza de su proximidad pasada. Este fue el intento logrado de Oyarzún cuando adoptó el mirador artístico y literario para explorar nuestra cultura, y así enriquecer nuestra visión del universo —punto donde todo se une y gira— como una urdimbre tenue, flexible y particular de signos que necesitan ser interpretados desde su cara cada vez única y singular. Por cierto, la adopción

* Profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

de esta perspectiva —ella misma artística— excede el imperativo documentalista del materialismo simplista que a él lo exasperaba: la creencia supersticiosa en la verdad restrictiva de la clase, de la nación, de la ideología o de un exotismo apto para alimentar los mercados metropolitanos.

Frente a la hegemonía de la historia y la política, desde el siglo XIX, o de la postmodernidad de hoy en día para el estudio del arte, las letras y la cultura, Oyarzún nos iluminó la densidad y riqueza de sus sentidos, así como los de nuestro mundo, con gracia, humor e inteligencia cultural, interpretándolos desde los aires de libertad de un espíritu disidente con respecto a la esclavitud en la consigna o en las ideas fijas de los dogmatismos en curso.

Oyarzún escribió con llana sabiduría sobre lo que había de universal en los textos y asuntos de su entorno cotidiano, cada vez distinto por sus desplazamientos de viajero geográfico y mental empedernido, y que él describía con los ojos maravillados del primer día. Como el poeta Gonzalo Rojas, Oyarzún también venía "del Este y del Oeste/ del Norte y del Sur", así como de los desiertos silentes y del mar oscuro de los canales patagónicos, descubiertos por sus viajes y la prosa reflexiva con que los asimilaba. Prosa preñada de vigor intelectual y moral que recreaba imaginativamente lo visto para nosotros sus lectores. Nos regaló el esplendor de su reflexión en una prosa diáfana, de agua potable, como si nos interpelara personalmente. Dije "moral". Sí, probablemente el primer objetivo de Oyarzún fue el de estimular el desarrollo de una reflexión y una actitud morales en el violento, "ciego" y "titanesco" —adjetivos suyos— continente latinoamericano, comenzando por Chile. Por este proyecto autoformativo, Oyarzún se inscribe en el propósito didáctico de los grandes ensayistas magistrales de nuestro continente (Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y Octavio Paz): su común impugnación del reino de la máscara, el imperio de la mentira, la corrupción del lenguaje y la infección semántica en nuestras sociedades[1].

En Sud América, en Chile, Oyarzún fue un "contador de patrias", como Benjamín Subercaseaux al decir de Gabriela Mistral. Continuó y profundizó la crítica moral del "escritor tábano", común a Gabriela Mistral, a Domingo Melfi o a Joaquín Edwards Bello. Se distinguió de ellos por una prosa autorreflexiva que busca comprender a sus criaturas y a sí misma abordándolas desde una perspectiva rotativa, casi cubista (de frente, de espaldas, por abajo, por arriba, de través), sin desdeñar un humor irreverente en su crítica lúcida de nuestra tradición de prejuicios y enfebrecido imbunchismo. Me refiero a nuestra inclinación a cortar las alas de lo que se eleva, a derribar las grandezas, a mutilar lo que sobresale, a enterrar lo que se asoma[2], a oír para desvalorizar con la oreja del resentimiento, y no para destacar lo mínimamente bueno que nos permita

[1] Octavio Paz, *Los Hijos del Limo (del romanticismo a la vanguardia)*, en *O.C., 1,* Barcelona, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 408.

[2] Carlos Franz, *La Muralla Enterrada. Santiago, Ciudad imaginaria*, Santiago de Chile, Planeta, 2001, p. 19.

avanzar hacia un acuerdo posible, hacia un lugar ecuánime donde todos podamos converger en la discusión de nuestras diferencias. El hábito y goce del imbunchismo es inversamente proporcional al costo reflexivo de la conducta ética. Este hábito reflexivo, crítico constructivo, es el de los moralistas, y se lo construye —nos propone Oyarzún— creando una distancia entre nuestra conciencia y la experiencia que tenemos a través de ella. ¿Soy o juego a ser lo que soy? ¿Y los otros y el mundo, no nos exige su conocimiento, igualmente, un examen de conciencia que los contemple al trasluz del "cuadro general de lo real", de las coordenadas simbólicas por las que entendemos la realidad?

Moral, entonces, es salir del palacio de los espejos al riesgo del ancho mundo y, en él, ver si uno arriba a aceptarse desde los ojos de los otros en lugar del reflejo narcisista, autocomplaciente, en que se satisfacen las ilusiones que ahogan la libertad del sujeto. La moral (tal cual la entiende Oyarzún y concreta en sus análisis culturales no complacientes del mundo —incluido él mismo) implica ver a los otros exponiéndose a sus réplicas, sin ponerse el parche ante éstas arguyendo razones instrumentales o metafísicas que le garanticen la impunidad. Oyarzún nunca obnubila su subjetividad ante los antagonismos que la conforman. Por ejemplo, cuando analiza la escena de un hombre empujando su carrito rumbo a la población callampa, llevando en él a su hijo pequeño con todas sus pobrezas, Oyarzún exclama desde lo más hondo de su conciencia cristiana: "¡Dios mío, Dios mío! Así irían San José y el Niño en la huida a Egipto"[3]. Él se asume como uno de los fariseos. Pocos escritores chilenos, anteriores a Oyarzún, han dado muestra de esta acción transferencial genuina con respecto al mundo que describen, sufriéndolo como propio en todos sus efectos. Luego, actuar moralmente es acompañar a los hombres en su nada de ser, fraternizar con ellos para estar a las alturas de la creencia que se profesa, y no solo lamentar la miseria de los hombres como un espectáculo ajeno. Hay que concurrir a resolverla… de algún modo.

Este 'de algún modo' suscita preguntas: ¿el espacio de su impotencia no será, efectivamente, el paradigma que mide una crítica verdadera? Enfrentar la imposibilidad de ayudar a ese pasante desde la propia impotencia para resolverlo y, desde aquí, cuestionarse sobre la justicia y equidad posible de sus acciones por venir. ¿Puede una crítica ser convincente y efectiva sin ponerse en el lugar de lo criticado? Es lo más cercano a la regla del buen método: aplicar al texto analizado los mismos principios de que se hace portador. ¿No reside aquí, precisamente, la garantía y eficacia de toda crítica real y auténtica? Sí, auténtica, sin entrecomillados que indiquen que uno se sirve de la palabra distanciándose de sus sentidos, para significar algo en lo que no se cree, aunque sirviéndose igual de ello… por si acaso. Esta preterición (nombre de este disimulo retórico con que se ampara la impunidad de la escritura) hace visible otro rasgo de la crítica moral de Oyarzún: su crítica evidencia que no hay metalenguaje, que

[3] Luis Oyarzún, *Diario íntimo*, Santiago de Chile, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile, 1995, p. 436.

no hay impunidad crítica, que no puedo estar de por vida *dentro* del lenguaje, viviéndolo como una facultad íntima que no me significa y, a la vez, *fuera* de él utilizándolo como si fuera un blanco para significar algo que sólo nos concierne de refilón. No, todo acto crítico, por nimio que sea, nos compromete verbal y existencialmente en lo que afirmamos, negamos o bromeamos; aunque lo dicho se lo haya atenuado, diciendo que no se lo decía o se lo haya afirmado con expresiones que negaban lo postulado (la preterición disimuladora). No, Oyarzún se hace responsable de estos mecanismos inconscientes, así como de sus lapsus y chistes. Por esta razón la crítica de Oyarzún es de alto riesgo, nos quema porque ella misma se quema en lo que vio y "nos confió con tal intensidad de pasión que no podía sino excitar la nuestra" —como lo afirma a propósito de Gabriela Mistral[4].

Nuestro sino de país ha sido y es la insularidad: geográficamente rodeados de desierto, cordillera y mar, somos el "país del mundo que tiene menos tierra próxima frente a sus dilatadas orillas oceánicas"[5]. Truismo de Oyarzún, en *Ver* escribe: país y hombres islas separados del mundo, pero *separados por el mismo mar que los une*[6]. El mar es una distancia que puede remontarse, es un obstáculo transformable en puente; un "*transformer*" que hace visible la sutil dialéctica que opera entre el lugar donde producimos cultura y sociabilidad (nuestro *in situ*) y el lugar desde donde las concebimos (nuestro *ab situ*[7]). La insularidad geográfica no debe estrechar las mentes. El lugar donde estamos aparentemente coincide con el lugar desde donde sentimos, hablamos y nos proyectamos; pero, de hecho, vivimos el mundo de acuerdo a como lo imaginamos desde todos los lados. La imaginación no coincide con límites geográficos ni nacionales; debemos ver al mar como un vínculo y no como un obstáculo separador. Ya lo leímos en el *Facundo* de Sarmiento: convertir a los ríos de la pampa en "arterias que lleven la civilización, el poder y la riqueza hasta las profundidades más recónditas de la nación"[8], en lugar de fluidos estagnados que el gaucho argentino desdeña al ver en ellos "un obstáculo opuesto a sus movimientos"[9]. La insularidad geográfica, con su mentalidad de campanario y de jerarquías anquilosadas, debe dejar lugar a un banquete de cultura occidental, precisamente porque llegamos tarde a este atracón[10].

[4] Luis Oyarzún, "Despedida de los restos de Gabriela Mistral en el Cementerio General", en *Temas de la cultura chilena*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967. p. 80.

[5] Ibíd., p. 10.

[6] Luis Oyarzún, *Ver* [prosa poética], Santiago de Chile, Editorial Cruz del Sur, 1952. p. 27.

[7] Hugo Achugar, "Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI". En Luis Armando Soto Boutin, *Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta,* Bogotá, Colombia, Ministerio de Cultura, Cuadernos de Nación, 2001, p. 75.

[8] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo,* Buenos Aires, Editorial Jackson [Edición especial para el Círculo Literario de Buenos Aires], 1947. p. 23.

[9] Ibid., p. 22.

[10] Cf. Alfonso Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", *Obras Completas,* Vol. 11, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 82, 86.

Fue la actitud asumida por Domingo Faustino Sarmiento en las cartas que escribe desde EE.UU., Europa y África a sus destinatarios sudamericanos, a mediados del siglo XIX[11]. Sarmiento descubre las "naciones adelantadas" (EE.UU., sobre todo, Francia, Inglaterra, Estados alemanes) y, desde allí, contrasta criticando el retraso sudamericano heredado de España, donde —afirma— "la venta de don Quijote i los molinos de viento… nada se ha cambiado después de tres siglos; como en todo lo que de la España he visto"[12]. A esta España decadente, Sarmiento opone el progresismo del yanqui fundado sobre sus derechos y libertades encarnados en "sentimiento y conciencia política republicana"[13]. "De aquí nace que donde quiera que se reúnan diez yanquis, pobres, andrajosos, estúpidos, antes de poner el hacha al pie de los árboles para construirse una morada, se reúnen para arreglar las bases de la asociación"[14]. Este espíritu de asociación civil, fundado en la confianza constructiva, es el que Sarmiento invita a emular a los líderes y ciudadanos de las jóvenes y cerriles naciones hispanoamericanas, para que salgan de la venta nauseabunda de don Quijote. Cien años más tarde, Oyarzún toma el relevo, especialmente con las anotaciones de su diario. La oposición entre asociacionismo y cerrilidad sigue ahí ("espíritu" opuesto a "presentismo" o "titanismo" —para Oyarzún), así como el humor crítico ("Mientras ellos [norteamericanos] suben a sus cielos de plastigas… moscas dormidas en el sueño de fin de semana, nosotros los del Sur aún lloramos la muerte de nuestras fieras prehistóricas"[15]—). Sin embargo, la visión analítica ha transmutado sus valores. El ojo ya no critica ideas o metaideologías 'en sí', sino ideas interiorizadas en creencias intrahistóricas que dislocan 'para sí', de modo heteróclito y desde su propio interior, las razones del ojo en sus realizaciones prácticas. "Es ahora el hombre mismo —lo Inconsciente, lo Social, la Máquina— lo sentido como primariamente extraño y aún tenebroso. … ¿No sucede así en Kafka, o en Léger y Chirico, como cuando pintan máquinas y robots?"[16]. "La conciencia nuestra está traumatizada por la presencia de fantasmas interiores que empañan la visión"[17]; de manera que "me he acostumbrado a sentir que cada acto de la vida, cada paso del tiempo, va en sentido contrario a alguna virtualidad

[11] Me refiero a las cartas que Domingo Faustino Sarmiento hizo llegar a distintos corresponsales en Chile (José V. Lastarria) y Argentina (Valentín Alsina, Juan M Gutiérrez y otros), entre 1845 y 1847, desde los distintos países y colonias europeas que visitara (España, EE.UU., Francia, el norte de África, etc.), haciendo uso de la beca que le otorgara el gobierno chileno para estudiar *in situ* "el estado de la educación primaria y problemas de orden inmigratorio y colonizador en las naciones adelantadas". Cf. Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes por Europa, África i América 1845-1847*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

[12] Ibíd., p. 160.

[13] Ibíd., p. 333.

[14] Ídem.

[15] Luis Oyarzún, *Diario íntimo*, *op. cit.*, p. 560.

[16] Ibíd., p. 181.

[17] Ibíd., p. 79.

imperiosa del ser"[18]. Frente al allá "adelantado" sarmientino, Oyarzún dialoga desde "todos los lados" (afectiva, intelectual y moralmente) con las pasiones encubiertas en el "acá" bajo el "peso de la noche" portaliano. Su obra deviene una especie de cura psicoanalítica de los días ocultos de nuestra intrahistoria. "Días ocultos" —recordemos— es el título del segundo "relato emocionado de su infancia"[19].

Desde la instauración de nuestras repúblicas acá, y con énfasis desde el modernismo, las letras latinoamericanas han ido despejando la segunda disyuntiva de la inteligencia americana: acá o allá, América o Europa y EE.UU.[20]. La han despejado estableciendo puentes que medien entre el nacionalismo y el internacionalismo o entre el regionalismo y el vanguardismo transformando el antagonismo, la exclusión, en una mediación más o menos lograda[21]. Cuando la mediación falla y la disyunción queda irresuelta sufrimos el descentramiento cultural o el neocolonialismo. Algunos escritores y críticos, por momentos, creyeron que la disyuntiva era excluyente (o regionalismo o vanguardismo); otros, los más reflexivos —como Oyarzún— dialectizaron la disyuntiva haciéndola inclusiva: nacionalismo en el internacionalismo, donde cada término implica al que se le opone. Según Rama, es lo que hace de modo particular la obra de José María Arguedas. Igualmente, Oyarzún convirtió la disyunción entre el allá y el acá, entre Zeus y Pillán, en una interacción recíproca del "senil y exquisito corazón de Europa" con el "primitivismo disuelto en atmósfera chilena y americana". Estos roces y choques encienden la imaginación crítica del lector como las chispas del eslabón golpeado contra el pedernal.

Esta interacción, común a Chile y a Sudamérica, retoma en la pluma de Oyarzún el análisis fenomenológico, intrahistórico y poético que *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz inauguró sobre los sujetos de la inteligencia mexicana. La obra de Oyarzún, especialmente su diario, tiene este aire de familia[22]; el de un ensayo nacional al que le crecieron las fronteras o, mejor, el de

[18] Ibíd., p. 334.

[19] Pedro Lira Urquieta, "Discurso de recepción de Luis Oyarzún como Académico de número", *Boletín de la Academia Chilena de la Lengua* 54, 1966, p. 59.

[20] Alfonso Reyes, *op. cit.*

[21] Cf. Ángel Rama, "I. Literatura y cultura". *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982. pp. 11-56.

[22] Gabriel Castillo sostiene la tesis de la "reflexión paralela" entre el *Diario Íntimo* y *El Laberinto*, cuando la "calidad de la crítica" del primero rima con la del segundo, ya que "no hay indicios en Oyarzún de conocer la obra [El laberinto] del mexicano [Octavio Paz]". Gabriel Castillo Fadic, "Luis Oyarzún: la conciencia íntima de lo territorial", *Las estéticas nocturnas. Ensayo republicano y representación cultural en Chile e Iberoamérica*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Colección Aisthesis "30 años", Nº 2, 2003, pp. 128-129. Tampoco yo encontré ninguna mención al *Laberinto* de Paz en la obra de Oyarzún; sin embargo, sí encontré una cita de "El caracol y la sirena", de Octavio Paz, en un estudio de Oyarzún sobre la poesía de Rubén Darío ("El vitalismo en la poesía de Rubén Darío". En Luis Oyarzún, *Taken for a ride. Escritura de paso*, Santiago de Chile, RIL, 2005, p. 50). Concluyo, Oyarzún valoraba la reflexión crítica de Paz y,

un pensamiento diario sin otras fronteras que las de un hombre abierto al diálogo sin complejos con todas las civilizaciones (ya que —como Paz— Oyarzún también escribe sobre China e India), después de su llegada tardía al banquete de la cultura occidental. Si el *Laberinto…* reflexiona escépticamente sobre una revolución popular petrificada en un partido único (¡Partido Revolucionario Institucional! (*sic*), movilizando pulsiones históricas que encarnan patronímicamente en tipos humanos colectivos (Chingón, Chingada, Chingaquedito), la obra oyarzuniana hace lo propio descorriendo los espesos velos que atormentan a nuestra convivialidad forjada bajo el 'peso de la noche' y encarnada en personajes patronímicos simpáticos y siniestros (el "roto patiperro", el "huaso ladino", los "titanes presentistas" y las "madres madrastras").

Oyarzún transforma una condena disyuntiva (Pillán / Zeus) en "la conciencia íntima de lo territorial": "búsqueda de la comprensión del territorio, de Chile y su cultura, temas recurrentes a los que sin embargo se aproxima siempre desde una distancia considerable [del] con el criollismo, el nacionalismo, o el folclorismo"[23]. Esta distancia trabaja en la huella de una antinomia: que "ser latinoamericano es un saberse de esta tierra y de otra tierra. …Estamos condenados a buscar en nuestra tierra, la otra tierra; en la otra, a la nuestra"[24]. Antinomia que Oyarzún resuelve en un oxímoron (la "armonía discordante" de Horacio): dialectiza los contrarios creando un sentido nuevo, sorpresivo. Tensionado entre la autoridad de los ídolos discursivos y su toque infantil, rural, con las materias y criaturas desde las cuales percibe e imagina, Oyarzún encuentra el cuerpo de lo que escribe como si estuviera preñado por las visiones que alumbra. Por cuerpo entiendo su amor entrañado a los objetos americanos a los cuales, en su anhelo, buscaba nombrar con palabras justas para mejor conocerlos. "[E]l joven profesor de Filosofía, el viajero entusiasta, el amador de las cosas europeas, jamás ha olvidado a su tierra natal", afirma Lira Urquieta[25]. Como el cazador nativo que prefiere hacerse ciervo, compenetrarse con sus hábitos para mejor conocerlo y cazarlo, en lugar de aprender el utilitario oficio de montería; Oyarzún se proveía de todo el arsenal de la cultura (manuales de

probablemente leyó *El Laberinto* en su 2ª edición aumentada de 1959. Para entonces la reflexión del *Laberinto* sobre la soledad se había convertido en "fuente de intuiciones e imágenes acerca del ser mexicano de medio siglo y su paisaje", presente en *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo (comentado cuidadosamente por Oyarzún) y en *La Muerte de Artemio Cruz* (1965) de Carlos Fuentes (cf. Enrico Mario Santí, "Introducción". En Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Edición de E.M. Santí. 4ª ed., Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 1998. p. 127). Hacia 1971, con la fundación de la revista *Plural*, que reafirma la legitimidad ética y política de una vía democrática hacia el desarrollo en Latinoamérica (frente a la populista y revolucionaria), la reflexión de Paz y de quienes escriben en la revista se universaliza y gana adeptos críticos de nuestro medio. Esto explica el aire de familia o "reflexión paralela" entre ambas obras.

[23] Gabriel Castillo Fadic, *op. cit.*, p. 117.

[24] Octavio Paz, "El grabado latinoamericano", *Sombra de obras*, Barcelona, Seix-Barral, 1983, p. 189.

[25] Pedro Lira Urquieta, *op. cit.*, p. 64.

plantas, pájaros, insectos, minerales, literaturas, retóricas, historias ("*Pequeño Larousse ilustrado*" lo bautizó su amigo Nicanor Parra) para usarlos como soporte donde mejor erigir y estudiar sus admirados objetos y sujetos sudamericanos. Oyarzún iba del gesto de amorosa compenetración con sus objetos a la cultura que mejor pudiese explicarlos. Nunca al revés, como habitúa hacerlo el intelectual colonizado o desarraigado que, por carecer de objetos amados e interiorizados, solo le queda un simulacro ideológico del objeto sin el tuétano aprehendido con los ojos, las manos y las fragancias del primer día. Tuétanos que Oyarzún nos devuelve bajo forma de organizaciones lógicas, enigmáticas y seductoras, aprehendidas como propiedades de lo real.

Este amor al enigma secreto, implícito de cada objeto americano, hace que su lectura estimule y no paralice la imaginación del lector. Su prosa poética seduce porque Oyarzún describe los objetos y criaturas poniéndose él mismo en el lugar de sus admiraciones, pero también de sus inquinas: cuando impugna a un Mandatario (a Carlos Ibáñez del Campo) su indiferencia para con la tala y quema indiscriminada de bosques nativos imbunchados por el capitalismo depredador de nuestros recursos naturales. "Ya se reforestará" —musita el primer Mandatario—. Pero, bosques milenarios no se renuevan de una generación para otra —replica Oyarzún—, quien los defiende sea impugnando "intereses no confesados, memorias ocultadas y todo tipo de secretos manipuladores"[26], sea identificándose sentimentalmente con la penuria del bosque incendiado. El bosque desaparecido le duele con la misma empatía sentida por el hombre del carrito huyendo con su pequeño hijo hacia la población callampa; huida análoga a la de José a Egipto[27]. Esta empatía se parece a la transferencia psicoanalítica: cuando uno comprende lo que ocurre poniéndose en el lugar de lo sucedido, o, reviviéndolo como proyección de uno desde lo otro, sea éste un animal o una planta. Esta identificación de Oyarzún con la otredad colinda con una teoría de la mimesis: tornarse semejante a lo otro, apropiándoselo en parte o totalmente correspondería al nosotros de un yo extendido.

En sus análisis culturales y literarios, Oyarzún interpreta poemas, novelas, cuadros, edificios y sucesos cotidianos identificándose con este yo extendido que media entre sus intereses individuales y "el cuadro general de lo real". Esta identificación interpretativa oscila entre un análisis moderno y/o postmoderno de lo que está percibiendo. La identificación es moderna cuando nos descubre sentidos familiares en textos herméticos; cuando nos hace ver, por ejemplo, que uno de los dones inmediatos de la poesía trascendental mistraliana es la lucidez apasionada con que ahonda (y no penetra —como Neruda) en la experiencia espiritual de las cosas físicas, configurando así un inventario de las criaturas y cosas de nuestra América. La identificación es postmoderna cuando, al interpretar un espectáculo tan cotidiano como un partido de fútbol, nos hace ver en

[26] José Bengoa, "Prólogo" en *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*, Santiago, Catalonia, 2005, p. 19.

[27] Analizo esta analogía en "El hombre del carrito", uno de los sesenta apartados que componen *Escritura de alta tensión*, mi libro sobre Luis Oyarzún.

él sus conexiones secretas con la actividad política y, de ésta, con las relaciones de las hormigas en su hormiguero. Ambos, los futbolistas en el estadio y los políticos en sus cámaras, se muestran lo más lejos posible de aquellos que los necesitan de modo inexorable[28]. Las hormigas con sus toqueteos y los políticos con sus 'pitutos', ambos, todo lo corrompen. Este análisis es postmoderno porque extraña lo familiar haciendo un cortocircuito iluminador entre eventos prosaicos (un partido de fútbol, un hormiguero) con asuntos serios e ideas consagradas (¡con el Poder no se juega!).

Asuntos serios que Oyarzún deconstruye desanudando con coraje e irreverencia el andamiaje ideológico de su yo contra el trasfondo de la historia del decir inconsciente de su tribu. Oyarzún analiza y explicita las maneras de decir y de pensar, transindividuales, que entran en el discurso de nuestros ancestros; y que nos hacen ser lo que somos. En este caso, la tribu chilena y sudamericana. Más allá de la aparente oposición entre inconsciente individual y colectivo, el inconsciente del sujeto está siempre fundado en una relación transferencial con el Otro, de cuyo hablar no somos más que un eslabón externo. Y la primera relación con el Otro en la tribu sudamericana —según Oyarzún— lleva entre nosotros el estigma del imbunche: conversión de las posibilidades en peligro, del sufrimiento en resentimiento, en energía centrípeta hinchada de odio y dirigida contra nosotros así como contra todo lo que obstaculice el despecho dirigido contra el mundo. Esta *majamama*[29], esta "gelatina de componendas" anima el espíritu político chileno y sudamericano con su pasión de dominio, de revancha, instilado en todas las actividades de la vida nacional. Este espíritu político es el primer y mayor superyó, severo y cruel, que educa nuestra relación con los otros entrenándose en la desvalorización de nuestros paisanos. La vehemencia con que Oyarzún nos incita a ver y a corregir el imbunchismo de este superyó político sudamericano tiene algo del discurso encendido y vidente de José Martí, en especial del profético "Nuestra América" (1891)[30]. "Nuestra América" es

[28] Beatriz Sarlo, "Ser argentino: ya nada será igual". Luis Armando Soto Boutin, (Director Cuadernos de Nación), *Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta,* Bogotá, Ministerio de Cultura, Cuadernos de Nación, 2001. p. 52.

[29] *Majamama*: "gelatina de componendas, turbia y elástica, incolora, sin sentido, sin orientación […] reparto de puestos, sentimentalismo dulzón, cancelación de servicios electorales, trazado de curvas para no herir intereses, caminos en la sombra para salvar a otros, bolsicos donde encajar canonjías, gelatinas para cubrir responsabilidades, piadoso olvido de los delincuentes políticos o de los culpables, que habían arrastrado al país a la desorganización y el desprestigio". Domingo Melfi, *Sin brújula* [1ª ed. 1933], *Páginas escogidas*, Edición al cuidado de Pedro Pablo Zegers, Prólogo de Alfonso Calderón. Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1993. pp. 25 y 47.

[30] "Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal. Sin saber que los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima…" Dicen las palabras iniciales de este compendio sobre lo que debe y no debe ser la cultura y su correspondiente acción política en nuestro continente de guerras fratricidas.

un manifiesto, vidente, del núcleo cultural y político de la América Española a "la hora de declarar su segunda independencia" ("Congreso Internacional…"). Martí lo escribe después de su participación en el Congreso Panamericano de Washington, convocado por el gobierno norteamericano en la capital de EE.UU. y realizado entre noviembre de 1889 y junio 1890. Oyarzún considera la obra de Martí a la altura de la de Nietzsche, Marx, Thoreau y Emerson[31].

"La política no se justifica para el individuo sino cuando surge directamente de una experiencia moral. En cualquier otro caso, es demoníaca."[32] —escribía Oyarzún. Por este motivo, la única política que se justifica es la que "convierte los problemas políticos de cada día en casos de conciencia". La política que urge Oyarzún —tan alejada de quienes inexorablemente la necesitamos— es una que opere de modo transitivo para con la gente (y no egoísta para con el solo político), una que asuma una relación transferencial con los sucesos haciendo del político alguien que nos acompañe en los zapatos de nuestros problemas. Esta transferencia nos permite ver, sentir los resentimientos y antagonismos constitutivos de la subjetividad y, quizás, corregir la acción motivada por la energía centrípeta, desbocada, del demonismo presentista ciego. El examen de conciencia moral —según Oyarzún— opera como una verdadera cura psicoanalítica y social del territorio obsceno en que reina el superyó político a la manera, por ejemplo, del 'código rojo'. Me refiero al filme *Algunos hombres buenos* (1992), de Rob Reiner, donde dos estólidos *marines* estadounidenses, en la base militar de Guantánamo, asesinan a uno de los suyos (William Santiago) por considerarlo 'mariquita' para el servicio militar, bajo la anuencia del Coronel Nathan Jessup a cargo. Código no escrito, secreto y sádico que acompaña de modo clandestino a la ley pública, y que la apoya como un reverso libidinal gozoso cuando esta última no puede actuar explícitamente[33].

Creo que Oyarzún escribió y procuró vivir, aunque no siempre con éxito, contra el "clientelismo" político que atraviesa la sociabilidad chilena. La atraviesa en el sentido del código rojo del Coronel Jessup (soberbiamente actuado por Jack Nicholson). Este no tiene partido ni clase social única, es pandémico, transversal a todos los partidos políticos y clases sociales. Oyarzún fue uno de los escasos escritores chilenos que se atrevió a escribir el "No libro", sin 'recoger cañuela'[34]. El No libro hace un cortocircuito entre dos registros que nuestra

José Martí, *Nuestra América*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, vol. XV, 1985, p. 26.

En términos de Oyarzún, estamos ante el "sentimiento totalizador de lo real" enraizado en "vitalismo pánico" y "sed de dominio"; ante un "apetito de poder" enraizado en "ceguera nacionalista" fratricida que "se sienta" en "el cuadro general de lo real". En suma, "complicidad de universalismo ciego ante tanta cosa", sinónimo de política. La obra de Oyarzún ve y repudia la acción política negativa.

[31] Luis Oyarzún, *Diario íntimo, op cit.*, p. 303.

[32] Ibíd., p. 181.

[33] Cf. Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI editores, 1999, pp. 38, 75.

[34] Jorge Edwards, *Inútil de la familia,* Santiago de Chile, Alfaguara, 2004, p. 309.

sociabilidad considera excluyentes: el del diálogo familiar, íntimo, con el del discurso público. Lo que se confiesa en la privacidad del hogar no se reconoce en el ámbito público; por el contrario, con más energía se repudia en el estrado, en la testera o en el púlpito lo que apenas se ha susurrado en secreto.

Agradezco a Luis Oyarzún el coraje y espíritu de la escritura que nos heredó. Exploró y profundizó, sin renuncios, infiernos que son de todos. Me refiero a esos lugares equívocos de oculta inestabilidad psíquica, ideológica y emocional en que se practica el doble estándar y donde todos se viven como siendo diferentes de lo que son, creyéndose libres y 'almas bellas' porque carecen del lenguaje para nombrar sus autoengaños ante el espejo. En una introspección que nos concierne a todos, Oyarzún pensó los 'códigos rojos' y las 'majamamas' diarias con que urdimos y enviscamos a nuestros queridos paisanos —¡por su propio bien!— todos los días. Oyarzún fue un ojo, con ojos en el ojo, que insistió en que este imbunchismo, este cultivo del resentimiento por el odio autodestructivo en que se fue sociabilizado, no vale la pena ante "el deleite de la riqueza inagotable del mundo" enseñada por la obra de Gabriela Mistral; así como por su persona cuando "sufrió sin que su corazón se empequeñeciera", es decir, sin haber cedido a la voluptuosidad del resentimiento. Este es el camino para dejar atrás el imbunchismo; no así el ejemplo biográfico de Pablo Neruda o de Pablo de Rokha, quienes habrían imbunchado a quienes no los acompañaron en el culto de sus yoes: "islas erizadas de espinas" que cantaron "la espesura de la vida que lo arrastra todo", incluyendo sus titanes triunfales y violentos. Oyarzún repudia en Neruda o en de Rokha la inmoralidad de creer que "todo les era debido" y que podían "sentarse en todo", mezclas de tirano Rosas y Facundo Quiroga con toques de Stalin (*sic*). La pertinencia de la oposición trazada entre ambos Nobeles chilenos es moral: una habría escrito éticamente, quería *ver*, "desentrañar monstruos de sus oquedades mentales", "transfigura las visiones de la tierra en exaltación ultraterrena"; el segundo "es un retórico genial de los sentimientos vulgares", "gran poeta sucio, hombre que cree no ser más que hombre, un poeta sexual, machista y débil, un poeta demoníaco y desesperanzado, que se aferra de la retórica y del pan suyo de cada día, soberbio y clausurado como los eternos compañeros de colegio"[35].

Políticamente, Oyarzún fue un simpatizante de la Falange y del Partido Demócrata Cristiano; no fue un miembro disciplinado de ambas corporaciones políticas quizá por su "demasiado relativa afinidad con ellos"[36] —sugiere con ironía Jorge Edwards. En otras palabras, no fue nunca un incondicional porque:

> "El incondicional forzosamente recorta de la realidad un trozo y se queda con él y en él se realiza sin remordimientos. Eso no soy yo. De ahí que sienta el extraño placer de sentirme, junto a gentes que van siendo a través del mundo cada vez menos, una especie de nudo en que se cruzan todos los mensajes humanos, es decir, un ser ambiguo nacido o formado para vivir

[35] Luis Oyarzún, *Diario íntimo, op. cit.*, p. 313.
[36] Jorge Edwards, "El diario de un disidente", *Vuelta,* 169 (diciembre 1990), p. 41.

la universalidad de lo humano sin limitaciones y sin prejuicios, nacido o formado en buenas cuentas para vivir en un mundo que no existe y que no existirá…"[37]

Bibliografía

Achugar, Hugo, "Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI", Soto Boutin, Luis Armando (Director *Cuadernos de Nación*), *Imaginarios de nación, Pensar en medio de la tormenta,* Coordinador Jesús Martín-Barbero, Bogotá, Colombia, Ministerio de Cultura, *Cuadernos de Nación*, 2001, 75-92.

Bengoa, José, "Prólogo" en *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*, Santiago, Catalonia, 2005.

Castillo Fadic, Gabriel, "Luis Oyarzún: la conciencia íntima de lo territorial", 117-145, *Las estéticas nocturnas. Ensayo republicano y representación cultural en Chile e Iberoamérica,* Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Colección Aisthesis "30 años", Nº 2, 2003.

Edwards, Jorge, "El diario de un disidente", *Vuelta* 169 (diciembre 1990), 41-43.

——, *El inútil de la familia*, Santiago de Chile, Alfaguara, 2004.

Franz, Carlos, *La muralla enterrada. Santiago, ciudad imaginaria*, Santiago de Chile, Planeta, 2001.

Hozven, Roberto, "Domingo Faustino Sarmiento", Luis Íñigo Madrigal (compilador), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo II: Del neoclasicismo al modernismo*, Madrid, Cátedra, 1987. 427-445.

Lira Urquieta, Pedro, "Discurso de recepción de Luis Oyarzún como Académico de número", *Boletín de la Academia Chilena de la Lengua* 54 (1966), 59-65.

Martí, José, *Nuestra América.* Prólogo de Juan Marinello, Selección y Notas de Hugo Achugar y Cronología de Cintio Vitier. Barcelona, España, Biblioteca Ayacucho, vol. XV, 1985. 26-33.

Melfi, Domingo, *Sin brújula* [1ª ed. 1933], *Páginas escogidas*, Edición al cuidado de Pedro Pablo Zegers, Prólogo de Alfonso Calderón. Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1993, 11-59.

Oyarzún, Luis, *Ver* [prosa poética], Santiago de Chile, Editorial Cruz del Sur, 1952, 61.

——, "Dos discursos en honor de Gabriela Mistral" [I. Recepción en la Universidad de Chile por otorgamiento del Doctorado H.C., 70-76. II. Despedida de los restos de Gabriela Mistral en el Cementerio General, 76-83], *Temas de la cultura chilena,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967, 69-83.

——, "Resumen de Chile", *Temas de la cultura chilena,* 9-38.

[37] Luis Oyarzún, "Carta a Arturo de Andraca" (24/ 07/ 1945), en *Epistolario familiar*, Selección Thomas Harris E., Claudia Tapia Roi, Pedro Pablo Zegers B. Prólogo de Alfonso Calderón, Santiago de Chile, LOM/ DIBAM, 2000, pp. 73-74.

——, "El vitalismo en la poesía de Rubén Darío", en Luis Oyarzún y otros, *Darío*, Santiago, Universidad de Chile, Departamento de Extensión Universitaria, 1968, 12-20. En Luis Oyarzún, *Taken for a ride. Escritura de paso,* 49-54.

——, *Diario íntimo*, Edición póstuma y prólogo de Leonidas Morales T., Santiago de Chile, Serie Documentos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile, 1995, 639 p.

——, *Epistolario familiar*, Selección Thomas Harris E., Claudia Tapia Roi, Pedro Pablo Zegers B., Prólogo de Alfonso Calderón. Santiago de Chile, LOM Ediciones / DIBAM, Colección Joyas Bibliográficas, 2000, 200 p.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad* [1950], *Obras Completas 8. El peregrino en su patria. Historia y política de México*, Edición del autor, 2ª reimpr., México, F.C.E., 1996. 43-191.

——, *Los hijos del limo (Del romanticismo a la vanguardia)* [1974], *Obras Completas 1. La casa de la presencia. Poesía e historia,* Edición del autor, 1ª reimpr., Barcelona / México, Círculo de Lectores / F.C.E., 1995, 321-496.

——, "El grabado latinoamericano". *Sombra de obras*, Barcelona, Seix-Barral, 1983.

Rama, Angel, "I. Literatura y cultura", *Transculturación narrativa en Améra Latina*, México, Siglo XXI editores, 1982, 11-56.

Ramírez Torrejón, Pablo, "¿Qué es un operador político?", *Cartas escritas a mi país y al mundo*, http://blogs.periodistadigital.com/pabloramirez.php/2006/11/10

Reyes, Alfonso, "Notas sobre la inteligencia americana", *Obras completas* 11, México, F.C.E., 1955, 82-90.

Santí, Enrico Mario, "Introducción" Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Edición de E.M. Santí, 4ª ed., Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 1998, 11-137.

Sarlo, Beatriz, "Ser argentino: ya nada será igual". Soto Boutin, Luis Armando (Director *Cuadernos de Nación*). *Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta.* Coordinador Jesús Martín Barbero, Bogotá, Colombia, Ministerio de Cultura, *Cuadernos de Nación*, 2001, 47-53.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, Prólogo de Alberto Palcos, Buenos Aires, Editorial Jackson, Edición especial para el Círculo Literario de Buenos Aires, 1947.

——, "Madrid. La Mancha", *Viajes por Europa, África i América 1845-1847* [1ª ed. 1849], Edición crítica y coordinación de Javier Fernández, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, ALLCA XX, Acuerdo Archivos, 1ª reimpresión 1997, 127-169.

——, "Estados-Unidos", *Op. cit.*, 290-367.

Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías,* Traducción de Clea Braunstein Saal, México, Siglo XXI editores, 1999.

ORTEGA Y CHILE. REFLEXIONES EN EL BICENTENARIO DEL SURGIMIENTO DE CHILE COMO NACIÓN

Jorge Acevedo Guerra[*]

A la memoria de Francisco Soler

> "Ni hay destino tan desfavorable que no podamos fertilizarlo aceptándolo con jovialidad y decisión. De él, de su áspero roce, de su ineludible angustia sacan los pueblos la capacidad para las grandes verdades históricas. […]. Así es como sentiría yo, si fuese chileno, la desventura que en estos días renueva trágicamente una de las facciones más dolorosas de vuestro destino. Tiene este Chile florido algo de Sísifo, ya que, como él, vive junto a una alta serranía y, como él, parece condenado a que se le venga abajo cien veces lo que con su esfuerzo cien veces elevó."
>
> (José Ortega y Gasset. "Discurso en el Parlamento Chileno". *O. C.* IV, p. 229)[1]

1. Ortega y nuestro país

El pensamiento de Ortega no está de moda. Eso salta a la vista de cualquier observador del momento que compare el presente con algunas décadas del siglo XX en que su obra fue patentemente atendida y tomada en cuenta. No obstante, eso no es especialmente grave, por lo menos para aquello que no está de moda, aunque podría serlo para quienes se dejan llevar por la moda y no reaccionan frente a ella. El mismo Ortega lo sugiere:

> "Pasar de moda es fatal para lo que no es sino moda, mas para una realidad sustantiva, esencial […] no es coyuntura deprimente sentir que pasó ya de moda. Le parece que en aquel tiempo de su esplendor, cuando todo en torno la halagaba, vivió enajenada de sí misma y que es ahora, al gozar de la general desatención, cuando reingresa en sí propia, cuando es más depuradamente lo que es, tanto o más que en la otra hora egregia, en su hora inicial, cuando era sólo germinación secreta e ignorada, cuando aún los demás no sabían que existía y, exenta de seducciones forasteras, vacaba sólo a ser sí misma"[2].

* Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. E-mail: joaceved@gmail.com

[1] A estas palabras de Ortega se alude el jueves 21 de mayo de 2009 en el Discurso pronunciado por la entonces presidenta Bachelet en su cuarta *Cuenta Pública sobre el estado político y administrativo de la Nación ante el Congreso Pleno.* Obtenido en la Red Mundial (Internet) el 4 de marzo de 2010: http://www.gobiernodechile.cl/viewEjeSocial.aspx?idarticulo=27560&idSeccionPadre=119

[2] *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. Obras Completas* (*O. C.*), Volumen VI, Editorial Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006, pág. 3.

Tal vez, por tanto, éste sea un momento propicio para que la meditación de Ortega sea asumida en toda su envergadura.

El quehacer de Ortega era tan intenso que en la década de los años treinta del siglo pasado pregunta a los alemanes: "¿Creen ustedes que trabajan más que nosotros los del Sur, por lo menos más que algunos de nosotros?" Su respuesta, referida a él mismo, nos da un perfil de lo que fue su vida. "¡En qué error están ustedes! Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, 'hombre de mundo', algo así como párroco y no sé cuantas cosas más. Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala, no es tan fácil de decidir"[3]. En la enumeración anterior —incompleta, según el mismo Ortega—, no aparece explícitamente la tarea central suya: la filosofía, el filosofar. Y es precisamente esa tarea la que hay que tener permanentemente ante la vista cuando nos referimos a él. Ante todo, Ortega es un filósofo, un pensador. Todo lo demás es secundario en su existencia, y derivado de su decisiva dedicación al oficio del pensamiento. El tema no es de poca monta. Francisco Soler, discípulo de él y de Julián Marías, ha dicho a propósito de eso:

> "Por lo que uno entrevé, ser pensador no es flojo asunto, y aunque todo el mundo se mueva y sea en una interpretación pensante de eso que, sin compromiso, podemos llamar 'la Realidad', ser pensador, esto es, haber traído el ser a presencia en las palabras de la lengua materna, tener ideas de las cuales puedan vivir los prójimos, es, en palabras de […] Heidegger: El Acontecimiento-apropiador, que apropia y destina mutuamente ser y pensar. De alguna manera, todos vivimos de la 'luz' acogida en Mundo llevada a cabo por el «gran» pensador; […] un pensador es el acontecimiento de lo Extraordinario"[4].

Quien vino a Chile en 1928 fue un pensador, y es preciso no perder nunca de vista eso, so pena de trivializar el hecho ocurrido, convirtiéndolo en una anécdota más de nuestra historia. A partir de ahí, se está a un paso de caer en la bagatela o en el *chin chin* (*Krimskrams*) de que hablaba despectivamente el conde York para referirse a cierto tipo de "historiografía" en el *Epistolario* con Dilthey[5].

Recomiendo vivamente esta excelente edición en curso, a cargo de un equipo de investigación dirigido por Javier Zamora Bonilla. De los diez volúmenes planificados, el primero se publicó en 2004 y el noveno, en 2009; se espera el último para 2010. Remito preferentemente a ella; cuando proceda de modo distinto, lo hago notar.

[3] «Prólogo para alemanes», *O. C.*, IX, 2009, p. 126. Este prólogo —escrito en 1934— no fue publicado en vida del autor. Una edición comentada y anotada de él es la que encontramos en "*El tema de nuestro tiempo* – «Prólogo para alemanes»", Ed. Tecnos, Madrid, 2002. Edición de Domingo Hernández Sánchez.

[4] Prólogo a *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Martin Heidegger. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2007, p. 55. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo.

[5] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a.d.s., 1923, p. 61. Citado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 415. Trad. de Jorge Eduardo Rivera (*Ser y Tiempo*, Edi-

Creo que en ciertos círculos universitarios de Chile había claridad al respecto el año en que visitó nuestro país. Por ello, Ortega fue nombrado Miembro Honorario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile —a la que pertenezco desde hace algo más de cuarenta años—, con fecha 27 de noviembre de 1928, siendo su decano don José María Gálvez. La rectoría de la Universidad de Chile la ocupaba don Daniel Martner, quien entregó a Ortega la distinción correspondiente pocos días después, el 30 de noviembre.

Recordemos, pues, que en las *Meditaciones del Quijote* —su primer libro, publicado en 1914—, hallamos su famosa frase —que resume en última condensación su pensamiento y que será el hilo conductor de su filosofía—: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"[6], tesis cuyas implicaciones nos permiten afirmar que ha sido uno de los más grandes representantes de la filosofía del siglo XX.

A partir de este aserto podemos interpretar tanto la vida personal como la vida colectiva. El segundo yo de la frase alude a un proyecto de existencia, que puede ser un programa personal de vida o un proyecto de vida en común de carácter social. Por tanto, desde ella es posible desplegar una metafísica de la vida humana de cada cual y una filosofía sociológica que dé cuenta de los cuerpos colectivos en que estamos insertos. Es lo que he intentado llevar a cabo en mi libro *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*[7]. Cuando en la actualidad se habla de la relevancia del proyecto de país —y se lo hace con frecuencia—, se está aludiendo, precisamente, a lo que Ortega llama proyecto sugestivo de vida en común, uno de los componentes del mando, instancia decisiva desde la cual una sociedad se configura. Me refiero a estos fenómenos en la tercera parte de este escrito. La vigencia del pensamiento de Ortega en este ámbito y en este sentido es patente, aunque habitualmente no se lo reconozca por razones que en otro momento sería de interés, quizás, *perescrutar*. Apuntemos, por ahora, a una de estas razones: las ideas filosóficas entran en el imaginario social de manera indirecta y difusa, y, por tanto, la mayoría de las personas desconocen su fuente última. Mal podrían, pues, reconocer algo que ignoran. Del mismo modo, sus meditaciones sobre los grados de concordia y de disensión social —que encontramos, por ejemplo, en *Del Imperio Romano*, escrito en Argentina—, habrían sido recogidas, en mi opinión, durante las últimas décadas, aunque no de manera directa y, por tanto, sin que la gente se haya dado clara cuenta

torial Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 431. Trad. de José Gaos. Primera edición: 1951) [*Gesamtausgabe*, Vol. 2: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, 77, p. 529]. También, en *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Ed. Herder, Barcelona, 2008, p. 20. Trad. de Jesús Adrián Escudero [*Gesamtausgabe*, Vol. 64: *Der Begriff der Zeit*, 2004, p. 11].

[6] *O. C.*, I, 2002, p. 757. Véase, además, *Meditaciones del Quijote*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966. Colección *Selecta* de Revista de Occidente. Comentario por Julián Marías. Pág. 223 (Primera edición: 1957). Esta versión comentada de las *Meditaciones* ha sido reeditada por la Ed. Cátedra de Madrid en 1984.

[7] Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

de ello y, por esa razón, sin que se haya reconocido tal recepción. Sea dicho de paso, esas meditaciones surgieron, según pienso, de la experiencia de Ortega de la Segunda Guerra Mundial —que él preferiría denominar Segunda Gran Guerra Civil Europea—, y de la Guerra Civil Española, conflictos de los que estuvo relativamente alejado geográficamente, pero en los que estuvo inmerso existencialmente, por lo que le afectaron profundamente debido a su cercanía vital con ellos.

En el "Prólogo a una edición de sus Obras" se presenta aludiendo a su ser más íntimo —su yo profundo—, y a su realización en el mundo —en la circunstancia:

> "Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España"[8].

Pero no sólo de España, podemos agregar. Por lo pronto, y sin pretender agotar la lista, su obra y su vida han sido servicio de Hispanoamérica. Dos textos de su «Prólogo para alemanes» lo indican con toda nitidez. El primero dice:

> "Alemania no sabe que yo, y en lo esencial yo solo, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso, he infeccionado a toda Sudamérica de germanismo. En este continente ultramarino la cosa se ha declarado con toda energía y solemnidad[9]. Pero en Alemania se ignora y en España, donde todo el mundo lo sabe, todo el mundo lo ha callado. […] Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania. Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el 'mundo' que yo había recibido de Alemania. Era, pues, yo el deudor. Pero esta cuenta demuestra que aquella deuda mía ha sido plenamente pagada, en la medida en que un hombre puede pagar a un pueblo. Estamos en paz y ahora podemos seguir hablando, libres uno y otro para nuestro futuro, acaso divergente"[10].

El segundo suena así: "todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito exclusivamente y *ad hoc* para gentes de España y Sudamérica"[11].

[8] *O. C.*, V, 2006, p. 96.

[9] Nota de Ortega: Véase la conferencia dada en Alemania en 1930 por Coroliano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires: *Die deutsche Philosophie in Argentinien*.

[10] *O. C.*, IX, pp. 134 y sgs.

[11] Ibíd., p. 128.

Ya estamos en condiciones de vislumbrar que la influencia de Ortega sobre nuestro país es de tal magnitud que difícilmente podría ser sobreestimada. En el contexto de las consideraciones citadas, Ortega agrega: "Hoy España —y Sudamérica, cabría añadir— se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa"[12].

Pero Ortega no se queda sólo en el ámbito de la cultura, de la filosofía y de la ciencia. También sugiere a Sudamérica la participación en un gran proyecto histórico, en el momento en que para él era claro que no sólo en Europa había que trascender las formas de vida nacional. Partiendo de la base que sería necesario —y de sobra suficiente, por ahora—, lograr construir la unidad de Occidente, postula que "para que esa unión occidental sea posible es preciso caminar paso a paso y procurar que primero la unión se logre en grupos nacionales más afines". Explicita esta idea en estos términos: "Occidente ha sido siempre la articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglosajones y germánicos de un lado, los latinos de otro. No será probable la Unidad Occidental si antes no aciertan a convivir entre sí más estrechamente las naciones que forman esos dos grupos"[13]. Julián Marías, siguiendo en la dirección de esa manera de pensar, precisa lo que Ortega se limita a sugerir, proponiendo —probablemente tres décadas después que Ortega escribiera el texto recién citado—, un proyecto histórico para el mundo hispánico.

> "La unidad —dice—, es siempre programática, proyectiva. […] El Mundo Hispánico, teniendo en cuenta su población, sus recursos, su cultura y sus posibilidades plurales, frente a la amenaza del hormiguero y la entropía social, podría ser la concentración humana más fértil y potente del mundo"[14].

Por cierto, este proyecto histórico no tiene ninguna posibilidad de ser asumido en lo inmediato. El sueño de Bolívar —admirado por Gabriela Mistral—, es actualmente sólo eso, un sueño. Entre otros factores, hay demasiadas fuerzas internas de Hispanoamérica y externas a ella que no sólo no simpatizan con la idea de una unión hispanoamericana, sino que no les convendría en lo más mínimo que se realizara, y tales fuerzas cuentan con el vigor y la decisión suficientes para hacer naufragar fácilmente un programa de vida colectiva como el esbozado. Al menos, por ahora, y probablemente, por bastante tiempo más.

La tarea pensante de Ortega se desenvolvió, como no podía menos de ser así, en el ámbito de su circunstancia; es decir, circunstancialmente, en vista de su circunstancia (como, por lo demás, ocurre en todos los casos, más allá de la voluntad del que vive; *velis nolis*, "quiérase o no", en expresión que solía usar

[12] Ibíd., p. 134. Lo que va entre guiones es mío.

[13] "Al Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas" (1953), en *Meditación del Pueblo Joven, O. C.*, Tomo VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 2ª ed., 1965, p. 449. Retomo estos planteos en la tercera parte de este escrito.

[14] "Un proyecto histórico para el mundo hispánico", en *Hispanoamérica*, Ed. Alianza, Madrid, 1986, pp. 252 y 259.

Ortega). Pero no sólo eso. El filósofo tomó deliberadamente en cuenta los caracteres de su circunstancia española (y sudamericana, añadamos por nuestra cuenta). En el "Prólogo a una edición de sus Obras" ya citado, de 1932, afirma que una de las metas de su quehacer consistió en movilizar a sus compatriotas hacia la luz del pensar. Pero se dio clara cuenta de que esa "propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*—, había que hacerla en España según su circunstancia impusiera". Allí, "ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social". El pueblo español "no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano […]. He aquí por qué —explica Ortega—, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico"[15].

Por otra parte, el hecho de contar con una filosofía pensada originariamente en castellano es para nosotros —hispanoparlantes— de la mayor importancia. No es lo mismo pensar desde una filosofía elaborada en nuestra lengua materna que hacerlo a partir de una filosofía elaborada en una lengua distinta o conocida a través de traducciones. Tenemos una ventaja en nuestro vínculo con Ortega frente a todos los que no tienen el castellano como lengua materna. Y habría que asumirla con el vigor que exige. Con gran perspicacia, Humberto Giannini ha afirmado que:

> "el pensamiento de Ortega, además de su valor intrínseco, posee para nosotros, latinoamericanos, una importancia suplementaria: el hecho de contar en nuestro tiempo con un pensamiento destilado en nuestra propia lengua nos da la seguridad de que somos nosotros, los que vivimos en esa lengua, los que primero podemos alcanzar y hacer nuestro ese pensamiento. Y esto es algo importante. Tiene sus ventajas, además, el hecho de que una filosofía nos acoja; que nos llame por nuestro nombre propio y nos obligue, en cierta medida, a meditarnos; a nosotros, que hemos sido algo […] tímidos para hacerlo"[16].

Otro filósofo chileno, Joaquín Barceló, ha efectuado un reconocimiento análogo. No se puede silenciar la importancia que la labor de Ortega ha tenido para el mundo de habla castellana, declara taxativamente:

> "Él intentó y logró nada menos que crear un lenguaje de raíz hispánica para el pensamiento que en su tiempo comenzaba a insinuarse en las mentes europeas, de manera tal que este último pudiera llegar a formularse en español. Ello significaba no limitarse a acuñar términos, sino sobre todo hacer nacer en las almas representaciones, imágenes y metáforas que llenaran a esos términos de contenido. Era una tarea poética en el más estricto sentido de la palabra. Los conceptos que no poseen una imagen correspondiente

[15] *O. C.*, v, p. 98.

[16] *Breve Historia de la Filosofía*, Editorial Catalonia, Santiago de Chile, 20ª ed., 2005, pp. 345 y sgs.

son áfonos, carecen de capacidad expresiva e interpelante. Para ningún lector hispanohablante de obras filosóficas es un secreto, por ejemplo, que el estudio de Ortega, dentro de todas las diferencias que puedan señalarse entre ambos pensadores, constituye entre otras cosas un excelente modo de acceder al pensamiento de Heidegger, cuya dificultad terminológica es manifiesta aun para quienes tienen el alemán por lengua materna. Ortega consiguió, en efecto, hacer brotar en nosotros los contenidos imaginísticos indispensables para conferir vida y vigencia a las abstrusas formulaciones germánicas"[17].

Con su metafísica de la vida humana, Ortega dio pie para que surgiera lo que Julián Marías ha llamado la Escuela de Madrid, a la que han pertenecido prominentes discípulos suyos, como José Gaos —el primero de los traductores de *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger, al español—, José Ferrater Mora —autor de un magnífico y célebre *Diccionario de Filosofía*—, y el mismo Marías, quienes influyeron para que la doctrina de Ortega se expandiera por toda Latinoamérica y otras partes del planeta. Ferrater Mora precisa que:

"Es posible considerar como pertenecientes a la Escuela a pensadores cuyas doctrinas filosóficas, en muchos puntos decisivos, son distintas a las propuestas por Ortega. Lo importante es el haber participado en el movimiento de renovación filosófica impulsado por Ortega y Gasset y haber mantenido, con éste, la necesidad de que el pensamiento filosófico producido en España esté, según su conocida expresión, 'a la altura de los tiempos'. En este amplio sentido pertenecen a la Escuela de Madrid filósofos como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Julián Marías, Luis Recaséns Siches. No son, sin embargo, los únicos; pueden agregarse a ellos los nombres de José Luis López Aranguren y Pedro Laín Entralgo, Manuel Granell, Paulino Garagorri, Antonio Rodríguez Huéscar"[18].

Por mi parte, y sin pretender ninguna exhaustividad, nombraría también a Francisco Soler Grima, mi maestro, quien intervino en las actividades del Instituto de Humanidades creado por Ortega y Marías.

Pienso que hay que poner de relieve la cercanía de Ortega a nuestros países. Estuvo varios años en Sudamérica —principalmente, en Argentina—, y conoció

[17] Prólogo a *Crítica de la razón vital*, de Marcelo González Colville. Eds. de la Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso (Chile), 1990, pp. 5 y sgs.

[18] *Diccionario de Filosofía*, Vol. III (K-P), Ed. Ariel, Barcelona, 1999, p. 2241. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras. Supervisión de Priscilla Cohn Ferrater Mora. El prólogo de la segunda edición (1944) está firmado en Santiago de Chile. En el prólogo de la tercera edición, redactado en los Estados Unidos, podemos leer que "el autor quiere agradecer […] las facilidades encontradas en la Biblioteca Nacional de Chile y en la de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del mismo país, que le permitieron preparar, desde la aparición de la segunda edición, lo que contiene la tercera".

muchas de aquellas realidades nuestras que sólo pueden aprehenderse de verdad viéndolas largamente con los ojos de la cara. Su libro *Meditación del Pueblo Joven y otros ensayos sobre América*[19] —entre otros textos suyos—, dan un testimonio fehaciente de esta cercanía, inhabitual en casi todos los filósofos europeos, que sólo opinan de oídas sobre nosotros o habiendo pasado vertiginosamente por nuestras tierras —si bien, a veces, lo hacen con un empaque y una seguridad incongruentes con la débil o inexistente base desde la que emiten sus opiniones—.

"Un día un puñadito de páginas, al día siguiente otro, a lo largo de estos últimos años he ido leyendo los doce volúmenes de las obras completas de José Ortega y Gasset, que esta mañana terminé, con una curiosa sensación de añoranza premonitoria. Sé que voy a echar de menos este breve ejercicio cotidiano que, por un corto espacio de tiempo, antes de ponerme a trabajar, me llevaba cada despertar a dar un paseo por el exuberante mundo del autor de *España invertebrada*". Así comenzaba en 2001 Mario Vargas Llosa un artículo que tituló "La voluntad luciferina" para referirse a nuestro filósofo. Y después de dar un vistazo muy general a su pensamiento, culminaba su breve y perspicaz comentario con estas palabras que tendríamos que suscribir plenamente (al menos, yo lo hago sin reservas):

> "Si hubiera sido francés, Ortega sería hoy tan conocido y leído como lo fue Sartre, cuya filosofía existencialista del 'hombre en situación' anticipó —y expuso con mejor prosa—, con su tesis del hombre y su circunstancia. Si hubiera sido inglés, sería otro Bertrand Russell […]. Pero era sólo un español, cuando la cultura de Cervantes, Quevedo y Góngora andaba por los sótanos (la imagen es suya) de las consideradas grandes culturas modernas. Hoy las cosas han cambiado, y las puertas de ese exclusivo club se abren para la pujante lengua que él enriqueció y actualizó tanto como lo harían, después, un Borges o un Octavio Paz. Es hora de que la cultura de nuestro tiempo conozca y reconozca, por fin, como se merece, a Ortega y Gasset".

Respecto del significativo vínculo entre Paz y Ortega, vale la pena leer el ensayo "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", que tiene fecha 13 de octubre de 1980, y que ha sido recogido en la obra de Paz titulada *Hombres en su siglo*[20]. "Sus libros —dice allí Paz, refiriéndose a los de Ortega—, cuando era muchacho, me hicieron pensar. Desde entonces he tratado de ser fiel a esa primera lección. No estoy muy seguro de pensar ahora lo que él pensó en su tiempo; en cambio, sé que sin su pensamiento yo no podría, hoy, pensar".

[19] *Revista de Occidente en Alianza Ed.*, Madrid, 1981 (Colección «Obras de José Ortega y Gasset»). En este libro aparece su "Discurso en el Parlamento Chileno" (ha sido recogido en el Vol. IV, pp. 227 y sgs., de la edición de *Obras Completas* que está en curso desde 2004).

[20] Ed. Seix Barral, Barcelona, 1984, pp. 97-110.

Recordando un encuentro en Madrid con Antonio Rodríguez Huéscar —uno de los mayores orteguianos que ha habido—, el destacado filósofo español Javier Muguerza relata una conclusión a la que llegó con su antiguo profesor después de una densa conversación:

> "Y en cuanto a Ortega, los dos nos declaramos de acuerdo, aun si quizás cada uno desde su personal e intransferible perspectiva, con la atinada metáfora que el Centenario de su nacimiento había sugerido a José Ferrater Mora, según la cual el pensamiento de aquél vendría a ser para todos nosotros como una alta y robusta cordillera a la que nuestras trayectorias filosóficas pueden acercarse más o menos, cruzarla en diversas direcciones y hasta alejarse incluso de ella, pero a la que no convendría perder de vista so pena de perder nuestro paisaje y con él nuestras mismísimas señas de identidad"[21].

Me parece que ese "todos nosotros" de los que hablaron Muguerza y Rodríguez Huéscar rememorando a Ferrater Mora, involucra no sólo a los españoles, sino también a los hispanoamericanos. Por lo que a mi conocimiento se hace, entre las principales obras filosóficas y filológicas sobre Ortega de chilenos —o de extranjeros avecindados en Chile, ya sea en forma permanente o transitoria—, habría que contar, al menos —no pretendo ninguna exhaustividad—, las siguientes: *Estudios sobre José Ortega y Gasset*[22], de Juan Uribe-Echevarría (compilador y editor); "Ortega y la responsabilidad de la inteligencia"[23], de Jorge Millas; "Ortega: filosofía y circunstancia"[24], de Fernando Uriarte; *La metafísica de Ortega y Gasset*. I. *La génesis del pensamiento de Ortega*[25], de Hernán Larraín Acuña; "*La metafísica de Ortega y Gasset*. II. *El sistema maduro de Ortega*[26], de Arturo Gaete; *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*[27], de Francisco Soler Grima; *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*[28], de Guillermo Araya; *Bibliografía de*

[21] Prólogo a "*La innovación metafísica de Ortega*. Crítica y superación del idealismo", de Antonio Rodríguez Huéscar, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 15.

[22] Ed. Universitaria, Santiago de Chile, Tomo I, 1955; Tomos II y III, 1956.

[23] Eds. de los *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, 1956.

[24] Eds. de los *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, 1958.

[25] Compañía General Fabril Editora / Eds. de la Universidad Católica de Valparaíso, Buenos Aires, 1962.

[26] Ibíd.

[27] Eds. de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965. Véase, también, su libro póstumo *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Edición de Jorge Acevedo Guerra. La Segunda Parte y el Anexo de esta obra ostentan una fuerte vinculación con Ortega.

[28] Ed. Gredos, Madrid, 1971.

Ortega[29], de Udo Rukser; *Ortega y Gasset. Filosofía, Sociedad, Lenguaje*[30], de Juan de Dios Vial y otros autores; *Crítica de la razón vital*[31], de Marcelo González Colville; *Ortega, filósofo de las crisis históricas*[32], de Rikiwo Shikama, quien fue embajador de Japón en Chile; *La estética de la razón vital (José Ortega y Gasset)*[33], de Hernán Zomosa Hurtado.

A la lista tendría que agregar mi libro *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega* (Editorial Universitaria, Santiago, 1994), nombrado anteriormente. Respecto del único viaje de Ortega a Chile, los libros principales son *Ortega y Gasset en Chile*[34], de José Moure Rodríguez, y *Palabras de Ortega en Chile*, cuyo editor es el joven historiador español David Rodríguez Vega[35]. Moure recoge textos de muy diversas fechas debidos a Joaquín Edwards Bello, Armando Donoso, Raúl Silva Castro, Alfonso Calderón —quien fuera director de la revista *Mapocho*—, Luis Sánchez Latorre —Filebo—, Fernando Uriarte, Martín Cerda, Edmundo Concha, Jorge Millas, Martín Panero y otros, procurando hacer percibir con nitidez que todos ellos "trasuntan rasgos y saberes" de Ortega, tal como lo indica en el "Prólogo" de su obra. Por mi parte, añadiría otros nombres, de personas que han sido tocados de manera importante por el pensamiento de Ortega, ya sea en alguna etapa de la vida, ya sea a lo largo de ella. Tampoco en este caso busco exhaustividad. Humberto Díaz-Casanueva (1906-1992) y Antonio Skármeta, en el ámbito filosófico-literario. Pedro Muñoz y Ana María Zlachevsky, en el ámbito de intersección entre filosofía y psicología. Otto Dörr Zegers, Rafael Parada Allende, Max Letelier Pardo, Gustavo Figueroa Cave, Fernando Lolas Stepke, en el ámbito filosófico-médico. Félix Martínez Bonati, Cedomil Goic, José Promis, en el ámbito de los estudios literarios. Mario Góngora del Campo (1915-1985), en el ámbito de la historia. María Teresa Poupin Oissel (1944-1994), Félix Schwartzmann Turkenich[36], Humberto Giannini Íñiguez,

[29] Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1971. Colección Estudios Orteguianos, Volumen 3. A esta obra sucederá quince años después —el lapso de una generación—, la de Antón Donoso y Harold C. Raley, *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, 1986.

[30] Eds. de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984. Autores: Juan de Dios Vial Larraín, Raúl Velozo, Óscar Godoy, Jorge Acevedo, Antonio Arbea, Homero Julio, Arturo Gaete, Rolando Salinas y Luis Flores.

[31] Eds. de la Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso (Chile), 1990. Prólogo de Joaquín Barceló Larraín.

[32] Eds. de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1991.

[33] Eds. Universitarias de Valparaíso, Valparaíso (Chile), 1996.

[34] Eds. Logos, Santiago de Chile, 1988. La obra fue editada con el patrocinio de la Embajada de España en Chile.

[35] Eds. del Centro Cultural de España en Santiago de Chile (Agencia Española de Cooperación Internacional), con el auspicio del Congreso Nacional de Chile y la Embajada de España en Chile, Santiago, 2005.

[36] Al respecto, véase Alicia Schwartzmann Karmelic, «La persona de mi padre (Al-

Joaquín Barceló Larraín, Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Marcos García de la Huerta Izquierdo, Jaime Sologuren López, José Jara García, Felícitas Valenzuela Bousquet, Enrique Munita Rojas, Abel González Rojas, Jaime Muñoz Miranda, en el ámbito estrictamente filosófico.

2. Un discípulo de ortega en chile: francisco soler grima

2.1. Hitos biográficos

Francisco Soler Grima nació en Garrucha, provincia de Almería, España, el 1 de mayo de 1924. Inició sus estudios filosóficos en la Universidad de Granada, graduándose, finalmente, en la de Madrid. Hacia fines de la década de los cuarenta y comienzos de la de los cincuenta del siglo pasado, colaboró en el Instituto Luis Vives de esa ciudad y en el Instituto de Humanidades fundado por José Ortega y Gasset y Julián Marías[37]. Este último alude a su vinculación con Soler en el segundo volumen de su *Ortega*[38] y en los dos primeros de sus *Memorias*[39]. Estas referencias, junto a las de José Luis López Aranguren, en sus *Memorias y esperanzas españolas*[40], nos permiten explicarnos, en primera aproximación, el temprano interés de Soler por los pensamientos de Heidegger y de Ortega, que persistió en él durante toda su vida.

Fue profesor en la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá. Realizó la mayor parte de su quehacer académico en establecimientos de educación superior de nuestro país: en la Universidad Católica de Santiago y en la de Valparaíso, en la Universidad de Concepción, en la Universidad Técnica Federico Santa María, en la Universidad de Valparaíso y, muy especialmente, en la Universidad de Chile, donde dejó una vigorosa impronta. Murió prematuramente en Viña del Mar, el 19 de junio de 1982[41]. Se le recordó durante un breve tiempo a través

gunas notas)», en *El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes.* Homenaje a Félix Schwartzmann (César Ojeda y Alejandro Ramírez, editores), Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2004, pp. 20 y sgs.

[37] Astorquiza, Fernando (dir.), *Bio-Bibliografía de la Filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980,* Eds. de la Universidad de Chile (Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación) y del Instituto Profesional de Santiago, Santiago, 1982, pp. 204 y sgs. Véase, además, *Mapocho,* Tomo II, Nº 1, Santiago, 1964, pp. 300 y sgs.

[38] Marías, Julián, *Ortega: Las trayectorias,* Editorial Alianza, Madrid, 1983, p. 399.

[39] Marías, Julián, *Una vida presente. Memorias 1* (1914-1951), Editorial Alianza, Madrid, 1989, p. 302. *Una vida presente. Memorias 2* (1951-1975), Editorial Alianza, Madrid, 1989, p. 172.

[40] López Aranguren, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas,* Editorial Taurus, Madrid, 1969, pp. 101 y sgs.

[41] Dada la gran cantidad de datos que tuvo que manejar, Roberto Escobar comete un desliz al dar como año de la muerte de Soler el año 1979 en el subcapítulo que le dedica en su obra *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*, Ed. RIL, Santiago de Chile, 2008, p. 329. Este error aparecía ya en la p. 327 y en la p. 10. (Debido a la misma causa, me imagino, en la página 329 se refiere a Fernando Soler en vez de a Francisco Soler, como tendría que haber sido). Sobre esa base, hace culminar su acti-

de las "Jornadas de Filosofía Contemporánea Francisco Soler"[42], organizadas por el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Valparaíso, lugar donde desarrolló su postrera tarea pensante.

2.2. El modo de filosofar de Soler

Al agradecer a la revista *Mapocho* en la persona de su director, mi gran amigo Carlos Ossandón Buljevic, por haber suscitado esta tarea rememorativa en la que nos pensamos a nosotros mismos, tendríamos que aclarar que el dar las gracias no es algo ni extrínseco ni anterior a esta indagación, sino que forma parte de ella. Digo esto porque el autor que nos ocupa solía hacer notar —siguiendo a Heidegger—, que, desde cierto punto de vista, pensar —lo que ahora procuramos llevar a cabo— es recordar y agradecer. Eso está sugerido por la afinidad etimológica que hay entre las palabras *denken* —pensar—, *Andenken* —recuerdo, rememoración, evocación—, *Gedächtnis* —memoria—, y *danken* —dar gracias, agradecer. Según lo anterior, este quehacer evocativo al que hemos sido convocados no es una mirada erudita hacia un pasado fenecido, sino una manera eminente de pensar, en que se lucha contra el olvido —la *léthe*, el encubrimiento, la no-verdad—, y contra la ingratitud. El recordar, el volver a hacer pasar por el corazón algo que, de algún modo, ya estuvo en él, es un momento decisivo del pensar. Otro momento es el dar las gracias por los dones de la propia esencia, la que, por lo pronto, proviene de aquello que habiendo sido nos sostiene en nuestro presente, y nos abre el horizonte de nuestras posibilidades, de nuestro futuro[43].

Si nos acercamos, a propósito de lo mismo, al otro filósofo que ocupó de manera primordial la atención de Soler durante las últimas décadas de su vida, hallaremos que esta conmemoración no es sino una manifestación de lo que Ortega llamó razón histórica. Tengamos ante la vista que, según este pensador, las diversas formas de afrontar intelectualmente el Universo —o de habérselas pensantemente con el contorno—, son modos de la razón vital, y ésta se realiza, de manera fundamental, como razón histórica. En *Historia como Sistema* señala que para comprender algo humano —y en este caso estamos tratando de en-

vidad filosófica en la Sede Valparaíso de la Universidad de Chile en 1979 y no en 1982, que es lo que corresponde (p. 330). Otro dato que es preciso corregir: Ortega no visitó Chile en 1923 —como se lee en la p. 327—, sino en 1928. Por otro lado, en la p. 328 aparece una frase trunca: "Pero sin duda que la persona que más abrió el camino hacia el raciovitalismo […]". Sospecho que la frase se completa así: *fue Francisco Soler.* En mi opinión, una inadvertencia pasajera al editar el libro la dejó interrumpida. De todos modos, para Escobar "nadie en el quehacer filosófico chileno ha tenido una influencia tan permanente ni tan extendida" como Ortega (p. 329), planteamiento que complementa al llegar a "la conclusión de que, entre las influencias de filósofos europeos en Chile, la principal y la más difundida ha sido la de Ortega, a favor y en contra" (p. 338).

[42] Acevedo, Jorge, *et al., Filosofía Contemporánea,* Edeval, Valparaíso, 1983.

[43] Soler, Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger,* ed. cit., p. 25; p. 88, nota 34; p. 89, nota 39.

tendernos a nosotros mismos, individual e históricamente—, para que la vida personal o colectiva se vuelva un poco transparente es preciso contar una historia, de tal suerte que —podemos inferir— el razonamiento que esclarece más radicalmente lo humano no sería ni inductivo ni deductivo, sino narrativo[44].

El pensar, pues, no se da sólo como "pesar, hallar en la balanza el fiel, el justo término medio entre contrarios" (*pensare*); tampoco se da sólo como calcular o computar (*ratio*), lo que Heidegger denomina *rechnendes Denken*. El pensar acontece, además, como recordar y agradecer. Así también, creo, el pensamiento no se patentiza solamente en la forma del tratado sistemático o en alguna similar. Puede manifestarse en los estilos, por decirlo así, que cultivó Soler: comentarios, estudios, traducciones. Al afirmar esto me parece estar en buena compañía. Danilo Cruz Vélez, en su artículo "El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía"[45] enumera diversos modos del *genus cogitandi*, y junto al ensayo, el tratado, el aforismo, la comunicación, etc., pone el comentario. Por otro lado, François Fédier —filósofo admirado por Soler— sugiere que traducir es, desde ya y muy especialmente, un modo de pensar. Por ejemplo, en su libro *Mirar Ver* indica que todo verdadero traductor sabe que traducir es reescribir o volver a decir renovadamente, es reencontrarse en la situación original en la que se trata de hallar la manera de decir que conviene a aquello que está por decir[46]. En otras palabras, traducir es estar en la situación que suscita el pensamiento y, por ende, traducir verdaderamente es pensar de verdad.

Postulo, pues, que Soler no ha sido un erudito, un historiador de la filosofía o un traductor en el sentido en que suele entenderse este término; fue un pensador. Sólo se sirvió del comentario y de la traducción para pensar personalmente.

Por otra parte —y esto lo saben muy bien sus alumnos, discípulos y amigos cercanos—, en el caso de Soler, la palabra hablada supera, en muchas ocasiones, lo que dejó por escrito. Nos da la impresión de que la riqueza entrañada en sus cursos, seminarios y conversaciones no está suficientemente recogida en los textos que nos legó. Por razones fundadas, advierte Heidegger en la "Nota Preliminar" de su *Introducción a la Metafísica* que "lo hablado ya no habla en lo impreso"[47]. Y, con seguridad, por razones semejantes, hace notar Ortega que "bien decía Goethe que la palabra escrita [—más aún la palabra impresa—] es un subrogado, un mísero *Ersatz* de la palabra hablada"[48].

[44] Ortega y Gasset, José, *O. C.*, VI, p. 71.

[45] Cruz Vélez, Danilo, *et al., A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra,* Ed. Norma, Bogotá, 1992, p. 11.

[46] Fédier, François, *Regarder Voir,* Les Belles Lettres /Archimbaud, París, 1995, p. 98.

[47] Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica,* Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, traducción de Emilio Estiú, p. 37. Ed. Gedisa, Barcelona, 1993, traducción de Angela Ackermann, p. 9 *(Gesamtausgabe,* Vol. 40*: Einführung in die Metaphysik,* Frankfurt a. M., 1983, p. 1).

[48] «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón», *O. C.*, IX, p. 741.

2.3. En el camino de Heidegger

Soler se dedicó a Heidegger y a Ortega de diferentes maneras; tal como lo exigía cada uno de ellos, y de acuerdo a la situación peculiar en que él se encontraba frente a sus obras.

En lo que se refiere a Heidegger, hizo exploraciones respecto del ser en varias direcciones: 1) En la dirección de la analítica existencial del Dasein, a través de sus numerosos cursos y seminarios sobre *Ser y Tiempo*, y en partes significativas de sus *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. 2) En la vía de la dilucidación de la obra de arte, mediante su libro *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger*, el que incluyó una traducción del ensayo de *Caminos de bosque* (*Holzwege*) titulado "El origen de la obra de arte". 3) En el camino del diálogo con los pensadores de Occidente, traduciendo escritos de Heidegger sobre Anaximandro, Heráclito, Parménides, Aristóteles y Nietzsche: "El dicho de Anaximandro" [versión inédita] (de *Caminos de bosque*); "Alétheia", "Logos" y "Moira" (de *Conferencias y artículos* [*Vorträge und Aufsätze*]; los dos últimos fueron publicados en *Mapocho*, Tomo II, Nº 1, 1964); "Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles Física B, l" (de *Hitos*: *Wegmarken*); ¿A qué se llama pensar?: tanto el ensayo de *Conferencias y artículos* como el libro del mismo nombre (esta última traducción —la del libro—, está aún inédita). Agréguese que también tradujo el *Aristóteles*, de Walter Bröcker, obra fuertemente inspirada en Heidegger. 4) En la dirección del diálogo con los poetas, están sus versiones de "El habla" —que remite a Georg Trakl—, y de "La esencia del habla" (aún inédita) —que remite a Stefan George—, textos de *De camino al habla* (*Unterwegs zur Sprache*). 5) En la vía de una meditación de nuestra época están sus traducciones de "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y meditación", escritos que han sido recogidos en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, junto a varios otros que nombro en esta enumeración. 6) En conjunción con los anteriores aportes recién indicados, está su versión de "Construir Habitar Pensar", a través de la cual acompaña a Heidegger en su intento de bosquejar algo así como una "ética" para el hombre actual. Y, sin pretender agotar la enumeración de estas vías, encontramos una séptima, en la que Soler va con Heidegger directamente a la cuestión del ser; me refiero a sus traducciones de *Tiempo y Ser* —y a la del seminario sobre esa conferencia— y "La vuelta" (*Die Kehre*).

Por cierto, esta enumeración se hace rápido y se puede leer velozmente. Pero, tras ella se esconde un trabajo de tremenda envergadura. Debo agregar que, en rigor, todo lo que hizo Soler en relación a Heidegger va directamente hacia la cuestión del ser. Por cierto, también su libro *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, que, como ya he indicado, apareció póstumamente, siendo editado por el autor de estas páginas.

2.4. Hacia Ortega

A Ortega se acercó de otra manera. Aparte de los numerosos cursos, seminarios y conferencias que le dedicó, tenemos tres escritos principales sobre su obra: unos "Apuntes para una Introducción a la Filosofía" —inacabados, y que nunca

han sido editados formalmente—, sus "Protocolos a un Seminario sobre *Historia como Sistema*" y, en especial, el tomo I de *Hacia Ortega*, titulado *El mito del origen del hombre*.

Hacia Ortega —la obra más importante de Soler—, fue un proyecto teórico que pretendía abarcar toda la historia de la vida humana. Aunque un segmento de su metodología y su inicio fueron elaborados en forma cabal, quedó inconcluso. En efecto, más allá —o más acá— del origen del hombre está la *historia de la fantasía*, a la que Soler programó dedicar el segundo tomo de *Hacia Ortega*. En él haría un recorrido —presumo—, por una serie de modos de pensar a los que Ortega se refiere en *La idea de principio en Leibniz*. Desde la danza ritual colectiva hasta el pensar de Heidegger y el del propio Ortega, quien se refiere a su quehacer como el eventual comienzo de una ultra-filosofía[49]. Sin pretender exhaustividad en las maneras de "razonar" que investigaría Soler, cito un texto del *Leibniz* que alude a ellas, y que vale la pena tener presente:

> "Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental, en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, eran sus "ejercicios espirituales". [...] a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *theoría* [...]. Entre los Amerindios del Norte la cosa es aún más estrictamente así, porque en ellos las danzas, que son también sociales, provienen de invención individual obtenida en los sueños, y los sueños son el «modo de pensar» metafísico de los primitivos. Pues conviene recordar que antes que del «modo de pensar»* perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el «modo de pensar» emotivo-imaginista o mitológico, y aún antes, decenas de milenios antes, el «modo de pensar» visionario que hoy conservan en gran parte estos amerindios y los pueblos chamanistas del norte de Asia"[50].

Más adelante, dirá Ortega que este modo de pensar primigenio, anterior al mitológico, no tenía un carácter «explicativo», sino meramente práctico, y que es preciso llamarlo pensar mágico[51].

[49] En el § 32 del *Leibniz* Ortega usa este término (*O. C.*, IX, 2009, p. 1156). Y al finalizar su § 28 sugiere que tal vez estemos a punto de ingresar en la ultra-filosofía (p. 1116). En esta y en otras ocasiones he recurrido a la excelente herramienta lexicográfica —que cuenta con un disco compacto— que es la "*Concordantia Ortegiana*. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia", de Javier Fresnillo Núñez con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2004.

[50] Ortega y Gasset, José, *O. C.*, IX, pp. 1131 y sgs. En el lugar que marco con un asterisco hay una errata: dice penar en vez de pensar.

[51] Ibíd., p. 1151, nota 2.

Soler, pues —y sigo haciendo presunciones—, tendría que haber explicado como modos de la razón vital los siguientes «modos de pensar»: el sueño, la danza ritual colectiva —dentro de ella, la *theoría* en su sentido primigenio—, la magia, el «pensar» emotivo-imaginista y el perceptivo-conceptual, la plegaria, la filosofía y sus intentos de trascenderla (el otro pensar, por ejemplo, de que habla Heidegger; la ultra-filosofía, de que habla Ortega). A la lista habría que agregar otras modalidades, que pertenecen a las anteriores o que se suman a ellas: la poesía (la elegíaca y la homérica, por lo pronto); la ciencia moderna; la «sapiencia» o «experiencia de la vida»; la religión[52], en la que Ortega distingue tres líneas: la de las religiones antiguas y más o menos primitivas, dentro de las cuales estaría la religión griega; la de las religiones mazdeo-mosaico-cristianas; por último, la de las de inspiración pararreligiosa, o no propiamente religiosa, línea que culmina en el budismo[53]. Y así como en este modo de pensamiento se hace esta triple división, en cada uno de los demás es necesario hacer subdivisiones semejantes o, inclusive, más finas todavía. Sin duda, en el ámbito del pensamiento religioso deberíamos efectuar distinciones más sutiles. El mismo Ortega lo sugiere:

> "Llamar igualmente poesía a lo que los griegos del siglo VII oían en los versos de Homero y a una *Nuit* de Musset, es estar resuelto a confundir demasiado las cosas. Como es parejamente entregarse al equívoco llamar religión a lo que el romano de la primera guerra púnica creía, sentía y hacía en relación con sus dioses y al Cristianismo, o aun dentro del Cristianismo no advertir la heterogeneidad radical entre el Cristianismo de San Agustín y el de Newman"[54].

¿Cómo habría abordado Soler en su *Historia de la fantasía* los modos de la razón viviente indicados? No lo sé. Sólo me cabe conjeturar que habría hecho hincapié en los modos de fantasear especialmente trabajados por Ortega y Heidegger; por ejemplo, en la poesía, la religión, la experiencia de la vida, la ciencia moderna y el filosofar. El mito —estudiado a fondo en el primer tomo de *Hacia Ortega*—, habría sido retomado, seguramente, en otro contexto; por tanto, habrían aparecido otras facetas de él, no consideradas o puestas en un segundo plano en *El mito del origen del hombre*.

En cualquier caso, el proyecto filosófico de Soler era de tal envergadura que parece perfectamente explicable que no lo haya completado en una circunstancia que no le fue favorable.

Pero hay más aún. El tercer volumen de *Hacia Ortega* versaría sobre la *sociedad y Dios*. Mi conjetura —que expresé mientras Soler vivía—, es que estos asuntos quedaron para el final de la trilogía debido a la dificultad entrañada en escrutar las realidades correspondientes. Según Ortega, en efecto, "toda

[52] Ortega y Gasset, José, *Apuntes sobre el pensamiento, O. C.*, VI, p. 21.
[53] Ortega y Gasset, José, *Idea del Teatro*. Anejo «Máscaras», *O. C.*, IX, pp. 850 y sgs.
[54] Ortega y Gasset, José, *Apuntes sobre el pensamiento, O. C.*, VI, pp. 23 y sgs.

realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus* […]. Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras"[55].

2.5. Entre Ortega y Heidegger

Aunque el programa pensante que Soler bosquejó no fue completado, al menos algunos aspectos de los temas previstos fueron tocados por él, de uno u otro modo. Por ejemplo, la trama entre lo divino, lo sagrado, lo profano y lo misterioso o secreto es tratado en los *Protocolos al Seminario sobre "Historia como Sistema" de José Ortega y Gasset*[56]. No obstante, ello se efectúa a partir de Walter Friedrich Otto, François Fédier y Heidegger. Esta publicación de fines de 1978 nos indica que la lectura más madura de Ortega hecha por Soler iba acompañada, con extrema frecuencia, de meditaciones que partían de Heidegger. Lo cual nos lleva a plantearnos la pregunta: ¿por quién se decidió finalmente Soler?

Creo que la respuesta que debemos dar debe ser simple, pero no simplificadora. Pienso que no podríamos decir que se decidió por alguno de los dos; ni por Ortega, ni por Heidegger. Pero tampoco podemos afirmar, sin más, que se decidió, eclécticamente, por ambos. En este punto, tendría que acotar lo siguiente: en principio, Soler se sabía y se sentía discípulo de Marías y Ortega. Y esto nunca varió. De ahí se podría inferir que, en último término, prefirió a Ortega. Pero el asunto no es tan sencillo. Para intentar darle una solución relativamente satisfactoria —a más no se puede aspirar—, expondré dos párrafos de la segunda parte de *En torno a Heidegger*, titulada, justamente, "En torno a la contraposición Ortega-Heidegger":

> "Harto hemos leído, aunque no sea suficientemente, durante estos últimos treinta años a los maestros Ortega y Heidegger y sentimos que en algún lugar dentro de uno mismo se han ido configurando algunos dichos acerca de ambos, que, acaso, sería de utilidad filosófica [...] intentar darles expresión. [...] Ha sido una lectura en que nuestro entusiasmo ha corrido de uno a otro; cuando, por razones docentes, teníamos que sumergirnos en Ortega [...], toda nuestra 'fe en la verdad' quedaba adscrita al Meditador de El Escorial; frente a Heidegger, nos parecía ser la de Ortega la filosofía verdadera. Cuando meses más tarde, era Heidegger el pensador que debíamos exponer [...], la filosofía del pensador de Friburgo se nos develaba como el pensar. Así, con los años ha ido transitando de uno a otro nuestra admiración [...].

[55] Ortega y Gasset, José, «Instituto de Humanidades», *O. C.,* VI, p. 535.

[56] Soler, Francisco, *et al., Protocolos al Seminario sobre "Historia como Sistema" de José Ortega y Gasset,* Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar (Chile), 1978, p. 94.

> Dos 'impresiones' contrapuestas ha ido depositando en nuestro ánimo la lectura, impresiones que por ser precisamente contrapuestas, han constituido un problema 'bicorne' —como gusta decir Ortega— y nos han llevado a meternos en estas escrituras. Se trata, por un lado, de la impresión que suscita un pensador una vez que uno se ha metido hasta las cejas en él: absoluta originalidad, aunque se empleen las mismas palabras que otro u otros pensadores. Ortega no tiene nada que ver con Heidegger ni éste con aquél; sus pensamientos son orbes conclusos y luminosos hacia adentro [...]. Pero, de otro lado, también hay razones para suponer el parentesco entre ambos pensadores: su tener puestas las manos sobre los mismos asuntos, humanos y divinos, sobre todo humanos. Entre tales razones se dan las referencias múltiples de Ortega a Heidegger y la única de éste a aquél. Sin duda, hay muchas coincidencias entre ambos: ser pensadores, lo que no es flojo asunto; por tanto, ser del mismo oficio, oficio en el que no es muy abundante la Humanidad. Además, son pensadores de la misma generación: Ortega nació en 1883, Heidegger en 1889. Ambos tratan de orientar de nuevo al hombre, al hombre perdido de nuestro tiempo. Ambos toman su punto de partida en el hombre y con-struyen una 'teoría general de la vida humana' (Ortega) o la [...] analítica del ser-ahí (Heidegger). En último lugar, hay una gran cantidad de temas comunes entre ambos pensadores, cuyo detallado análisis es el objeto de este escrito"[57].

Lamentablemente, el escrito, tal como lo encontré antes de editarlo, se interrumpe abruptamente. Quizás Soler ni siquiera tenía la intención de publicarlo; al menos, en el estado inconcluso en que quedó. En cualquier caso, no resolvió suficientemente, por escrito, el problema "bicorne" de que habla en el texto citado. Conjeturo que esas impresiones contrapuestas acerca de la desemejanza y de la semejanza entre Ortega y Heidegger, a las que se refiere en los párrafos leídos, pervivieron en él hasta el final. Tal vez, finalmente, no era necesario permanecer en una sola de ellas: ni en la que mostraba que ambos pensadores no tenían nada que ver entre sí, ni en la que hacía suponer un parentesco entre ellos. Tal vez, además, no era preciso optar por uno de los dos. Quizás el último escrito que envió a la imprenta —"Una nota sobre verdad y bien"— nos dé la clave para resolver este asunto. En dicho artículo —publicado en la revista *Alimapu* Nº 3, de 1982—, Soler hace un planteamiento totalmente personal, inspirándose tanto en Ortega como en Heidegger, pero no preocupándose en lo más mínimo por sus afinidades o discrepancias, ni estableciendo —desde el punto de vista de su propio trabajo filosófico— ninguna preeminencia de uno sobre el otro, ni globalmente ni en algún punto en particular.

Barrunto que los problemas implicados en la contraposición Ortega-Heidegger fueron dejados de lado por Soler a cierta altura de su vida, momento en el cual habría sentido la urgencia de dar soluciones relativamente simples y manejables, sin concederle tanta relevancia a su origen.

[57] Ed. cit., pp. 163 y sgs.

El final del artículo indicado[58] puede avalar mi entrevisión. Cito las frases más pertinentes, y con ellas concluyo esta parte:

> "Quizás que la filosofía deba girar su norte y no poner la mira sobre todo en la Verdad, sino en el Bien. Es decir, en la juntura entre Verdad y Bien, raíces del filosofar, el pensador debe fijarse en qué es lo mejor para el hombre; y si lo que el pensador está viendo en el hombre, mundo y cosas es negatividad, angustia y muerte, debe callarse, dejar tácitas sus visiones [...]. El filósofo debe hacer, decir el Bien.
>
> Y como si se propone un Bien para siempre —definitivo y para toda la Humanidad—volveríamos a caer en las mismas dificultades del afán universalista de la verdad, se impone el deber de descender a lo concreto: dada una cierta situación concreta de un determinado individuo, pueblo o nación, ver qué es lo bueno para ellos. [...] Así, podríamos proponer como bien para los hombres: que cada cual encuentre su propio ritmo en trama con los prójimos y con la «Naturaleza»"[59].

3. Ortega y la idea de nación

Para introducirnos en el tema, en el que Ortega nos puede aportar muchos elementos conceptuales de gran importancia, comencemos con unas palabras de Julián Marías en las que recoge los planteos de su maestro:

> "La vida humana es proyectiva; está orientada al futuro, vuelta hacia él; es *futuriza*, precisamente desde su realidad presente. Pero cada hombre proyecta y se proyecta dentro de la sociedad a la cual pertenece —o de las varias, con distintos grados de plenitud y saturación, en las que está inserto—. Y esa sociedad es igualmente proyectiva, consiste en un proyecto colectivo con el cual se encuentra cada persona, del cual tiene que participar en muy variadas formas. Y ese proyecto no es único, ni permanente, sino histórico, cambiante; pero con una continuidad mayor o menor, cuya índole no se ve casi nunca con claridad"[60].

Estas palabras nos señalan que con el concepto de proyecto vital podemos abordar teóricamente tanto la vida personal como la existencia histórica. Más aún, a partir de ese concepto podemos —y debemos— abordarlas en su entrelazamiento mutuo, ya que no son independientes la una de la otra ni inteligibles la una sin la otra. Y es lo que trataremos de hacer en lo que sigue.

[58] Fue reimpreso como anexo de sus *Apuntes acerca del pensar de Heidegger,* con el título «Filosofía y Ética». Remito a esa versión.

[59] Soler, Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger,* ed. cit., pp. 233 y sgs.

[60] Marías, Julián, *Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico*, Ed. Planeta, Barcelona, 1987, p. 311.

3.1. La interpretación estática de la nación frente a la interpretación dinámica de Ortega

Aunque la vida humana sea siempre la de cada cual, en la base de su dimensión personal encontramos una social. Un lado de esta es, en algunos casos, lo nacional. Ello ocurre, claro está, cuando la vida humana de que se trata se da en una colectividad cuya forma es la nación. En uno de sus estudios sobre Goya dice Ortega:

> "Buena porción de las facciones de un yo procede del contorno social en que el hombre ha nacido y en que transcurre su existencia. Son los rasgos nacionales del yo y, dentro de la nación, del grupo social y de la época en que la persona vive más próximamente sumergida"[61].

¿En qué consiste lo nacional de la dimensión social de la vida humana? ¿Qué significa, por ejemplo, ser español, inglés, alemán o francés? Como es obvio, con estas preguntas no apuntamos hacia cuestiones jurídicas; más bien, hacia aquello que funda lo jurídico.

¿Se es de una nación porque se habla el mismo idioma que los connacionales? ¿Porque se es de la misma raza? ¿Porque se vive dentro de un mismo territorio enmarcado por fronteras naturales? ¿Porque se posee un pasado o tradición común?

Según posturas tradicionales —que remiten, a la postre, a Heródoto[62]—, nación es, en efecto, un conjunto de individuos unidos por lazos lingüísticos, étnicos, geográficos y tradicionales.

Desde hace muchos años, sin embargo, aparece este concepto de nación como radicalmente insuficiente. Ya en 1921, en su libro *España invertebrada*, Ortega lo objetó. En *La rebelión de las masas*, que empezó a publicarse en los folletones del diario *El Sol* en 1926, precisa el pensador hispano tanto sus objeciones como su propio concepto de nación.

Frente a la posición tradicional que considera los factores lingüísticos y raciales como decisivos para la formación de una nación, Ortega plantea esta pregunta: "¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía del Poder público que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o Alemania?"[63]. Su respuesta es inequívoca: "No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colectivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad

[61] «Sobre la leyenda de Goya», *O. C.*, IX, p. 810.

[62] Cfr., de Ortega, *De Europa meditatio quaedam, Obras Completas*, Tomo IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 274, nota 1. También, Heródoto, *Historia*, Libros VIII-IX, Ed. Gredos (Biblioteca Básica), Barcelona, 2000, pp. 234 y sgs. Trad. y notas de Carlos Schrader.

[63] *La rebelión de las masas*, *O. C.*, IV, p. 482.

lingüística, porque los pueblos hoy reunidos en un Estado hablaban o hablan todavía idiomas distintos"[64].

La relación entre raza y lengua, por un lado, y Estado nacional, por otro, es más bien inversa. Dice Ortega, refiriéndose a las naciones antes nombradas:

> "La relativa homogeneidad de raza y lengua de que hoy gozan —suponiendo que ello sea un gozo— es resultado de la previa unificación política. Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional; antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias de glóbulo rojo y son articulado"[65].

Los historiadores que quieren fundar la idea de nación en una gran figura territorial cometen una tergiversación pareja a la de aquellos que postulan la sangre y el idioma como fundamentos de la nación. Los historiadores a que nos referimos, señala Ortega, descubren:

> "El principio de unidad que sangre e idioma no proporcionan, en el misticismo geográfico de las 'fronteras naturales' [...] Tropezamos aquí con el mismo error de óptica. El azar de la fecha actual nos muestra a las llamadas naciones instaladas en amplios terruños del continente o en las islas adyacentes. De esos límites actuales se quiere hacer algo definitivo y espiritual. Son, se dice, 'fronteras naturales', y con su 'naturalidad' se significa una como mágica predeterminación de la historia por la forma telúrica. Pero este mito se volatiliza en seguida sometiéndolo al mismo razonamiento que invalidó la comunidad de sangre y de idioma como fuentes de la nación. También aquí, si retrocedemos unos siglos, sorprendemos a Francia y a España disociadas en naciones menores, con sus inevitables 'fronteras naturales'. La montaña fronteriza sería menos prócer que el Pirineo o los Alpes y la barrera líquida menos caudalosa que el Rin, el paso de Calais o el estrecho de Gibraltar. Pero esto demuestra sólo que la 'naturalidad' de las fronteras es meramente relativa. Depende de los medios económicos y bélicos de la época"[66].

Las llamadas "fronteras naturales" no son, pues, naturales, sino históricas, como todo lo humano, por lo demás.

El concepto de "fronteras naturales" tiene que ser expulsado del ámbito de la ciencia y relegado al de la política internacional. "Está bien —dice Ortega— que un diplomático emplee en su esgrima astuta este concepto de fronteras naturales, como *ultima ratio* de sus argumentaciones. Pero un historiador no

[64] Ibíd.

[65] Ibíd.

[66] Ibíd., pp. 482 y sgs. Véase, además, de Theodor Schieder, *La historia como ciencia,* Ed. Sur, Buenos Aires, 1970, p. 73.

puede parapetarse tras él como si fuese un reducto definitivo"[67]. Lo expresado más arriba fundamenta esta prohibición.

¿Se querría decir, en suma, que los factores étnicos, lingüísticos y geográficos no tienen ningún papel en la constitución de una nación? En modo alguno. Sin embargo, el papel que desempeñan es, más bien y por lo pronto, inverso del que "la interpretación estática"[68] de la nación les había asignado. Según la interpretación dinámica de Ortega, son, por lo pronto, obstáculos, estorbos que es preciso anular o dominar para que se constituya la nación. Posteriormente, tienen un papel positivo pero, claro está, no ya en la constitución de la nación, sino en su consolidación.

> "Las fronteras —indica Ortega, refiriéndose al factor geográfico— han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues, principio de la nación, sino al revés: al principio fueron estorbos y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad"[69].

Por ejemplo, las fronteras —supuestamente "naturales"—, que dividían a los diversos reinos de la península ibérica entre sí —Castilla de León, Aragón de Navarra, etc.—, no fueron, ciertamente, fundamentos de la nación española, sino al revés: estorbos que hubo que allanar para alcanzar la unidad de España. Las nuevas fronteras que surgen con la unificación —a las que otra vez se considera, ingenuamente, "naturales"— sirven para que la nación española se consolide al evitar que otros pueblos se expandan sobre ella.

Un papel semejante al de las fronteras:

> "corresponde a la raza y a la lengua. No es la comunidad nativa de una u otra la que constituyó la nación, sino al contrario: el Estado nacional se encontró siempre, en su afán de unificación, frente a las muchas razas y a las muchas lenguas, como con otros tantos estorbos. Dominados estos enérgicamente, produjo una relativa unificación de sangres e idiomas que sirvió para consolidar la unidad"[70].

Algo parecido tendríamos que decir del cuarto factor que la concepción estática de la nación considera como fundamento de ésta. La tradición común comienza por no existir. Cuando las naciones se constituyen, las unidades sociales que la integran poseen pasados más o menos diferentes. Sólo después que se ha vencido estas diferencias de tradición, las unidades sociales reunidas bajo un solo Poder público empiezan a contar con un pasado común. Y de ahí en adelante puede éste realizar su papel de fuerza de consolidación —no constituyente— de la nación.

[67] *La rebelión de las masas*, *O. C.*, IV, p. 481.
[68] Ibíd., p. 480.
[69] Ibíd., p. 483.
[70] Ibíd.

El argumento de Ortega respecto a este punto es el siguiente:

> "Si para que exista una nación es preciso que un grupo de hombres cuente con un pasado común, yo me pregunto cómo llamaremos a ese mismo grupo de hombres mientras vivía en presente eso que visto desde hoy es un pasado. Por lo visto era forzoso que esa existencia común feneciese, pasase, para que pudiesen decir: somos una nación. ¿No se advierte aquí el vicio gremial del filólogo, del archivero, su óptica profesional que le impide ver la realidad cuando no es pretérita? El filólogo es quien necesita para ser filólogo que, ante todo, exista un pasado; pero la nación, antes de poseer un pasado común, tuvo que crear esta comunidad, y antes de crearla tuvo que soñarla, que quererla, que proyectarla"[71].

Las últimas palabras del texto anterior nos indican qué es lo que sería lo decisivo en la constitución —y en la pervivencia— de una nación: un proyecto de vida en común. Antes de habérnoslas con este factor desatendido por la interpretación estática de la nación, pongamos un ejemplo que ilustre y resuma, hasta cierto punto, lo dicho, y que nos atañe directamente en lo que se refiere a lo que estamos conmemorando en 2010.

> "Con los pueblos de Centro y Sudamérica —dice Ortega— tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa, que, por lo visto, es la esencial: el futuro común. España no supo inventar un programa de porvenir colectivo que atrajese a esos grupos, zoológicamente afines. El plebiscito futurista fue adverso a España, y nada valieron entonces los archivos, las memorias, los antepasados, la 'patria'. Cuando hay aquello, todo esto sirve como fuerzas de consolidación; pero nada más"[72].

Hemos procurado hasta ahora mostrar que raza, lenguaje y tradición comunes *no son condiciones necesaria*s para que una nación *se constituya*. El reciente ejemplo nos sugiere, además, que esos factores *no son condiciones suficientes* para que una nación *perviva*. La relativa homogeneidad de raza y lengua, la tradición común centenaria de España y los pueblos de Centro y Sudamérica no bastaron para que las *Españas*[73] continuaran siendo una unidad histórico-política.

Comprobamos, pues, que las consideraciones que estamos haciendo ayudan a explicarnos los procesos de "independencia" de los países hispanoamericanos. Tengo la impresión de que la tesis de Ortega no ha sido tomada en cuenta casi nunca por los que se dedican "profesionalmente" a dilucidar este fenómeno histórico. Habitualmente se alude a otros factores que habrían sido determinantes en tales procesos; en general —casi siempre—, no hay una refe-

[71] Ibíd., p. 487.
[72] Ibíd., p. 488.
[73] Respecto de este término, véase, de Julián Marías, «Promesa y riesgo de Hispanoamérica», en *Hispanoamérica*, Ed. Alianza, Madrid, 1986, pp. 65 y sgs.

rencia al proyecto de vida en común de que habla Ortega. Sin duda, los factores económicos, sociales, políticos, ideológicos, bélicos, diplomáticos y étnicos tienen importancia, pero en conexión con *el proyecto de vida en común*. Trataremos de esclarecer con más precisión en qué podría consistir este proyecto en las páginas que configuran el resto de este escrito.

Lo decisivo para que haya una nación es un futuro común, un programa de porvenir colectivo atrayente, "un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común"[74], "un incitante programa de vida"[75], "un proyecto de convivencia total en una empresa común"[76]. Todas estas expresiones apuntan a lo mismo: hacia la condición de posibilidad de la nación, hacia aquello que permite su surgimiento *y mantiene su estructura de tal.*

> "Repudiemos toda interpretación estática de la convivencia nacional —afirma con vehemencia Ortega— y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo"[77].

¿Para qué —se pregunta Ortega refiriéndose a su nación—, con qué fin, bajo qué idea se logra la unidad española?

> "¿Para vivir juntos, para sentarse en torno al fuego central, a la vera unos de otros, como viejas sibilantes en invierno? Todo lo contrario. La unión se hace para lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un imperio aún más amplio. La unidad de España se hace para esto y por esto. La vaga imagen de tales empresas es una palpitación de horizontes que atrae, sugestiona e incita a la unión, que funde los temperamentos antagónicos en un bloque compacto […] Los españoles —concluye—, nos juntamos hace cinco siglos para emprender una *Weltpolitik* y para ensayar otras muchas faenas de gran velamen" [78].

[74] *España invertebrada, O. C.*, III, p. 442.

[75] *La rebelión de las masas, O. C.*, IV, p. 487.

[76] Ibíd., p. 488. Marías adviene que la discordia *radical* que dio lugar a la guerra civil española de 1936 no se habría dado "si hubiese existido en España *entusiasmo,* conciencia de una empresa atractiva, capaz de arrastrar como un viento a todos los españoles y unirlos a pesar de sus diferencias y rencillas" (Cfr., «La guerra civil ¿cómo pudo ocurrir?»; en "*Ser español.* Ideas y creencias en el mundo hispánico", ed. cit., p. 249). Esa funesta discordia no debe entenderse como mera discrepancia, tampoco como enfrentamiento, ni siquiera como lucha, sino como "la voluntad de no *convivir,* la consideración del «otro» como inaceptable, intolerable, insoportable" (Ibíd., p. 246).

[77] *España invertebrada, O. C.*, III, p. 442.

[78] Ibíd., p. 449.

El surgimiento de la nación chilena surge en el despliegue y en el pliegue de esa "política internacional" y de esas faenas de gran velamen, y sólo es apropiadamente inteligible en ese contexto.

3.2. El proyecto social y sus condicionantes

Hagamos resaltar algunas de las ideas enunciadas, y agreguemos otras que, en cierta medida, completen su sentido.

1. La dimensión temporal más importante de una nación es su futuro. Pasado y presente existen —en cierto modo, que es el que ahora importa poner en primer plano— en función del futuro. A propósito de esto, y en conexión con la defensa nacional, señala Ortega:

> "Si la nación consistiese no más que en pasado y presente, nadie se ocuparía de defenderla contra un ataque [...]. Mas, acaece que el pasado nacional proyecta alicientes —reales o imaginarios— en el futuro. Nos parece deseable un porvenir en el cual nuestra nación continúe existiendo. Por eso nos movilizamos en su defensa; no por la sangre, ni el idioma, ni el común pasado. Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer"[79].

En la misma línea de pensamiento interpreta el patriotismo, palabra caída en desuso, pero de cuyo concepto vale la pena tener alguna idea precisa:

> "El patriotismo, precisamente porque consiste en aceptar sin condiciones toda la tradición de un pueblo —como aceptamos, queriéndolo o no, todo nuestro pretérito personal, aun aquellos actos de que hoy nos arrepentimos—, está obligado constantemente a destilar el pasado y proyectar hacia el futuro lo mejor. En la dimensión del porvenir, el patriotismo es lo contrario de lo que es en la dimensión del pretérito"[80].

2. El mañana, el futuro, el porvenir de una nación se da como *proyecto*, programa, preocupación u "ocupación por adelantado con lo que aún no es"[81].

3. Este proyecto o programa esboza una ocupación, una tarea, un quehacer, una faena, una praxis.

[79] *La rebelión de las masas, O. C.* IV, p. 487. Sin duda —como espero mostrar—, sangre, idioma, tradición común tienen importancia para Ortega, pero *en función del futuro.*

[80] "Prólogo para alemanes", *O. C.* IX, p. 147.

[81] Ortega, «Pasado y porvenir para el hombre actual», *O. C.* VI, p. 786.

4. Este quehacer o praxis es, primordialmente, *colectivo*; por tanto, en principio no tiene un carácter personal ni interpersonal[82]. A través del proyecto "se llama a *las gentes para que juntas* hagan algo"[83].

5. Este llamado está dirigido, en principio, a *toda* la colectividad nacional. En relación a esto, advierte Ortega que "para hacer grandes cosas es la peor una táctica de exclusiones. Precisamente para que sean fecundas ciertas eliminaciones ejemplares es necesario compensarlas con magnánimos apelativos de colaboración, con llamamientos generosos hacia los cuatro puntos cardinales que permitan a todos los ciudadanos sentirse aludidos"[84].

6. El proyecto se refiere a una convivencia total, es decir, apunta hacia todos los órdenes de la vida colectiva; al orden social, a la organización política, jurídica y administrativa; al ámbito de las ideas: jurídicas, morales, religiosas; al ámbito de las fiestas y de los placeres[85]; a la dimensión de la vida colectiva que hoy se halla situada en primer término: la producción[86]; etcétera.

7. El proyecto nacional —se entiende, en la medida en que lo haya— es *sugestivo*; invita hacia una vida mejor, más plena.

8. Por eso es *atractivo*, nos induce a ponernos a su servicio.

9. Esto implica que nos *incita* a acometer la realización de las empresas sugeridas, atrayentes.

10. No es, pues, el proyecto un mero ideal, si por ideal entendemos algo que no tiene nada que ver con la realidad[87]. Por el contrario el programa de vida en común nos hace vislumbrar *grandes utilidades*, de todo orden.

[82] Respecto de las diferencias —y mutuas referencias— entre lo personal, lo interindividual y lo social o colectivo, véase, de Ortega, *El hombre y la gente*, *Obras Completas* Tomo VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964; en especial, la *Abreviatura* y el Cap. IX. También, «Prospecto de unas lecciones sobre "El hombre y la gente" —*O. C.* V, pp. 646 y sgs.—, y "*El hombre y la gente* [Curso de 1939-1940]" —*O. C.* IX, pp. 327 y sgs., pp. 349 y sgs. (Lecciones V y VI)—. Del mismo autor, "Un rasgo de la vida alemana", *O. C.* V.

[83] *La rebelión de las masas*, *O. C.* IV, p. 479. La cursiva es mía.

[84] *España invertebrada*, *O. C.* III, p. 470.

[85] Ibíd., pp. 442 y 455.

[86] "Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual"; en *Pasado y porvenir para el hombre actual; O. C.* Tomo IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 728 y 742. Esto no significa que el Estado intervenga —o deba intervenir— en todos esos planos; el proyecto de que hablamos se constituye en diversos niveles: el generacional, el de las minorías egregias, el supranacional, etc.; *el estatal es sólo uno de ellos*. No se hace referencia con esto, pues, en absoluto, a algo "totalitario". La posición de Ortega respecto de la intervención del Estado es conocida; él postulaba un *nuevo liberalismo* (pienso que muy distinto del que se asocia al llamado "capitalismo salvaje"). Recuérdese, por ejemplo, su artículo «El derecho a la continuidad. Inglaterra como estupefaciente», de 1937 (*O. C.* V, pp. 412 y sgs.).

[87] Sobre el concepto que tiene Ortega de los ideales, véase, "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", *O. C.* III, pp. 725 ss; *Mirabeau o El Político*, *O. C.* IV, pp. 195 y sgs.; "Teoría de Andalucía", *O. C.* VI, pp. 175 y sgs.

11. Tampoco puede estar configurado sólo con ideas. Las ideas *sensu stricto* no sugieren, ni atraen, ni incitan; no tienen un carácter emocionante, no ponen en movimiento. Es la imagen, el mito el que cumple esta función. Esto significa que el proyecto sugestivo de vida en común nos toca, ante todo, en nuestra dimensión cordial, aun cuando no sólo en ella[88].

12. Hay una segunda razón para que el proyecto no esté formado sólo de ideas: es un dogma. Las ideas se discuten, se cuestionan, se critican. En el proyecto nacional —al menos, en sus dimensiones decisivas— *se cree,* y las creencias, en la medida que lo sean, son incuestionables y prácticamente incuestionadas[89].

13. El proyecto *une en un bloque compacto incluso a los antagonistas;* los intereses individuales, étnicos, políticos, gremiales, profesionales, de clase, etc., quedan supeditados al interés común, nacional: la realización del proyecto sugestivo, atrayente, incitante, que hace sentir prácticamente a todos, en lontananza, grandes utilidades de todo orden que pronto estarán al alcance de la mano. *No es* que *deban* quedar supeditados; en la medida en que el proyecto tenga realidad, es decir, en la medida en que *efectivamente* haya "adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo"[90], la supeditación se produce de manera automática sin que, en principio, nadie —ni individuos ni grupos—, sienta este hecho como un especial sacrificio o cosa que se parezca; las ventajas que se espera obtener en la realización de la empresa común superan con creces los intereses particulares disociadores. No obstante, cuando el atractivo del proyecto no basta, entra en juego la fuerza, el otro ingrediente —*junto con el proyecto*— del fenómeno del mando (o, tal vez, del fenómeno del *poder,* para usar un término más en boga en los días que corren). A este fenómeno nos referimos más adelante.

14. El proyecto sugestivo de vida en común se da *condicionado* por elementos que, sin constituir lo decisivo de una nación, *tienen que ver* con ella. Entre esos elementos encontramos los factores étnicos, lingüísticos, geográficos y tradicionales. Su *tener que ver con* ella es tan acentuado que, precisamente por eso, han ocultado pertinazmente el factor fundamental de la nación: el proyecto sugestivo de vida en común.

[88] La teoría raciovitalista de las emociones y la función emocionante del mito aparecen tratadas en los tres últimos capítulos del libro de Francisco Soler *Hacia Ortega*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1965. Véase, también, de Ortega, "La Guerra, los Pueblos y los Dioses". *O. C.* I, pp. 914 y sgs. (Pienso que no está demás echar un vistazo al borrador de "La Guerra, los Pueblos y los Dioses", que quedó inédito a la muerte de Ortega, y que ha sido recogido en uno de los volúmenes que compilan sus escritos póstumos: *O. C.* VII, 2007, pp. 424 y sgs.). Temas estrechamente vinculados con aquellos a los que acabo de aludir son perspicazmente tratados por Julián Marías en su *Breve tratado de la ilusión* (Alianza Editorial, Madrid, 1984).

[89] Véase, de Ortega, *Ideas y creencias*, *O. C.* V, *Del Imperio Romano*, *O. C.* VI, pp. 90 y sgs.; *Historia como sistema*, *O. C.* VI, etc. Además, de Francisco Soler y otros autores, "Protocolos al Seminario sobre *Historia como sistema* de J. Ortega y Gasset", en *Publicaciones de Historia y Filosofía*, Vol. 1, Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar, 1978.

[90] *La rebelión de las masas*, *O. C.* IV, p. 488.

Lo que ha ocurrido con el concepto de nación "no es peculiar a este caso, sino que es esencial y permanente. Cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones, sus máscaras"[91]. El fenómeno de la ocultación, explica Ortega:

> "consiste, sencillamente, en que el ser de la cosa o, lo que es igual, la 'cosa misma' la cosa en su 'mismidad' queda tapada por todo '*lo que tiene que ver*' con ella, pero no es ella. Y nosotros en el itinerario de nuestra mente hacia la 'cosa misma' comenzamos por tomar 'lo que tiene que ver' con ella como si fuese ella [...]. 'Lo que tiene que ver' con una cosa tiene que ver con ella más o menos; a veces tiene que ver mucho. Cuanto más tenga que ver, peor; más tenaz será la ocultación y más tiempo viviremos confundidos y engañados"[92].

El hecho de que parte de "lo que tiene que ver" con el ser de la nación —factores étnicos, lingüísticos, geográficos, tradicionales— se haya confundido con el ser mismo de la nación —el proyecto sugestivo de vida en común— no nos debe cegar, empero, para este otro hecho: el futuro de una sociedad —su proyecto— es algo deparado por su presente y su pasado, ámbito en el que, de algún modo, encontramos los cuatro factores arriba enumerados.

15. Aun cuando esto sea así, es preciso entender *históricamente* aquellos de entre esos factores que, a primera vista, aparecen como puramente naturales. Téngase presente que son históricas las entidades que, de alguna manera, el hombre *hace,* fabrica y que, al mismo tiempo, *cambian* —o pueden variar— «sustancialmente» con él[93]. Por el contrario, "'naturaleza' es el conjunto de lo que nos es regalado y que poseemos *a nativitate*"[94] y es, a la par, "lo que permanece idéntico a través de las mudanzas"[95].

La raza —en esta perspectiva— no es mera cuestión biológica, genética, dada y determinada en lo fundamental de una vez para siempre sino, más bien, algo que —de uno u otro modo, en mayor o menor medida— se ha venido *haciendo,* sin que quepa determinar sus límites futuros, lo que puede llegar a ser. De esta manera *histórica* concibe Ortega la raza española[96], dentro de la cual, de algún modo, se inserta la raza chilena, la cual tiene que ser entendida de la misma manera, a saber, de un modo histórico y no natural.

[91] Ortega, *Apuntes sobre el pensamiento, O. C.* VI, p. 10.

[92] Ibíd., p. 11.

[93] Véase, de Ortega, *Historia como sistema, O. C.* VI, pp. 64 y sgs. (Cap. VII); "Pasado y porvenir para el hombre actual", *O. C.* VI, pp. 778 y sgs.; etc.

[94] *Apuntes sobre el pensamiento, O. C.* VI, p. 15.

[95] "Pasado y porvenir para el hombre actual", *O. C.* VI, p. 779.

[96] Cfr., *España invertebrada,* II Parte, Cap. 6. Además, "Un rasgo de la vida alemana"; *O. C.* V, p. 341.

El ámbito geográfico, el mundo físico pasa a ser paisaje configurado por el hombre, transformado por éste.

> "El hombre —escribe Ortega— reacciona sobre el invariable planeta y lo transforma. De aquí que hablar, con motivo de una vida humana, de la tierra, de este o aquel terruño, región o continente como puras realidades geográficas, es una abstracción. Desde hace muchos milenios, tantos cuantos integran el tiempo de la historia, el paisaje geográfico está ya, más o menos, hoy con un estilo, mañana con otro, conformado por la obra humana"[97].

En suma, todo "paisaje geográfico tiene siempre una fecha"[98], y esta fecha es "aquella en que esté la sociedad habitante de él"[99].

Para ilustrar su tesis, en un texto —el que estamos citando— destinado a ser leído, como conferencia, ante argentinos, dice nuestro pensador, en 1940:

> "La Pampa de hoy es bien distinta de la que descubrió don Pedro de Mendoza y de la que nos describen los viajeros ingleses que la recorrieron hace un siglo. Baste recordar que en tiempo de don Pedro de Mendoza el hombre se moría de hambre en la Pampa; y en 1840, es decir, ayer, poco menos. Hoy, en cambio, a la hora en que hablo es uno de los pocos paisajes del mundo donde el hombre no pasa hambre. Advertencia obvia, simplicísima, pero que, como una espada, tiene dos filos: pues nos insinúa que la pampa, paraje telúrico, ha sido ya dos cosas: hambre y abundancia; y que si hoy está en su hora venturosa, puede estar mañana, es seguro que estará mañana, en alguna hora acerba. O lo que es igual, nos muestra que todo lo que al hombre se refiere, incluso el planeta donde ha sido injertado, es histórico, y que lo histórico es inexorablemente cambio, vicisitud y alternativa: mudanza de peor a mejor y de mejor a peor, angustia y alborozo, ventura y desgracia. Por tanto, que en todo lugar y en todo tiempo, incluso en la Pampa y hoy, el hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida posible ese programa intransferible de existencia que cada uno de nosotros es"[100].

En la perspectiva de Ortega, las fronteras no serían algo dado sino algo que —de uno u otro modo— se obtiene, y que cuesta mantener. Por lo demás, recordemos que su presunta «naturalidad» "depende de los medios económicos

[97] "Juan Luis Vives y su mundo", *O. C.* IX, p. 444.
[98] Ibíd., p. 443.
[99] Ibíd., p. 444.
[100] Ibíd., pp. 443 y sgs. Respecto de la historicidad de lo geográfico, se puede consultar, también, estos textos de Ortega: "Temas de viaje (Julio de 1922)", en *El Espectador-IV*, *O. C.* II, 2004, pp. 487 y sgs., "En el centenario de Hegel", *O. C.* V, pp. 697 y sgs.; «Prólogo para alemanes», *O. C.* IX, pp. 161 y sgs.; *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal*, *O. C.* IX, pp. 1379 y sgs.

y bélicos de la época"[101], lo que significa que pueden variar de acuerdo a los cambios que se produzcan en estos medios, aunque no sólo por ello.

La lengua no es tomada por Ortega como un «hecho» —dado, concluso, cerrado—, "por la sencilla razón de que no está nunca «hecha», sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción"[102].

Usualmente, se entiende por historia el pasado del hombre, su tradición. Sin embargo, en cuanto —en principio— la tradición es lo que el hombre se limita a *recibir y,* al mismo tiempo, acoger como algo *"fatal o irreformable"*[103], constituiría el pasado, más bien y paradójicamente, lo que el hombre tiene de naturaleza, su dimensión natural. Esto, claro está, no aparece a primera vista. Por eso lo ponemos de relieve; para agregar, a continuación, que aunque el pasado sea —en principio, repito— lo dado e inmodificable, es preciso *asumirlo,* quiérase o no, y esto significa que hay que revivirlo, *re-hacerlo;* y como esta asunción no está pre-fijada en su modo de darse, es decir, *como puede realizarse de las más diversas maneras,* llegamos a la conclusión de que también en este factor condicionante del proyecto sugestivo de vida en común encontramos los caracteres de lo histórico.

16. En el proyecto de vida en común no siempre se asume la más propia posibilidad de una sociedad. A veces ocurre que la colectividad se dirige hacia la realización de posibilidades que no representan la solución de los problemas que la afectan.

[101] *La rebelión de las masas, O. C.* IV, p. 483.

[102] *El hombre y la gente, O. C.* Tomo VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 147. Este texto de Marías puede sintetizar, en cierto modo, la idea central de esta parte de la exposición: "El país que hoy llamamos Estados Unidos es sin duda *el mismo* que se independizó hace dos siglos, aunque su territorio sea muchas veces mayor, y por tanto casi todo el actual no fuera entonces parte del nuevo país; aunque se haya alterado profundamente la composición étnica, y sólo una fracción de los americanos actuales sean descendientes de los que en 1776 vivían en el país originario. Lo cual prueba, una vez más, que un país no es primariamente un territorio, una raza, una religión, una lengua, ni siquiera un pasado, sino un proyecto, una empresa histórica, un principio programático de organización social" ("La vocación occidental de los Estados Unidos", en *Revista de Occidente*, Tercera época, Nº 12, Madrid, 1976, pp. 24 y sgs. Estados Unidos, según Marías, no es una nación *en sentido estricto*; por eso usa la palabra *país.* No puedo detenerme ahora, sin embargo, a dilucidar este problema "terminológico", que se refiere, también, a nuestros países. Remito, por ahora, a estos escritos de Marías: "¿Naciones?" y "Sobre naciones", en *Hispanoamérica*, ed. cit., pp. 25 y sgs. También, en "Las Españas", en *Ensayos de convivencia*, *Obras* Vol. III, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 332 y sgs.). Véase también —entre otros muchos textos suyos sobre el tema—, "Proyectos sugestivos", en *Entre dos siglos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, pp. 19 y sgs.

[103] *La rebelión de las masas, O. C.*, IV, p. 485. Lo cursivo es mío. En este aspecto de la interpretación del pasado coinciden Ortega y Sartre. Al respecto, véase, Jorge Acevedo Guerra, *Hombre y Mundo*, Ed. Universitaria, 3ª ed., Santiago de Chile, 1992, pp. 47 y sgs., pp. 74 y sgs.

Esto acaece con mayor agudeza cuando la sociedad de que se trata se encuentra afectada por una crisis profunda. Frente a ella, los primeros movimientos estarán *siempre* —así ha sido hasta ahora— dirigidos por pseudosoluciones. Sólo cuando estos —los primeros ensayos para resolver la crisis— fracasan estruendosamente, se patentiza la más propia posibilidad de ese pueblo, la cual puede ser, entonces, asumida en su proyecto de vida en común.

En el Prólogo a la Cuarta Edición de *España invertebrada,* en 1934, decía Ortega:

> "Siempre ha acontecido lo mismo. Lo que va a ser la verdadera y definitiva solución de una crisis profunda es lo que más se elude y a lo que mayor resistencia se opone. Se comienza por ensayar todos los demás procedimientos y con predilección los más opuestos a aquella única solución. Pero el fracaso inevitable de éstos deja exenta, luminosa y evidente la efectiva verdad, que entonces se impone de manera automática, con una sencillez mágica"[104].

Cuando nuestro pensador escribe esto tiene ante la vista la profunda crisis europea; la pseudosolución que se había adoptado para hacerle frente consistía, en suma, en "la exaltación de las masas nacionales y de las masas obreras"[105]; esa exaltación, "llevada al paroxismo en los últimos treinta años —dice Ortega en 1934—, era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa"[106]. Que esta posibilidad —la unidad de Europa—, que Ortega consideraba como la más propia de las naciones europeas, no ha sido plenamente asumida por éstas, nos lo muestran las dificultades con que tropieza la Unión Europea. Pero su sola existencia y perduración, y lo que se hace para superar esas dificultades, evidencian, también, que buena parte de los europeos —y no sólo ellos—, siente que tal posibilidad tiene el carácter de solución única a los problemas que los afectan[107]. De todos modos, a la luz de lo expuesto es perfectamente explicable que en 1971 el pensador estadounidense Harold C. Raley escriba un libro denominado *José Ortega y Gasset, the Philosopher of European Unity,* traducido al castellano con el título *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*[108]. Hagamos notar también que aunque Ortega *parece* no haber acertado en algunas de sus predicciones[109], en otras —como la que acabamos de señalar,

[104] *O. C.* III, p. 430.

[105] Ibíd.

[106] Ibíd.

[107] Al respecto, véase, por ejemplo, Julián Marías, «Europa», en *El curso del tiempo* Vol. 1, Ed. Alianza, Madrid, 1998.

[108] The University of Alabama Press, 1971. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1977. Trad. de Ernestina de Champourcin.

[109] Por lo demás, esto habría que examinarlo con mayor minuciosidad; mucha veces Ortega hace vaticinios con una serie de restricciones explícitas respecto de su alcance, las cuales habría que tomar rigorosamente en cuenta para poder pronunciarse con una base sólida sobre su capacidad de previsión.

relativa a la unidad de Europa— acertó ejemplarmente, tanto en lo prospectivo como en lo descriptivo y lo propositivo. Por el contrario, frente a él hay una serie de intelectuales que se han equivocado estrepitosamente tanto en sus predicciones como en sus descripciones y proposiciones de carácter histórico y social; algunos de ellos —o sus seguidores— continúan haciéndolo con una tenaz obcecación. Sorprendentemente, son mucho más tomados en cuenta que Ortega. Así como alguien habría dicho que prefería equivocarse con Sartre que tener razón con Aron, habría estudiosos del hombre, la sociedad y la historia que prefieren equivocarse con los que no han acertado —pero que escriben en inglés, francés, alemán, etcétera—, y no adherir o tener en consideración a alguien que tiene la razón —pero que piensa y escribe en castellano—. Con base en la realidad, ha sostenido Julián Marías que para que un hispanohablante reciba el reconocimiento que le es debido, necesita ser por lo menos diez veces más inteligente que sus homólogos de Alemania, Francia o Inglaterra[110].

17. El esquema interpretativo que estamos describiendo puede usarse —con las sumas y restas del caso—, para comprender otras formas de colectividad —que no sean naciones—, y, pienso, a grupos intrasociales, exceptuando, en cierta medida, a la familia, único grupo en que hay una cohesión *a priori*[111].

Si un historiador se propusiera aclarar, en esta perspectiva, los estratos radicales de una nación, tendría que contestar —entre otras— las siguientes preguntas:

1) ¿Cuál es el proyecto sugestivo desde el que la nación vive (se entiende, en un momento determinado)?
2) ¿Hasta qué punto es sugestivo y atrayente?
3) ¿En qué medida es, efectivamente, común?
4) ¿De qué manera condicionan al programa de vida colectiva los factores étnicos, lingüísticos, territoriales y tradicionales de la sociedad de que se trata?

Previamente, empero, estaría obligado a enfrentar estos interrogantes:

5) ¿En qué consiste la vida humana?
6) ¿Qué es vida humana en común, es decir, qué es una sociedad?
7) ¿Cuál es la estructura de un proyecto social?
8) ¿De qué manera se entrelazan las dimensiones de la temporalidad humana en el ámbito colectivo?
9) ¿Cuál es la textura ontológica de dichas dimensiones?
10) ¿En qué forma la emoción y el mito constituyen lo sugestivo e incitante de un proyecto?
11) ¿En qué consiste la faz cordial de una nación?

[110] Por cierto, explicar la falta de receptividad frente a la obra de Ortega exige hallar otros factores que la han producido; a algunos de ellos alude Julián Marías en su libro *Razón de la filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1993, pp. 72 y sgs.

[111] *España Invertebrada*, *O. C.* III, ed. cit., p. 442.

12) ¿Cuáles son los grados de comunidad —concordia o consenso— por los que puede pasar un programa de vida colectiva?
13) ¿Qué son —en una perspectiva *histórica,* no naturalista o substancialista— raza, lengua, ámbito geográfico, fronteras?
14) ¿Qué es, ontológicamente, la tradición?

18. El proyecto sugestivo de vida común, requisito indispensable en el advenimiento y *pervivencia* de una nación, adquiere realidad dentro de un fenómeno más amplio, del cual es sólo un elemento, el del mando.

Una sociedad, en efecto, se estructura, toma una forma determinada desde el mando. Cada elemento de la colectividad —individuos, grupos, clases— entra en un orden y ocupa un puesto según las metas diseñadas por el mando; éste es aquello que hace que una sociedad no sea un montón amorfo de hombres, sino, más bien, algo en orden y con *forma;* el mando, ciertamente, limita, pero los límites que pone *configuran* a la colectividad en que impera.

Como no es posible entrar ahora en una descripción suficiente de este fenómeno decisivo, sólo procuraré orientar la mirada en la dirección sugerida por Ortega.

Mandar, dice el filósofo en *España Invertebrada,* "no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas"[112]. En *La rebelión de las masas* explicitará esa idea en otros términos:

> "El mando es una presión que se ejerce sobre los demás. Pero no consiste sólo en esto. Si fuera esto sólo, sería violencia. No se olvide que mandar tiene doble efecto: se manda a alguien, pero se le manda algo. Y lo que se le manda es, a la postre, que participe en una empresa, en un gran destino histórico"[113].

Hay que distinguir claramente, pues, entre mandar y violentar. La violencia es mera presión sobre los demás. Mandar, en cambio, es presionarlos *para darles quehacer, para meterlos en su destino,* en su quicio. El que manda obliga a los demás a participar en "una tarea común"[114], *convenciéndolos, al mismo tiempo,* de que eso —colaborar en la empresa común— es lo mejor para todos. Y es claro que tal convencimiento no podría suscitarse si el programa que esboza ese quehacer colectivo no está previamente inscrito, de algún modo, en aquellos que obedecen; si, en otras palabras, el proyecto de vida en común que se postula no preexiste —bien que aún no formulado— en la *opinión pública* imperante en la sociedad de que se trata[115].

[112] Ibíd., p. 441.
[113] *O. C.* IV, p. 446.
[114] Ibíd., p. 479.
[115] Este planteo simplificado habría que hacerlo muchísimo más complejo y explícito. Un texto de los escritos póstumos en que Ortega matiza su planteamiento: "Es ilusorio decir: gobierno yo; vosotros vacad a vuestros menesteres. Porque desde hace

Así como es preciso separar de manera tajante el mandar del violentar, no debemos confundir el mando con la agresión. "Conviene distinguir entre un hecho o proceso de agresión y una situación de mando"[116], ha dicho Ortega. Un ejemplo de lo primero: "Napoleón dirigió a España una agresión, sostuvo esta agresión durante algún tiempo; pero no mandó en España ni un solo día. Y eso que tenía la fuerza y precisamente porque tenía sólo la fuerza"[117]. El mando, por el contrario, "es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública; siempre, hoy como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los botocudos. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública"[118].

3.3. Para los países hispanos

"Durante la única visita de Ortega a los Estados Unidos, después de una conferencia en Aspen, Colorado [...], Ernst Robert Curtius dijo a un grupo de oyentes [...]: 'Ahí tienen ustedes el Mediterráneo y un pueblo que ha mandado en el mundo'. Cuando Ortega lo contaba en Madrid, comentaba: 'No me interesa el éxito personal; he tenido muchos en esta vida; me ha interesado el éxito *étnico*'"[119].

Este relato de Marías nos induce a preguntar: ¿qué relación podemos establecer entre la teoría orteguiana de la sociedad como proyecto y nuestra propia realidad histórica? Responder cabalmente ese interrogante sería muy largo y nos llevaría demasiado lejos, ya que —según pienso— el filosofar de Ortega presenta múltiples, variadas y estrechas vinculaciones con las colectividades hispanoamericanas; más aún, creo que sin recurrir a él las "naciones" en que existimos son ininteligibles.

Me reduciré, pues, frente a la cuestión propuesta, a poner delante algunos párrafos de un texto poco conocido —que he citado parcialmente al comienzo de este escrito—, en el que el pensador se refiere a nuestros países, viéndo-

mucho tiempo, merced a la anatomía misma de las naciones nuestras, la gobernación no termina ni empieza en ninguna frontera social determinada, porque no es como *en cierto modo* pudo ser en sazones primitivas, un ejercicio de mero mandato y policía, sino que es todo un haz de la vida nacional fundido con todos los demás e inseparable de ellos. El gobernante no es hoy sólo un *imperator*, sino que es el consocio nato de todas las industrias y entidades comerciales, el mayor interesado en todas las preparaciones técnicas, por tanto, científicas y pedagógicas; su mano tropieza con la del labriego sobre todas las manceras, y gira el gobernalle de los navíos y defiende las redes de los equipos nacionales de fútbol. Por esta razón, no puede hacer nada real y serio por sí solo; necesita contar con el resto de la sociedad, y este resto es a su vez cogobernante nato" ("Las elecciones y la vida nacional", *O. C.* VIII, 2008, pp. 407 y sgs.)

[116] Ibíd., p. 456.

[117] Ibíd.

[118] Ibíd.

[119] Julián Marías, "Una Europa abreviada en Lourmarin", en *Los Españoles*, *Obras* Vol. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 277.

los insertos en la marcha de la historia universal. Se trata de un discurso que premeditaba enviar, en cinta magnetofónica, al *Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas* que estaba convocado para el 12 de octubre de 1953, en Río de Janeiro. Dice allí:

> "Buena parte de las grandes dificultades económicas del presente lo son porque la estructura de la realidad económica anula las fronteras nacionales; son, por sí mismas, más vastas que las pequeñas unidades sociales llamadas «naciones». Esto implica desde luego que su solución tiene que ser ultra-nacional. Lo propio acontece con todas las cuestiones importantes que hoy se elevan sobre el horizonte como aciagas constelaciones [...]
>
> Que todo reclama la construcción de unidades de convivencia más amplias [que las "naciones"] es cosa a todos manifiesta. La cuestión está en precisar qué unidad colectiva más amplia es hoy a la vez necesaria y posible.
>
> Los utopistas [...] nos hablan de una «unidad» mundial —*World Union*—. Son gentes para quienes la política consiste en expresar sus íntimos deseos y creer que basta la voluntad para que se realicen [...]. Pero lo deseado supone para su realización que se den ciertas condiciones, y el auténtico pensamiento político no consiste en la exhibición [...] de nuestros íntimos deseos, sino en rigurosa reflexión sobre si se dan o no aquellas condiciones.

Ya sería de sobra suficiente que lográsemos construir la unidad de Occidente [...].

> Ahora bien, para que esa unión occidental sea posible es preciso caminar paso a paso y procurar que primero la unión se logre en grupos nacionales más afines. Occidente ha sido siempre la articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglosajones y germánicos de un lado, los latinos de otro. No será probable la Unidad Occidental si antes no aciertan a convivir entre sí más estrechamente las naciones que forman esos dos grupos"[120].

Dejo para otra ocasión el análisis y comentario pormenorizados de estas palabras, relativas a realidades decisivamente ligadas al porvenir de todos nosotros. Como ya he insinuado al comienzo de este escrito, esas tareas nos llevarían por derroteros poco optimistas *desde un punto de vista histórico* —que, de ninguna manera, es el único—, y no quiero entrar por esa vía.

He dejado de lado, como salta a la vista, la consideración de *lo estrictamente personal y de lo interpersonal*, ámbitos de lo humano que exigirían una meditación relativamente diferente a la que hemos estado realizando en lo que precede. En ella habría que poner en juego otras perspectivas, distintas de la historiológica. En tiempos en que las sociedades no navegan viento en popa históricamente —por razones internas o externas, naturales o sociales—, puede ocurrir que

[120] "Al Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas" (1953), en *Meditación del Pueblo Joven*, *O. C.* VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 449.

en el plano de la existencia personal y en el de la convivencia interpersonal se encuentren, de manera paradójica, realidades de excepcional calidad. Estemos abiertos a que esa paradoja —o aparente paradoja— ocurra en el Chile actual.

EL CETRO CON OJOS. INTELECTUALES Y COMUNICACIÓN EN EL CHILE MODERNO

*Carlos Ossa**

> "El país no tiene más confianza en los viejos, no queremos nada con ellos. Entre ellos, el que no se ha vendido, está esperando que lo compren [...] Entre los viejos y la nueva generación la lucha va a empeñarse sin cuartel. Entre los hombres de ayer, sin más ideales que el vientre y el bolsillo, y la juventud que se levanta pidiendo a gritos un Chile nuevo y grande, no hay tregua posible. Que los viejos se vayan a sus casas, no quieran que un día los jóvenes los echen al cementerio".
>
> "Balance Patriótico", Vicente Huidobro, 1925.

I

La tarde del 14 de septiembre de 1923, una multitud decente y bien vestida, se reunía en las afueras del edificio del diario *La Nación* a escuchar los pormenores de un acontecimiento prodigioso generado por la radio. El boxeador Luis Ángel Firpo se enfrentaba al pugilista norteamericano Jack Dempsey por la copa mundial del peso pesado en la ciudad de Nueva York. La emisión radial representaba el triunfo de una cultura guiada por los intelectuales y el Estado, en su afán de modernizar Chile y disciplinar a las masas. Los miles de santiaguinos que seguían los detalles del combate presenciaban el excepcional momento: la comunicación y el nacionalismo, se habían reunido —en un gesto social— a cumplir promesas de acceso y visibilidad que liberaban al país del atraso y la fatalidad escolástica. La tecnología permitía por un breve lapso diluir las fracturas de clases y las distancias culturales en el sueño de un campeón, pero sobre todo simbolizaba el triunfo de un modelo de desarrollo que se construía por medio de mitos identitarios, formatos capitalistas, espectáculo deportivo y modernización económica.

La sociedad chilena, en todo caso, no tenía una opinión homogénea sobre estos temas, y algunos veían con recelo la fascinación que las máquinas producían: temían, sobre todo, la irrupción de los indeseables, que, demasiado atentos a la novedad, eran capaces de desobedecer la tradición en su empeño por parecer limpios y modernos. La comunicación privilegiaba lenguajes fácticos e instantáneos, a tono con una vida urbana contradictoria que vivía del lucro y la oración. Los procesos comunicacionales con capacidad de romper los cercos letrados motivaban —entre liberales, demócratas y conservadores— angustias morales y productivas. Las masas —siempre ruines y extraviadas— tenían un nuevo padre, permisivo y eléctrico, que las invitaba a vender su fuerza de trabajo, tolerar un régimen de acumulación primaria y perder la identidad en el vértigo de modismos y jergas extranjerizantes. Controlar sus excesos, redimir-

* Profesor de la Universidad de Chile y de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

las de su oscura infancia, salvarlas de pretensiones igualitaristas, resumían las conclusiones de autores como Nicolás Palacios, Tancredo Pinochet o Francisco Encina, que veían a la nación sumida en una crisis por culpa de una modernización sin eje, incapaz de articular —adecuadamente— las virtudes de la raza con los beneficios del capital[1]. Sin embargo, la culpa era de los sectores populares cuya ingratitud y desmemoria los convertía en presa fácil del clientelismo, la copia cinematográfica o la aventura populista. En una columna de opinión del diario *La Nación*, Domingo Melfi escribía el 26 de febrero de 1939: "Hoy, un boxeador o un corredor de caballos tienen más importancia que un escritor".

II

El malestar de los intelectuales identificados con el liberalismo no puede reducirse a la figura de un asco social por lo popular, pues una corriente nacionalista y proteccionista denunció una crisis de conducción y la identificó con el agotamiento del proyecto oligárquico. Perezosos y satisfechos los dominadores habían fracasado en el intento de construir una alianza duradera entre Estado, terratenientes y militares. Un escenario marcado por la búsqueda de acuerdos que impidieran el conflicto social y el desmoronamiento del orden deseado obligaban a reconocer que los sujetos populares requerían un lugar en la modernidad, y que su fuerza productiva era fundamental para los ajustes del capitalismo. Por lo tanto, era clave un nuevo pacto que los integrara sin emanciparlos. La comunicación sería un espacio privilegiado para nacionalizar esos cuerpos maltratados por la pobreza y el alcohol, ofrecería un territorio estable de identificación y derechos, donde el dinero y la patria se mimetizarían en un solo ideal. Carlos Keller, en *La Eterna Crisis Chilena* (1931), propone una conciencia nacional liberada de los artificios europeos, gracias a un poder público creativo que daría a los pobres una salida en el trabajo, la educación y el vínculo comunitario.

Sin duda que la construcción de un discurso político beligerante orientado a una lectura heroica del pasado y un balance moralizador del presente, fue la pieza discursiva clave de los pensadores críticos del Centenario, que denunciaron cómo la desigualdad prosperaba bajo el manto de la espada y la sotana. Insatisfechos estaban con un modelo político-cultural excluyente, donde edades simbólicas extremas vivían en indiferencia y lejanía. Por un lado, la tradición encerraba a la vida campesina y urbana popular en las creencias de sumisión y

[1] La imagen de un país que no alcanza a ser paisaje, en todo caso, tiene antecedentes fuertes en escritores del siglo XIX como José Joaquín Mora que escribe en 1831: *Un conjunto de grasa y de porotos/ con salsa de durazno y de sandía; pelucones de excelsa jerarquía,/ dandys por fuera, y por dentro rotos./ Chavalongo, membranas, pujos, cotos;/ alientos que no exhalan ambrosía, /lengua española vuelta algarabía,/ eructos que parecen terremotos;/ en vez de mente, masa tenebrosa./ No ya luz racional, sino pavesa,/ que no hay poder humano que encandile;/ mucha alfalfa, mal pan, chicha asquerosa;/ alma encorvada y estatura tiesa…/ Al pie de este retrato pongo: Chile*, en Sepúlveda, Fidel (Editor), *Arte, Identidad y Cultura Chilena (1900-1930)*, Ediciones del Instituto de Estética de la Universidad Católica, Santiago, 2006, p. 135.

castigo, mientras, por el otro, una economía de erráticas modernizaciones lograba dar forma a la opinión pública, la expansión demográfica y la cultura de masas. Los medios de comunicación brindaban una posibilidad aurática contrapuesta: yuxtaponían, continuamente, los relatos de la hegemonía con los de la innovación y el cambio. Un anhelo de autonomía y un deseo de institución se desplazaban, pendularmente, por el conjunto de la sociedad sin lograr auxilio o complemento. Es probable que este hecho aparezca en la literatura política como un problema irresoluble, nada impide que los esfuerzos democratizadores se terminen convirtiendo en procesos concentracionarios y que todos los atrevimientos por trascender una dominación hosca y represiva acaben en una parodia barroca: un exceso dramático que no produce nada. Los intelectuales y la comunicación han construido, a lo largo del siglo, estas lógicas de sentido[2]. Sus discursos narran —de forma escéptica y redentora— las figuras de la comunidad, que nunca logran sobrevivir a sí mismas, pues siempre están obligadas a exceder la memoria occidental que habitan, para encontrar un instante fundacional. Así desde los críticos del Centenario a los escritores de la post-dictadura, una serie de luchas hermenéuticas por la identidad se han sucedido, complejas, variadas y trágicas, que sólo parecen mantener el abismo entre igualitarismo jurídico y clasismo social. Sin embargo, la necesidad de hacer de la escritura la insubordinación del pensamiento contra la mímesis del poder tiene una fuerza ética persistente en la historia del país. En el número 10 de la *Aurora de Chile*, publicado el 6 de mayo de 1939, se lee: "El intelectual auténtico está llamado a ser el arquitecto del espíritu de su pueblo, el colaborador eficaz en la solución de sus problemas económicos y el conductor incansable de sus luchas políticas".

III

Si el rasgo principal de las estrategias oligárquicas fue el fraccionamiento social y la distinción ilustrada, a través de una competencia simbólica por los bienes y el control cultural, los intelectuales —después de los años treinta— que provienen de sectores medios y populares profesionalizan y burocratizan al Estado, mediante la creación de un sistema cognitivo moderno, tal como lo ha definido Edward Shils. La cultura resignificó la política al convertirla en un espacio de producción regulativa de orden, legitimación y compromiso. Se hizo posible una racionalidad instrumental y simbólica, donde se diversifican y multiplican las funciones intelectuales. Aparecen el crítico de arte, el periodista especializado, el compositor y dramaturgo moderno. A pesar de los intentos por mantener zonas incontaminadas entre las clases sociales, la comunicación logra romper los circuitos más resistentes e introduce un ideal común: el progreso. Gracias a un régimen discursivo de estrategias letradas, avanzan deseos y escrituras se-

[2] Mariano Latorre señala en su *Autobiografía de una Vocación*, Ediciones Anales de la Universidad de Chile, 1956, que Rodolfo Lenz siguiendo ese *ethos* ambiguo de lo necesario, pero imposible dijo: "Este país es admirable, pero tiene dos grandes defectos: hay mucho barro y muchos chilenos". p. 46.

cularizadoras[3]. El consumo se instala en las principales ciudades y los estilos de vida entran en litigio con los aparatos ideológicos del poder, y la Iglesia ve al laicismo como una amenaza de la tradición y los valores. Este es un conflicto histórico recurrente; por un lado, los sectores dominantes aspiran a la transformación económica y justifican —doctrinariamente— su importancia, flexibilidad y pragmatismo; pero rechazan la movilidad social y, en nombre de la decencia, lo patriótico o divino reprimen su demanda.

En Chile se ha dado un fenómeno de modernización reaccionaria, que bajo distintos ropajes ha cambiado el significado de la desigualdad, pero no su estructura[4]. Durante el periodo republicano las ideologías de ascenso social traman los relatos de la felicidad, asociados con la obediencia al Estado. La alta cultura, en manos de la Universidad, mitifica las virtudes del desarrollo y lo defiende de las anacronías castizas con saberes técnicos. Una cultura de masas emergente logra articular los símbolos de la nación con los productos del mercado y las fantasías de prosperidad de los individuos. El consumo modificó los estilos de vida —durante el siglo XX—, miles de objetos ingresaron a lo doméstico, en especial de la clase media, y renovaron los pactos implícitos entre acceso y legitimidad cultural. Automóviles, teléfonos, máquinas de escribir, etcétera, sirvieron de argumento político, para demostrar que el progreso material sólo era posible en los márgenes de una sociedad jerarquizada, laboralmente compacta y de rigurosa estructura jurídica. Empresas como Ford, Singer, Westinghouse, Chilean Telephone, lograron a través de sus productos modificar el ritmo de la ciudad. Una nueva estética corporal se movilizaba por las calles y ratificaba que la combinación de consumo y nacionalismo no era antagónica, al contrario, exitosamente productiva. La comunicación ayudó a estandarizar el tiempo y segmentarlo en cuotas parciales de información, goce y obediencia[5]. La modernización requería saberes especializados y mano de obra calificada; era necesario y oportuno efectuar reformas sociales para optimizar el régimen laboral e intervenir en la organización obrera. El consumo servía de inclusión

[3] Entre 1870 y 1915, se conforma un campo de las posiciones narrativas de trinchera, doctrina, revolución y magazine, que describen las múltiples variaciones que va tomando la discusión sobre las políticas de identidad. A modo de ejemplo: *EL Salón* (1873), *Revista Artes y Letras* (1884), *El Taller Ilustrado* (1885), *Selecta* (1900), *El Diario Ilustrado* (1901), *Sucesos* (1902), *Zig-Zag* (1905), *Pacífico Magazine* (1913) y *La Nación* (1916), por mencionar las más destacadas.

[4] Las formas de explotación de empresas chilenas y extranjeras, sobre todo en la minería, fueron tema de ensayos y novelas. Contra la tendencia a ocultar la verdad social, muchos autores denunciaron a ese Chile mezquino hecho de oropel y brutalidad. Marcial Figueroa escribió *Chuquicamata: La tumba del chileno* (1928); Eulogio Gutiérrez, *Chuquicamata: Tierras Rojas* (1926); Ricardo Latcham denunció la dura vida en los asentamientos mineros en *Chuquicamata: Estado Yankee* (1926).

[5] Stefan Rinke señala respecto al impacto de los automóviles en el Santiago del 1920: "[…] simbolizaban un moderno estilo de vida, cuyos ideales más preciados eran la juventud, la relajación y el estilo deportivo", en *Cultura de Masas: Reforma y Nacionalismo en Chile 1910-1930*, Ediciones DIBAM, Santiago, 2002, pp. 46-47.

política al ofrecer a los trabajadores un nuevo tipo de inquilinaje, sin tierra ni capataz, hecho de cuotas y obligaciones contractuales.

IV

A pesar de un creciente registro de la subjetividad y la administración centralizada de la riqueza no se logra imaginar un orden único, homogéneo y estable. Las continuas afirmaciones de estabilidad institucional no son compartidas por todos los sectores y, entre los intelectuales, las discusiones sobre el futuro y el desarrollo no tienen un consenso seguro. Sin embargo, triunfa una racionalidad política autoritaria que se despliega en medio de una visión histórica recurrente: el pesimismo y la exaltación patriótica. La identidad cultural se construye con saldos de metafísica y positivismo; aislamiento geográfico y universalismo lingüístico; idealización étnica y pánico clasista; autodeterminación histórica y destino espiritual; arribismo económico y conservadurismo político[6]. Una parte importante de los estereotipos y fantasmagorías de la identidad son fruto de la comunicación con sus juegos técnicos, mediaciones simbólicas e iconografías de la vigilancia. La estatuaria neoclásica, por ejemplo, que acompaña la remodelación de la ciudad de Santiago bajo la Intendencia de Benjamín Vicuña Mackenna responde a ese afán expositivo y autorreferencial de una dirigencia satisfecha de su edad y logro. La arquitectura, a su vez, articuló una ostentación prudente con una visibilidad económica categórica: la ciudad vestía el territorio con los símbolos de una acelerada imaginación utópica que venciera al barro y la ruralidad. Después de 1920, se construyen los primeros edificios de altura: Ariztía contaba con diez pisos, calefacción central y ascensores; la Municipal era una estructura de influencia francesa de ocho pisos. Ambas edificaciones introdujeron en el centro el concepto de velocidad equivalente, pues hicieron de la actividad comercial un sistema rápido de encuentro-intercambio de mercancía y capital, en medio de un urbanismo lento incapaz de salir de ciertas estatizaciones arquitectónicas vinculadas con la admiración teológica y la veneración política. La materialidad de los espacios urbanos obligó a pensar —comunicacionalmente— su representación y los discursos mediáticos construyeron imágenes de porvenir e indecencia, para ilustrar el avance y penalizar la desidia.

En general, los intelectuales y la comunicación han elaborado los formatos, los textos y los procedimientos de legitimidad de la modernización capitalista

[6] La preocupación por el flujo y el sentido de la lengua es uno de los tópicos que los intelectuales chilenos observan con detención. Un caso muy sintomático lo muestra Pedro Nolasco Cruz, una especie de guardián de la crítica literaria, cuando escribe: "Puede decirse que la crítica viene a desempeñar en la república literaria el papel de la policía en las ciudades, es decir, que está encargada de velar por el orden literario conforme a las prescripciones de la belleza […] prevenir lo que pudiese hacerse en contra de ellas, revisar las patentes del ingenio para dar libre paso a los que las tuvieran legítimas y estorbar a los que estuviesen con patentes falsas", en Catalán, Gonzalo, "Antecedentes sobre la transformación del campo literario en Chile", Brunner, José Joaquín y Catalán, Gonzalo: *Cinco Estudios sobre Cultura y Sociedad*, ediciones FLACSO, Santiago, 1985, p. 156.

chilena, sea con las doctrinas del gobierno fuerte, la democratización social o el neoliberalismo. Nunca han constituido un grupo homogéneo, sus fracturas son proporcionales a las múltiples obsesiones por ser los consejeros de los príncipes democráticos, autoritarios o tecnocráticos. Unificar el Estado con leyendas de gratitud y reglas de conducta; educar a las masas con vocabularios productivos y entretenciones ligeras; promover alianzas incondicionales entre ciudadanía y orden; inventar la comunidad para transformarla en población económica; resistir al poder y nombrar su injusticia han sido tareas que los intelectuales han realizado, dentro y fuera de la comunicación, en nombre de una superioridad moral y una solidaridad social revestida de memoria y trascendencia. A contrapelo de otros países, como señala Ana María Stuven,

"El movimiento que en Chile acogió las ideas europeas, mediatizadas en Francia y en Argentina, inició sus actividades utilizando canales institucionales, y se expresó en la creación de nuevas instituciones, de las que la Sociedad Literaria y la Universidad de Chile son los ejemplos más destacados. Surgió también al interior de un ámbito definido por lo político, donde la primacía de los valores consensuales de la clase dirigente no permitía ser puesta en duda. Lastarria lo expresa así: 'Todo el interés de la organización política, por ejemplo, se cifró en el orden, palabra mágica que para la opinión pública representaba la tranquilidad que facilita el curso de los negocios, con más la quietud que ahorra sobresaltos, conciliando la paz del hogar y de las calles; y que para los estadistas y los politiqueros significaba el imperio del poder arbitrario y despótico, es decir, la posesión política del poder absoluto que en los tranquilos tiempos de la colonia usufructuaban los seides del rey de España'"[7].

V

Los intelectuales y la comunicación jugaron un papel central en la modernización de las masas, a pesar de sus especificidades se nuclearon en torno a varios ejes comunes de control y desarrollo, desde lo biológico a lo jurídico. Las reformas del cuerpo, las prácticas de inmunización[8], los cultos legales o los populismos estéticos fueron momentos históricos de su alianza efectiva. Construir el orden y darle una épica propia se convirtió en el episodio central de una

[7] Stuven, Ana María, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000, p. 225.

[8] En los primeros 35 años del siglo XX, las estadísticas de niños muertos antes de cumplir un mes de vida eran alarmantes. Entre 250 y 300 por mil. De igual modo, el cuerpo pecaminoso amenazaba con su contagio la *inmaculez* del progreso liberal. El 10% de la población en la década del 20 sufría de sífilis. El temor de herir a la "raza" con sangre sucia motivó la creación de varias instituciones que seguían —con grados distintos de atención— los principios eugenésicos. La Liga Chilena de Higiene Social (1917) o la Ley de la Raza, dictada en 1925 por el Ministro de Salud José Santos Salas, permitieron la inspección de los cuerpos, su empadronamiento y vigilancia sobre la base de dar tranquilidad a la familia y a las estrategias de procreación sana.

"batalla simbólica" por dominar a un "nosotros", siempre inconcluso e insubordinado. El pueblo era una *soberanía* difusa, encarnaba el mito sacrificial de la emancipación y el peligro social de la rebelión. Heroico y borracho, se movía entre el museo y la taberna. El lugar narrativo donde su pereza, picardía y pobreza fueron documentadas se desplazó de la novela a la reforma social; de literatura de cordel al código sanitario; de la oralidad a la educación y, en todas estas esferas, una lengua normativa y paternalista encontró el modo de vincular el mundo popular con las exigencias de la producción y la publicidad de las identidades. A diferencia del discurso europeizante decimonónico —basado en un complot iluminista en contra de lo popular—, la valorización del subalterno acontece cuando:

> "el desplazamiento de la aristocracia por la mesocracia significó también un cambio de modelo cultural. La primera había acogido la influencia francesa. Los intelectuales de clase media, en cambio, se identificaron más con España, por razones de idioma, idiosincrasia y estilo de vida. Artísticamente, el predominio de la clase media se tradujo en una revalorización de lo popular, nacionalista y vernáculo. Los creadores buscaron sus temas en el mar, en el campo, en los ambientes populares de la ciudad. El interés costumbrista encontró su expresión máxima en el criollismo literario"[9].

¿Cómo se articularon los saberes "trascendentales" del pensamiento con las actualidades "efímeras" de la cotidianidad? La actitud intelectual frente a las seducciones de una vida fragmentaria y disoluta fue convertir al presente en promesa de unidad existencial, cultural y económica. El estatus simbólico con que se piensa el destino del país orienta la misión de los signos a someter lo anecdótico y la otredad, es decir, producir una escritura civilizatoria, siempre agobiada por la presencia de un sujeto de orilla, de caligrafía pequeña e indisciplina visual.

A diferencia de la prosa histórica oficial, se podría indicar que, en la primera mitad del siglo XX chileno, se crearon unos espacios culturales mixtos destinados a configurar una modernización provocativa, represiva y discordante que imaginó una *comunidad del sacrificio* —fundada en el temor a la violencia básica de la subsistencia— que se identificó con un Fausto desarrollista mestizo y canónico. El campo intelectual que, en el siglo XIX, impuso una visión desarrollista-teleológica lentamente la fue abandonando por una perspectiva crítico-modernista; sin embargo, esta visión no desapareció de la rutina disciplinaria del discurso político, se instaló en la comunicación con giros, remanentes y sobras, fiel a una cierta filosofía de la historia que todavía —hoy— imagina a la nación en un tiempo especial, en armonía con un poder que besa el anillo de Dios.

[9] Godoy, Hernán, *El Carácter Chileno,* Editorial Universitaria, 1981, Santiago, p. 163.

UNA NUEVA ESCENA: PARTIDOS POLÍTICOS FEMENINOS EN CHILE

Alejandra Castillo[*]

> "EL Partido Cívico Femenino luchará con decisión, entusiasmo y abnegación hasta obtener que sean abolidas todas aquellas disposiciones escritas en nuestros Códigos que colocan a la mujer en una inferioridad indigna de un ser que, por muchos conceptos, es acreedor a toda clase de consideraciones".
>
> (Partido Cívico Femenino)

Partidos, política y *mujeres.* Tres palabras que con el correr del siglo XX hemos aprendido a conjugar en asociación. En particular ahora que las "mujeres entraron a la historia", según quedó establecido por los medios de comunicación durante, y luego, de las elecciones presidenciales que volvieron a Michelle Bachelet la primera presidenta de Chile. *Partidos, política* y *feminismo,* otra tríada de palabras, muy similares al parecer y que, sin embargo, difícilmente podríamos enunciar en cercanía. Sin pecar de ignorancia, cualquiera se podría preguntar si acaso hubo algo así como el *desorden* de los partidos, la política y el feminismo anudados en el sintagma de partidos políticos de mujeres —desconocimiento casi siempre perdonable debido a que la historia de las mujeres, cual ornamento o dato anecdótico, no forma parte esencial de la historia nacional (se puede colegir el lugar que podría ocupar la historia del feminismo).

Sin mucha dificultad, se podría responder que si hubo tal desorden fue en algún lejano país con ideas más avanzadas y modernas que las nuestras. Desconocimiento debido a aquella común práctica de conjugar política y partido entendiendo por estas palabras cierta razón universal que no sabe de la diferencia de los sexos, pero que, sin embargo, se universaliza masculinamente. Pero no seamos injustas. Con algunas dificultades, la historia —cual musa desmemoriada— podría darse a la tarea de hacer recordar a las excepcionales y emblemáticas mujeres que "entraron a la historia nacional" en el campo de la política[1]. Desde luego, también podría decirnos algo, aunque con aún más dificultades, de partidos, política y feminismo. ¿Y de partidos políticos femeninos/feministas? Ante esta pregunta *Mnemosyne,* un bello nombre de mujer para

* Doctora en Filosofía. Profesora Universidad Arcis. Este texto forma parte de la investigación FONDECYT Nº 1085136, titulada: "Conformación de espacios de ciudadanía: los casos del Partido Femenino Nacional, el Partido Femenino Alessandrista y el Partido Femenino Ibañista".

[1] Sólo por mencionar a algunas: Amanda Labarca, *Feminismo Contemporáneo* (1947); Elena Caffarena, *¿Debe el marido alimentar a la mujer que vive fuera del hogar conyugal?* (1944); Felicitas Klimpel, *La mujer chilena* (1962); Marta Vergara, *Memorias de una mujer irreverente* (1974); y Julieta Kirkwood, *Ser Política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista* (1986).

la historia de los hombres, guarda silencio[2]. La Historia, pues, como herencia paterna ha olvidado la importante escena de los partidos políticos femeninos/feministas de la primera mitad del siglo XX. Escena que descorrerá su cortina en 1922 con la creación del *Partido Cívico Femenino* y que encontrará su término en el año 1953 con el fin del *Partido Progresista Femenino*. Esta escena de los partidos políticos de mujeres es la que aquí presentaremos. Pondré especial atención en los siguientes partidos: *Cívico Femenino* (1922), *Femenino Alessandrista* (1931), *Femenino Nacional* (1932) y *Progresista Femenino* (1951)[3].

Ciudadanía, representación y partidos

La democracia no se define jamás por una fórmula jurídico-política. Dicho de otro modo, la democracia no es un simple atenerse a las formas sino, por el contrario, es un exceso frente a ellas. El escándalo democrático, dice Jacques Rancière, implica que "no habrá, bajo el nombre de política, un principio 'uno' de la comunidad capaz de legitimar la acción de los gobernantes a partir de leyes inherentes"[4]. No hay un solo principio, no hay una sola forma. Dos negaciones que definen la idea misma de democracia en tanto la capacidad de los excluidos, de los que no forman parte de la comunidad, de desbaratar principios y de desdibujar las formas del ordenamiento jurídico político. Democracia, entonces, lejana de leyes inherentes y más cercana al reclamo igualitario que, cuestionando la inmutabilidad de la ley, busca desbaratar el orden de la representación política.

Siguiendo esta lógica democrática de la torsión y del reclamo, no debería causar extrañeza que las mujeres de comienzos de siglo en Chile se dieran a la tarea de formar partidos políticos de "mujeres". No por azar, debe ser reiterado, eligen habitar el espacio público/político en la frágil morada que el partido político de mujeres ofrecía. No es exagerado decir que dicha fragilidad se debía, principalmente, a la impostura de hacer política de mujeres en partidos políticos en un contexto que les impedía la acción política por excelencia: el de elegir a sus representantes o de ser elegidas como tales.

Sin duda, se opta por un ejercicio paródico de la política. Ejercicio paródico que busca poner de manifiesto, por un lado, la ilegitimidad del orden político desde sus propias formas e instituciones y, por otro, intenta el cuestionamiento de la ficción legal que inhabilitaba a las mujeres como posibles ciudadanas. El argumento central que recorría esa prohibición no era otro que la simple "in-

[2] Con excepción de la notable investigación llevada a cabo por Julieta Kirkwood en los años ochenta. Véase al respecto: *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 1986.

[3] Un desarrollo más comprensivo de la emergencia de los partidos políticos de mujeres en Alejandra Castillo, *El desorden de la democracia. Partidos políticos femeninos en Chile* (en preparación).

[4] Jacques Rancière, "Démocratie, république, representation", *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique Éditions, 2005, p. 58.

capacidad". En tal sentido, Jorge Solís de Ovando —colaborador de la Revista *Acción Femenina*, aparato de difusión del Partido Cívico Femenino— señala:

> "La ley considera a las mujeres como incapaces. Ahora ¿es en realidad incapaz la mujer? No creo decir galanterías, sino una profunda verdad, al asegurar que la mujer está perfectamente capacitada para luchar en la vida. Por otra parte, la ley, en algunas circunstancias, nombra a la mujer curadora de la sociedad conyugal, es decir, que pasa a ser administradora de los bienes que posee en comunidad con su marido. Ah!… exclaman los juristas, ¡es que la mujer sólo es *legalmente* incapaz! Esto en buen romance significa que la mujer es intelectual y moralmente capaz; pero que por una ficción de la ley se la considera incapaz"[5].

Desde este punto de vista, las mujeres podrían llegar a ser sujetos económicos, pero por una "ficción" no lograrían llegar a ser sujetos políticos jamás. Asumiendo el lugar de la ficción de la ley, y no desconociéndola, estas mujeres de la primera mitad del siglo veinte inventarán la democracia, la ficción de ciudadanía, en el desorden de participar en el juego democrático, seguir su reglas, pero, paradójicamente, sin ser invitadas a participar[6]. Es importante destacar que este desorden democrático de partidos políticos de mujeres fue posible en la medida que las mujeres políticas, de la primera mitad del siglo XX, hicieron suyo el concepto de ciudadanía republicana, precisamente, en lo que tiene que ver con cierta idea de "universalidad" como con la propia idea de "ficción" de la ley.

Destaquemos que la idea de ciudadanía se constituye forzosamente en torno a tres momentos temporalmente diferenciados. Un primer momento de la ciudadanía remite a una realidad abstracta y universal que pareciera incluir a cada uno de los vivientes. Un segundo momento del despliegue de esta idea, dice de la constatación de la restricción del primer momento: la ciudadanía, si bien responde a un discurso universalista, su puesta en práctica comienza siendo

[5] Jorge Solís de Ovando, "La mujer comerciante", *Acción femenina*, Año 1, Nº 2, Santiago, octubre, 1922, p. 8.

[6] Me gustaría destacar que el debate sobre la igualdad de la mujer en el espacio público/político de comienzos de siglo no sólo quedó circunscrito en el reclamo democrático de las mujeres sino que también se vio reflejado en un fuerte debate jurídico-político sobre la "capacidad" de las mujeres. Prueba de esto son los siguientes títulos: Carlos Calderón, *El feminismo y el código civil*, Santiago, Balcells y Co. Editores, 1919; Alejandro Valdés, *La mujer ante las leyes chilenas. Injusticias. Reformas que se imponen,* Santiago, Imprenta La ilustración, 1922; Federico Dunker, *Feminismo,* Memoria de Prueba para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Leyes y Ciencias políticas de la Universidad de Chile, Santiago, 1923; Gregorio Marañón, *Tres ensayos sobre la vida sexual. Sexo, trabajo y deporte. Maternidad y feminismo, educación sexual y diferenciación sexual*, Santiago, Ediciones Nueva época, 1932; Rafael Barbosa, *Estados biológicos de la mujer ante el derecho,* Memoria de Prueba para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad de Chile, Santiago, 1938.

exclusiva de un grupo determinado. La constatación de este segundo momento, genera las búsquedas de los medios para hacer efectivo el primer momento universalista que la ciudadanía promete, siendo éste el tercer momento del despliegue de la idea de ciudadanía. El despliegue de cada uno de estos momentos implicará, a su vez, la compleja labor de constitución y visibilización de un grupo en tanto individuos portadores de derechos. En este sentido, el concepto de ciudadanía más que remitir a una definición única responderá, más bien, a un proceso continuo e inacabado. Es desde esta definición de ciudadanía que podemos entender las diversas estrategias desplegadas por las mujeres chilenas de comienzos de siglo XX como elementos esenciales para la conformación de "espacios de ciudadanía".

Era sabido a comienzos del siglo recién pasado que la democracia se decía en las palabras de "participación pública" y se realizaba en la organización de asociaciones. Bien sabían esto las mujeres de comienzos de siglo que, en la creación de revistas, en la escritura de libros, en la formación de federaciones y en la constitución del movimiento feminista, se dieron a la tarea de reclamar sus derechos cívicos y políticos. Esta re-invención del espacio público no se detendrá ahí sino que también explorará, sorprendentemente, la formación de partidos políticos femeninos. Será bajo la forma del partido político —figura masculina por antonomasia— que en Chile se dará inicio a la inédita experiencia del partido político de mujeres, experiencia que tendrá como fecha de inicio el año 1922 y verá su término en el año 1953, con el fin del Partido Progresita Femenino.

Debe ser precisado que la participación de las mujeres en los partidos políticos en Chile tiene una historia que se remonta, aproximadamente, hacia el año 1888, año en que el Partido Radical aceptará militancia femenina, aunque segregada en "departamentos femeninos". A pesar de ello, de la inclusión diferenciada, es necesario notar que tanto Amanda Labarca como Inés Enríquez (primera diputada chilena) llegarán a ser parte del comité ejecutivo de tal partido. También el Partido Democrático aceptó la presencia de mujeres en la fórmula diferenciada de "departamentos" desde 1889. El Partido Progresista comenzará a incorporar a mujeres en sus filas desde 1911. En 1931, el Partido Liberal Democrático estimulará la formación de la "Juventud Liberal Democrática Femenina", cuyo órgano de difusión será la revista *Política Feminista*. El Partido Socialista creará en el año 1933 una sección para la militancia femenina denominada *Acción de Mujeres Socialistas*. En la Falange las mujeres serán incorporadas a través de departamentos femeninos desde 1938. En 1939, el Partido Liberal aceptará la incorporación de mujeres, pero sólo se les permitirá vincularse a asuntos municipales. A finales de los años cuarenta (1947), el Partido Comunista incorporará "una sección femenina".

Esta apuesta por la participación política de las mujeres de comienzos de siglo XX no quedará sólo circunscrita al quehacer propio de los llamados "departamentos femeninos" o "secciones femeninas" de los partidos políticos tradicionales, sino que también se expresó en la formación de Partidos políticos de Mujeres.

Feministas y alessandristas

El año 1919 es, singularmente, importante para la historia del feminismo. Ese es el año en que se celebra el *Congreso Internacional de Mujeres* en Washington. Y también es el año en que se crea el *Consejo Nacional de las Mujeres* en Chile, espacio que, desde su comienzo, se abocará a la discusión y debate sobre los derechos civiles de las mujeres. Los deseos de ampliar los estrechos límites que la ciudadanía ofrecía obligará a Amanda Labarca, a Delia Rouge, a Martina Barros y a Celinda Reyes, algunas de las participantes de este *Consejo*, a darse a la tarea de discutir y debatir los primeros anteproyectos acerca de los derechos civiles[7]. Estas destacadas mujeres de la época darán cuerpo al primer documento para conseguir la ciudadanía. Este documento tomará la forma y el nombre de *Proyecto sobre derechos civiles y políticos de la mujer* en 1922. Es de rigor mencionar que este proyecto contará con el decidido apoyo de Pedro Aguirre Cerda y de Arturo Alessandri Palma.

De algún modo, este proyecto marcará el inicio del tercer momento de la ciudadanía. De aquí en más, las mujeres generarán los argumentos y espacios políticos necesarios para hacer de la ciudadanía una realidad efectiva. Por esto se entenderá, principalmente, el derecho a participar en política mediante la simple, pero lejana fórmula, de elegir y ser elegidas. Es por ello, y en consecuencia, la mayor parte del planteamiento feminista de comienzos de siglo girará en torno a la consecución del derecho a voto; o dicho de otro modo, el planteamiento feminista se constituirá en torno al ideario liberal inaugurado en Chile por Martina Barros[8].

El tema del voto se convertirá, así, en el nudo articulador del discurso feminista en Chile, que sin temor a equivocarnos podríamos fechar a partir de 1917. La petición de estas mujeres nunca fue desmesurada. Primero pedían el voto municipal, y luego, el voto presidencial. En otras palabras, el discurso feminista de la época buscará, más bien, ser el puente para el ingreso de un grupo determinado de mujeres al mundo de la ciudadanía para luego, tras su ingreso, posibilitar el ingreso de la totalidad de las mujeres chilenas. Esta forma de entender la práctica política del feminismo transformará la consecución de los derechos ciudadanos en un ejercicio, en primer lugar, *elitista*, y en segundo lugar, en un particular *magisterio cívico*. Siendo el voto, municipal primero y presidencial después, el elemento hegemónico de las demandas feministas, no resultará sor-

[7] Es importante señalar que los primeros proyectos tendientes al mejoramiento de las condiciones de las mujeres en Chile son los siguientes: *Proyecto de reforma de Julio Zegers* (1877). Este es un proyecto de reforma de los derechos legales de la condición de la mujer; *Proyecto de Luis Claro* (1912). Este proyecto presentaba reformas al Código Civil; *Proyecto de Eliodoro Yáñez* (1918). Este proyecto intentaba reformar acerca de los bienes de las mujeres.

[8] Martina Barros, *Prólogo a la Esclavitud de la Mujer (Estudio crítico por Stuart Mill)*, Estudio preliminar, edición y notas a cargo de Alejandra Castillo, Santiago, Palinodia, 2009.

prendente que su consecución se realice a través del ejercicio paródico de la creación de "partidos políticos" de mujeres.

Repetición estéril, si se mira desde la óptica de la organización del sistema de partidos en Chile. Sin embargo, la marca estéril de la repetición se transformará en un gesto productivo si pensamos que la principal misión de estos partidos políticos femeninos será la de "civilizar" al mayor número de mujeres para que éstas, cual magisterio ciudadano, "civilicen" a otras y así sucesivamente. Ejercicio paródico y pedagógico que tendrá en la figura de Arturo Alessandri Palma un "inspirador e impulsor". Es por este singular dato que debe ser consignado que los primeros partidos políticos no sólo fueron "femeninos" sino que también "alessandristas". Y con esto me gustaría establecer que la emergencia de un "feminismo alessandrista" antecederá con mucho a la formación del Partido Femenino Alessandrista (1931). El antecedente más próximo es el Partido Cívico Femenino creado en 1922 y presidido por Ester La Rivera de Sangüesa.

Según la versión historiográfica habitual, éste sería el primer partido político de mujeres con una fuerte impronta feminista. Debe ser aclarado, no obstante, que entendían la acción política de las mujeres en tanto complemento "virtuoso" de la acción política masculina. En este sentido, Julieta Kirkwood indicará que esta especial forma de entender la política de las mujeres de comienzos de siglo XX no sólo será parte de cierto discurso de época sino que también el signo "más característico de todo el movimiento feminista chileno: la atribución de cualidades mesiánicas, depuradoras, a la acción "incontaminada" de las mujeres en la política"[9].

Junto a esta peculiar definición del feminismo, que se comienza a gestar en los años veinte del siglo pasado, debemos agregar un elemento que muchas veces es olvidado: su vinculación al "alessandrismo". Olvido motivado, quizás, en fidelidad a aquella forma de entender la política de las mujeres como "incontaminada". Sin embargo, lo cierto es que la primera apuesta feminista chilena tendiente a la consecución de los derechos ciudadanos se definirá al abrigo y amparo de la política de Arturo Alessandri Palma. Vínculo que no parece ser un peso para las mujeres que participan en política en aquella época.

Muy por el contrario, será la manera más efectiva que encuentran las mujeres de la elite para hacer visibles sus demandas por los derechos cívicos y políticos. Expresión de dicha alianza es la incorporación del mensaje presidencial de apertura de las sesiones ordinarias del Congreso Nacional en las páginas del primer número de la revista *Acción femenina*[10]. Debe ser destacado que la revista *Acción Femenina* es el órgano oficial del Partido Cívico Femenino[11]. La

[9] Julieta Kirkwood, "Encuentro con la historia, op. cit., p. 117.

[10] Mensaje leído en la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso Nacional, 1º de julio de 1922.

[11] *Acción Femenina*, año 1, Nº 1, Santiago, 1922, p. 6. Esta publicación comienza a circular en el año 1922. Nominalmente esta revista es dirigida por César A. Sangüesa La R. Sin embargo, la que escribe los editoriales y la que dirige las reuniones de la revista es la presidenta del Partido Cívico Femenino: Ester La Rivera de Sangüesa. La sub-dirección

reproducción de este mensaje, en la revista que con el tiempo se transformará en la primera revista feminista chilena, se justifica del siguiente modo: "Para que nuestros lectores se impongan del pensamiento oficial con que el Gobierno aprecia los derechos de la mujer en Chile"[12].

La inclusión de este mensaje en el primer número de esta revista tiene una doble misión: primero mostrar, sutilmente, el vínculo de la revista con el Gobierno de Arturo Alessandri Palma; y segundo, indicar de qué modo este Gobierno se comprometía en dar curso a un conjunto de proyectos tendientes a mejorar la situación de la mujer en el país. En este sentido, Alessandri Palma haciendo explícita su afinidad con el feminismo del período, señala:

> "Ha sido preocupación constante de mi Gobierno atender al mejoramiento de la condición legal de la mujer y de los hijos legítimos y naturales. Veo con profunda satisfacción que este punto, que ha sido uno de los que constituyen de preferencia el programa de mi administración, se estudia en el H. Senado por una comisión especial, y me halaga la esperanza de que pronto llegue a ser ley de la República aquella que reivindique para la mujer chilena los derechos ciudadanos que le corresponden como madre, como dueña de los bienes que aporta al matrimonio y de los que adquiere por su esfuerzo personal, suprimiendo también de nuestras leyes preceptos anticuados, reflejo de caducas civilizaciones y que la inhabilitan para ejecutar actos de la vida civil, para los cuales la habilitan sus condiciones personales y el grado de cultura e ilustración que ha alcanzado entre nosotros […] Creo también que es indispensable establecer en nuestra legislación, como existe en la mayoría inmensa de los países civilizados, el divorcio con disolución de vínculo en beneficio de la mujer y con causas justificadas"[13].

Escritura masculina dando la bienvenida a una publicación que se esfuerza número tras número en definirse feminista. Escritura masculina que no sólo quedará plasmada en discursos bien intencionados sino que, además, en una activa promoción de proyectos de reforma de las condiciones de las mujeres. Debo indicar aquí que serán varios los proyectos impulsados por las militantes del Partido Cívico Femenino que serán apoyados con decisión por el Gobierno de Alessandri Palma, llegando a tener, en algunos casos, acogida en el Congreso Nacional. Entre estos, cabe mencionar un proyecto de divorcio presentado por el Senador de Tarapacá Ramón Briones Luco[14] y un proyecto para el mejoramiento de las condiciones laborales de las mujeres realizado por la directiva del Partido Cívico Femenino en conjunto con Moisés Poblete Troncoso, Jefe de la Oficina del Trabajo[15].

---

de esta revista estará a cargo de Graciela Mandujano.

[12] Ibíd., p. 6.

[13] Ibíd., pp. 6-7.

[14] Ibíd., p. 10.

[15] *Acción Femenina*, año 1, Nº 2, Santiago, 1922.

Y si de vínculos con el alessandrismo se trata no podemos dejar de mencionar a Graciela Madujano, vice-directora de la revista *Acción Femenina* —quien con el correr de los años asumiría la dirección del Movimiento Pro-emancipación de la mujeres de Chile (MEMCH). Entre las actividades que el feminismo de los años veinte recuerda con entusiasmo y simpatía se cuenta el *Congreso Feminista de Baltimore* realizado en Estados Unidos en 1922. A dicho congreso asistirá Graciela Mandujano como delegada del Gobierno en representación de la mujer chilena. Es relevante destacar que su invitación a dicho congreso no será gestionada por el Partido Cívico Femenino sino que por el propio Gobierno de Arturo Alessandri Palma.

De este especial vínculo entre mujeres, feminismo y alessandrismo es posible deducir por qué Amanda Labarca y Martina Barros, dos de las representantes más destacadas del feminismo chileno de la primera mitad del siglo XX, no participaran visiblemente en la organización del Partido Cívico Femenino. La primera, por su militancia en el Partido Radical; y la segunda, por su fuerte simpatía por el Partido Liberal.

Pero entendamos bien esta distancia. Que sus nombres, y los de otras destacadas mujeres de la época, no aparezcan visiblemente en la orgánica del Partido Cívico Femenino no quiere decir que no participen en él. Esto es lo que podemos apreciar en las continuas reseñas, citas y comentarios de sus textos o artículos como, a su vez, la continua mención de sus logros durante los primeros años del Gobierno de Alessandri Palma. Es así como se consigna en las páginas de *Acción Femenina*, por tomar sólo algunos ejemplos, el nombramiento en 1922 de Amanda Labarca (a la sazón directora del Consejo Nacional de Mujeres) como profesora de psicología del Instituto Pedagógico, nombramiento que por primera vez se otorgaba a una mujer[16]; durante el mismo año se integra, como miembro académico de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, la escritora Inés Echeverría de Larraín (Iris); todavía en el año 1922, Gabriela Mistral es invitada por el Gobierno de México a hacerse cargo de la reforma de enseñanza de ese país. No contentas con este importante logro de Mistral, la directiva del Partido Cívico Femenino instará al Gobierno de Alessandri Palma a: "comisionar a la Srta. Lucila Godoy para que lleve a algunas naciones europeas la representación más alta del progreso intelectual de este país"[17].

Encargo feminista que, como sabemos, se cumplirá en el segundo mandato presidencial de Alessandri Palma cuando Gabriela Mistral sea nombrada Cónsul de Chile en Madrid[18]. Esta especial atracción de las mujeres más destacadas de la época con el Gobierno de Arturo Alessandri Palma se explicaría por cierto

[16] *Acción Femenina*, Santiago, año 1, diciembre 1922, nº 4, p. 21.

[17] *Acción Femenina*, año 1, octubre, 1922, nº 2, p. 9.

[18] *Revista Lealtad*, año 1, Santiago, 22 de abril, 1934, nº 9. Para mayores datos sobre la relación de Gabriela Mistral con los Gobiernos de la primera mitad del siglo XX, véase de Jaime Quezada, *Siete Presidentes de Chile en la vida de Gabriela Mistral*, Santiago, Editorial Catalonia, 2009.

componente "anti-oligarquico" y "populista" de su discurso. Así, al menos, lo explica Julieta Kirkwood, la voz más autorizada de la historiografía feminista chilena[19]. Consignemos que no sólo estas connotadas mujeres participarán de forma activa del primer Gobierno de Alessandri Palma, también talentosas jóvenes se incorporarán entusiastamente a las páginas de la revista *Acción Femenina*. Jóvenes sin la notoriedad de las recién mencionadas, pero que con el correr de los años se transformarían en importantes y reconocidas feministas. Señalemos, por ejemplo, a Marta Vergara, articulista de *Acción Femenina*, quien con el tiempo sería una conocida feminista vinculada al MEMCH y luego una "irreverente" militante del Partido Comunista[20].

Una duradera alianza entre feministas y alessandrismo que se verá sellada, primero, en los años veinte, con en ese primer histórico proyecto acerca de la necesidad de acceder al voto municipal (voto que se conseguiría en 1931); y segundo, en los años treinta, con la dictación de la ley nº 5.521 que igualaba a hombres y mujeres ante el derecho (esta ley se dicta en el año 1934).

Civismo y feminismo: el partido cívico femenino

No sin cierto afán internacionalista, las mujeres militantes del Partido Cívico Femenino iniciarán su vida política con un intenso intercambio epistolar con otras organizaciones políticas de mujeres tanto latinoamericanas como europeas. En el convencimiento que los problemas que aquejaban a las mujeres no eran sólo privativos de la realidad de las mujeres chilenas y que, de algún modo, habían coincidencias en las demandas de ellas con las de otras mujeres en el mundo, es que se dan a la tarea de escribir sus estatutos con la ayuda de las voces que provenían de otras latitudes. Es así como se ponen en contacto con el importante grupo de feministas españolas vinculadas a la revista *Redención* y asociadas a la *Liga Española para el Progreso de la Mujer* y al *Consejo Supremo Feminista de Mujeres Españolas*[21].

En un interesante malentendido, las feministas españolas —en nombre de Ana Carbia Bernal— transformarán el nombre del Partido Cívico Femenino en el Partido Feminista Chileno. Una variación sutil, sin dudas. De la tranquila nominación que otorga la civilidad femenina, encadenada a las palabras de la moral y las buenas costumbres, las españolas agregarán la inquietud y radicalidad de un "partido feminista". Nada menos que un partido feminista y con vocación internacionalista, para ser exactas. Esto al menos podemos colegir de la calurosa bienvenida que Ana Carbia Bernal otorga a las militantes del nuevo mundo:

> "Su comunicado del 28 de mayo me ha producido la más viva satisfacción, pues aunque conozco el desarrollo que el movimiento feminista va toman-

[19] Julieta Kirkwood, "Encuentro con la historia", op. cit., p. 116.

[20] Marta Vergara, *Memorias de una mujer irreverente*, Santiago, 1974.

[21] "Comunicaciones recibidas en la mesa del Partido Cívico Femenino", *Acción Femenina*, Nº 1, año 1, Santiago, 1922, pp. 4-5.

do en la América del Sur, no deja por eso de complacerme en alto grado el saber cómo el *Partido Feminista Chileno* trabaja por las reivindicaciones femeninas, así como persigue la inteligenciación entre las feministas de otros países, objetivo que es perseguido, desde algún tiempo, por muchas de las feministas españolas, que anhelan la inteligenciación con sus hermanas de América, de raza española"[22].

Ya desde las conferencias de Belén de Sárraga en 1913 se tenían noticias en Chile de aquel feminismo internacionalista y anticlerical, que se decía en la igualdad política y se hermanaba con las luchas de los trabajadores. Feminismo internacionalista que no sólo buscaba el reconocimiento de los derechos civiles/políticos de un grupo determinado, en este caso las mujeres, sino que también buscaba la redistribución de los bienes sociales, de ahí su alianza con los trabajadores. Esta narración del feminismo no nos debiese llevar a equívocos o a engaños. Si bien, las feministas del Partido Cívico Femenino podrían aceptar la nominación de "internacionalistas" —prueba de ello, el abundante intercambio epistolar no sólo con asociaciones o grupos feministas españoles, sino que también uruguayos, belgas, ingleses y portugueses entre otros[23]—, lo que no podrían aceptar, de ningún modo, era la vocación igualitarista que dicho internacionalismo también implicaba.

Alertadas por la también feminista española Concepción Jimeno, quien igualmente había visitado Chile en el año 1913, las militantes del Partido Cívico Femenino distinguían entre un buen y un mal feminismo. El primero tendrá que ver con la cooperación con el hombre, el segundo con la competencia[24]. Dicho de otro modo, este buen feminismo se basará en la "distinción" y en la "diferencia". Así lo explica una corresponsal regional del Partido Cívico Femenino:

"El feminismo, problema social complejísimo, suscita donde quiera que se plantee, discusiones ardientes; se acude para combatirlo a diferentes medios, unas veces es la burla grosera, otras la fina ironía que produce no menos penosa impresión que la primera […] sin embargo, este conjunto de aspiraciones y de ideales que forman lo que podríamos llamar el programa feminista no debe, no debiera nunca, provocar resistencias. El hombre, ha dicho un senador de la república, no es superior ni la mujer inferior, son sencillamente "distintos"; nunca una frase tan corta ha explicado este problema en forma más clara y más completa"[25].

[22] Ibíd., p. 5.

[23] Véase en este punto: "Comunicaciones recibidas", *Acción Femenina*, Nº 2, año 1, Santiago, 1922, p. 4.

[24] Edda Gaviola *et al.*, *"Queremos votar en las próximas elecciones". Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, Santiago, La Morada/CEM, 1986, p. 27.

[25] "Qué defendemos" por Laura Fuenzalida (Corresponsal de Quilpué), *Acción Femenina*, Nº 2, año 1, Santiago, 1922, pp. 15-16.

A esta precisión y defensa del buen feminismo, también habría que agregar que si el Partido Cívico Femenino tenía alguna vocación internacionalista, ésta estaba referida sólo al ejercicio ilustrado epistolar de "intercambio de experiencias". De allí que se encontrara muy lejano a sus propósitos la búsqueda de la igualdad y libertad de los oprimidos del mundo.

Hechas estas dos precisiones, Ester La Rivera —primera presidenta del Partido Cívico Femenino— presentará un programa político que a través de la educación cívica reclamará "lo que nos pertenece y debemos poseer"[26]: eso es, derechos civiles y políticos. Reivindicación que hallará en los siguientes cuatro puntos el eje central de su política partidaria: primero, protección legal del cuerpo de la mujer y sus bienes; segundo, reconocimiento de la materna potestad (en el mismo plano jurídico que la paterna); tercero, derecho a disponer de sus bienes; y cuarto, plena ciudadanía[27].

Educación, propiedad y derechos. Es posible decir que, de alguna manera, el Partido Cívico Femenino sigue cierta idea republicana de la política que hace del espacio público el lugar de la participación en los asuntos "comunes", pero a la vez se agregará la idea de la defensa del orden propietario. Es por ello, que el Partido Cívico Femenino no sólo buscará la igualdad ante la ley de las mujeres, sino también querrá imperiosamente "intervenir en la discusión de las leyes, a cuyo imperio ha de someterse lo mismo que el hombre"[28]. Quieren ser iguales ante la ley, pero también quieren las armas otorgadas por la ilustración para alcanzar dicha igualdad: educación y debate público. Precisamente en este sentido indicarán:

> "La mujer, abrumada bajo el peso de falaces preocupaciones, oprimida por una educación y un ambiente saturados de prejuicios, no ha podido sentir jamás los beneficios de los derechos que hoy solicitamos. Nuestros propósitos a este respecto son que la educación y el medio ambiente en que se desarrolla, se modifique en condiciones que la capaciten para bastarse por sí misma en la lucha por la vida y no siga como un elemento que gravita sin producir […] en el siglo de las luces, los refulgentes rayos de la civilización nos despiertan del largo sueño que desde muy remoto tiempo hemos dormido. Hora es de abdicar la vergonzosa herencia de esclavitud y romper el duro eslabón de la vieja cadena que nos aprisiona, para elevarnos a cumplir con amor y discernimiento la misión, infinitamente superior que la Madre Naturaleza confió a la mujer"[29].

En la mixtura de dos discursos —uno de los derechos y otro de los sentimientos, confiado de la Madre Naturaleza—, en el propio *desorden* de lo que podría ser llamado la política de lo "universal excluyente", estas mujeres del

[26] "El Partido Cívico Femenino", *Acción Femenina*, Nº 1, año 1, Santiago, 1922, p. 3.
[27] "¿Qué clase de feminismo defendemos?", *Acción Femenina*, Nº 1, año 1, 1922, p. 18.
[28] Ibíd., p. 18.
[29] Ibíd., p. 3.

Partido Cívico Femenino intentaron conseguir "reformas legales para que la mujer pueda tener los derechos que por tanto tiempo se les habían negado (voto y derechos civiles)"[30].

Es importante destacar, en este punto, que esta política instalada en la formulación aporética del "universal excluyente" alude a la vez al *telos* inclusivista que anima al ideario republicano de la política, pero también a su reverso silente, la exclusión. Consignemos que esta afirmación debe ser entendida de dos formas: primero, no debemos olvidar que uno de los conceptos claves —y presupuesto— de la política republicana es la igualdad de todos en tanto ciudadanos en el espacio público; sin embargo, y segundo, la inclusión que propicia para el caso de las mujeres es diferenciada, esto es, bajo las retóricas de los sentimientos y del cuidado[31].

Será bajo esta lógica de lo "universal excluyente" que el Partido Cívico Femenino se dará a la tarea de dar visibilidad pública/política a las mujeres. Esta especial lógica llevará a las mujeres del Partido Cívico Femenino a proponer un programa político más afín con un programa de educación moral que a uno de signo igualitario-feminista. En este sentido argüirán que lo por ellas buscado es "el mejor aprovechamiento de las fuerzas morales y materiales de la mujer como entidad social, dentro de las aptitudes de su sexo"[32].

Bien se podría pensar, como lo hace Julieta Kirkwood, que dicha moderación o extrema cautela dice de la "violencia represiva del medio social de entonces", lo que llevaría a estas militantes a proponer una "utopía extremadamente rígida, ordenada; los roles re-definidos con una pureza que excluye el azar, el juego, la creatividad"[33]. Sin embargo, contra la hipótesis de Kirkwood, creemos que la relación ambivalente, o ambigua, de las mujeres con lo político se debería a la propia lógica republicana de la política que exige participación en la esfera de las cosas comunes y públicas. No obstante, dicha participación se traduce en "políticas maternales". Desde esta hipótesis de trabajo, es posible entender, sin contradicción alguna, que las mujeres del Partido Cívico Femenino declaren a su partido como un partido político feminista. En este punto, más vale ser cautelosa y proveer una aclaración. O más bien, una definición de lo que estas primeras militantes defienden como feminismo. Frente a la pregunta: ¿Qué clase de feminismo defendemos, y por qué?, sin dudar, responden que el feminismo por ellas defendido es aquel que se dice en las palabras de la prudencia y la justicia, feminismo lejano de aquellas modas de la "abolición del sexo" apoyadas por un feminismo anarquizante, libertario y materialista[34]. Tal vez en este punto vale citarlas en extenso:

[30] *Acción Femenina*, Santiago, Nº 1, Año 1, Santiago, 1922, p. 21.

[31] He trabajado este tema más ampliamente en *La república masculina y la promesa igualitaria*, Santiago, Editorial Palinodia, 2005.

[32] *Acción Femenina*, Santiago, Nº 1, Año 1, Santiago, 1922, p. 15.

[33] Julieta Kirkwood, "Tiempo de Políticas", *Ser Política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 124.

[34] ¿Qué clase de feminismo defendemos y por qué?, *Acción femenina,* Nº 1, Año 1,

> "No cabe duda que algunas de las protagonistas del movimiento feminista en España y en Iberoamérica engendraron perjuicios acerca del verdadero tipo de la mujer moderna e hicieron creer que la feminista debiera ser algo así como un ser sin sexo. Si esto fuera el feminismo, y esto implicara dicho grandioso movimiento, nosotras protestaríamos en contra de este pernicioso programa; pero el verdadero feminismo no desnaturaliza a la mujer, por el contrario, la hace mejor doncella, más noble esposa, más experta madre y sobre todo una excelente ciudadana y una poderosa unidad social para el progreso de la humanidad"[35].

Se trata de un feminismo de la prudencia que se confía del orden natural de las cosas pero que, sin embargo, no se cree menos radical que sus antagonistas españolas. Así al menos se deja entrever en el primer número de la revista *Acción Femenina*. Aquí declaran: "Vamos a luchar por el triunfo del feminismo en Chile, por ese triunfo que significa abolir las leyes lapidarias que aplastan en su derecho a las dos terceras partes de los habitantes del país"[36].

Políticas partidarias y feministas que buscan poner fin al desorden de la exclusión y a la injusticia de no ser reconocidas como ciudadanas. Teniendo ambas demandas en mente agregarán: "con intuición, perseverancia, imaginación, somos capaces de todos los sacrificios, no sólo por amor sino que también por deber"[37]. No debe llamar la atención que sean las palabras "intuición", "perseverancia" o "imaginación" las que parezcan más adecuadas para describir las capacidades cívicas y políticas de la mujer. Estas adjetivaciones no sólo son parte de la herencia política/cultural de las mujeres radicales (laicas) o católicas moderadas sino, por sobre todo, también parte del imaginario republicano de la política[38].

No olvidemos que la política republicana, tal y como la concibe Rousseau por remontarnos a una de las fuentes de este pensamiento, intenta remediar una exclusión: la exclusión de las mujeres de lo público. Puesta al día de la política que, en un intento de desafiar las premisas de la teoría política atomista e individualista del Estado hobbesiano, desarrollará un modelo de política anclado en una razón imparcial y universal, excluyendo al deseo, al sentimiento y a la particularidad de las necesidades e intereses. Sin embargo, y en contradicción con lo anterior, las mujeres habitarán lo social "sentimentalmente". En este sentido, y explicitando esta traza rousseauniana de la política, Geneviève Fraisse dirá, para el caso de la inclusión política de las mujeres en Francia, "antes de

---

Santiago, 1922, p. 17.

[35] Ibíd., p. 17.

[36] "Nuestro saludo", *Acción Femenina*, Nº 1, año 1, Santiago, 1922, p. 1.

[37] "Aspiraciones", *Acción Feminista*, Nº 1, Año 1, Santiago, 1922, p. 1.

[38] Este vínculo entre republicanismo y feminismo lo he abordado en el artículo "Republicanismo y Feminismo. Políticas de una incomodidad", en Olga Grau (ed.), *Problemas actuales de la filosofía y de la enseñanza de la disciplina en la educación media*, Santiago, Universidad de Chile/UNESCO, 2007.

producir las costumbres de las ciudades siendo madres virtuosas, antes de educar a sus hijos, las mujeres son creadoras y guardianes de las costumbres para sí mismas. Antes de estar al servicio de la sociedad y de constituir la participación de las mujeres en la vida pública, las costumbres son mediadoras de la felicidad personal y doméstica"[39]. Diferentes latitudes, diferentes apuestas políticas de mujeres. Sólo una semejanza, la adopción del ideario republicano.

Políticas del *desorden* que, a pesar de la huella maternal/conservadora que portan, posibilitarán la generación de nuevos espacios de ciudadanías volviendo, paradójicamente, al espacio de la política un lugar capaz de intervenir e inventar la esfera pública y, en última instancia, la democracia. Si bien, es posible reconocer que la política feminista del Partido Cívico Femenino es maternalista, cuya meta última será la de "obrar movidas por un buen deseo de moralizar la sociedad"[40], no debemos olvidar que harán posible enunciar en conjunto las palabras mujer y partido político, ya no en la forma diferenciada de "departamentos femeninos". Enunciación problemática que más tiene de *escándalo* que de normalidad. Y ello, principalmente, por dos razones: la primera, es que esta política de mujeres convoca a debatir las políticas de la igualdad, sorprendentemente, a quienes no pueden hacerlo, *las que no tienen voto*, esto es, *las que no tienen voz*. Ejercicio de participación democrática prohibida por la sencilla razón clasificatoria que ubicaba a las militantes de estas agrupaciones al lado "de los locos y los dementes"[41]. Esta prohibición se vuelve aún más explícita, cabe remarcarlo, por el propio lugar elegido para su demanda/protesta: el partido político. Y, sin embargo, a pesar de las anomalías, a pesar de la marca maternal de las políticas del Partido Cívico Femenino, estas "feministas" lograrán conjugar, por primera vez, política, partidos y mujeres.

Política de nombre masculino: partido femenino alessandrista

Quizás por un atávico deseo, propio de una imaginería fantástica de lejanos e improbables matriarcados, el feminismo en Chile se ha pensado, y creído, como hija nacida de la frente de una misteriosa diosa mujer. O, quizás como un nacimiento de amazonas que ya se han despojado de todo préstamo viril. Esta genealogía fantástica que recrea los inicios del feminismo chileno como nacido sólo de las iniciativas, fuerzas y búsquedas de las mujeres, al margen de todo contacto con la "casta y sociedad masculina", no hace sino reiterar la idea de feminismo en tanto un lugar de la "pureza" y de lo "incontaminado". Este mismo presupuesto hará narrar la genealogía del feminismo chileno por fuera de la política, desconociendo, si es necesario, las alianzas con los gobiernos de turno generadas por los grupos feministas. Es por este deseo de "pureza" que se ha olvidado la alianza entre las feministas y el alessandrismo.

[39] Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Paris, Éditions Alinéa, 1989, p. 131.

[40] "A lo que aspira el feminismo", *Acción Femenina*, Nº 3, año 1, Santiago, 1922, p. 1.

[41] *Acción Femenina*, Nº 1, Año 1, Santiago, 1922, p. 11.

> "Desde las primeras palpitaciones de la vida republicana hasta los momentos actuales sólo han sido los representantes del sexo masculino los que han mantenido el cetro de los destinos de los pueblos […] Sin embargo, en los tiempos actuales, con el advenimiento de los principios de las nuevas escuelas sociales, se ha dado en nuestro país el primer paso hacia el reconocimiento de los derechos cívicos de la mujer, ideales por el cual han venido luchando desde hace varios años los elementos femeninos, al reconocer el derecho de ser elegidas y al mismo tiempo elegir a sus representantes. Este triunfo, aunque no completo, corresponde en gran parte al Partido Femenino Alessandrista"[42].

Detengámonos un momento en esta cita. Podría parecer desmedido, o quizás inapropiado, para una organización de mujeres como es el Partido Femenino Alessandrista (1931-1938), apropiarse del "triunfo" del reconocimiento de los derechos cívicos de la mujer en Chile, entendiendo por esto, claro está, el derecho al voto municipal y la posibilidad de ser elegidas como regidoras, derechos, como sabemos, obtenidos en el año 1931[43]. Este triunfo, aunque no completo, se apuran en rectificar, les pertenece de algún modo, así al menos lo afirman en la primera editorial del semanario *Lealtad,* órgano oficial del Partido Femenino Alessandrista que comenzará a circular en Santiago la mañana del domingo 11 de febrero de 1934[44]. Tres años antes, el 5 de octubre de 1931, para ser exacta, se abrían las puertas de un nuevo partido de mujeres: El Partido Femenino Alessandrista, cuya presidenta será Adelaida del C. Lavanderos. Partido que se describirá naciendo "al calor de los ideales de reivindicaciones sociales que sustentará y sustenta el más grande de los presidentes chilenos: Don Arturo Alessandri Palma"[45].

No sólo se describe este partido tutelado, y seguidor habría que agregar, de Alessandri, sino que adopta su nombre. Al igual que en las prácticas matrimoniales de comienzos de siglo, las mujeres adoptarán el apellido de este peculiar "esposo". Cuestión del nombre que se justificará del siguiente modo:

[42] *Revista Lealtad*, Santiago, Año 1, Nº 1, febrero, 1934, p. 1.

[43] Esta es la ley Nº 5.357. Ley de municipalidades y el voto femenino. Aquí reproduzco algunos fragmentos de esta ley: "Fija las normas relativas a las elecciones, registro, inscripciones, tribunal calificador de elecciones, requisitos e inhabilidades para ser elegido regidor; y sobre organización, instalación y constitución de las municipalidades. Por cuanto el Congreso Nacional ha prestado su aprobación al siguiente proyecto de ley: Título III: de la inscripción: Art. 19. : tienen derecho a inscribirse en el registro municipal las mujeres de nacionalidad chilena, mayores de 21 años, que sepan leer y escribir y residan en la comuna correspondiente; y b) los extranjeros, varones y mujeres mayores de 21 años, con más de cinco años consecutivos de residencia en el país, que sepan leer y escribir y que residan en la comuna correspondiente."

[44] "A las mujeres de Chile", *Lealtad*, Santiago, 11 de febrero, 1934, Nº 1, p. 1.

[45] Ibíd., p. 1.

> "Fue en aquellos aciagos días que siguieron a la lucha electoral de 1931, en los cuales las mujeres de ideología avanzada apoyaban la candidatura de Alessandri, a objeto de procurar el engrandecimiento de nuestra patria, y que tomaba por primera vez parte activa en esta clase de luchas se reunían a formar el primer partido político femenino en Sudamérica, en cuyo programa político se contemplan los ideales sociales encarnados por el Señor Alessandri, quien en su paso por el gobierno el año 1920-1925 había sembrado la semilla. En fe de reconocimiento por la gran obra social este *partido político* adoptó su nombre"[46].

Sin duda, una provocación: una política de mujeres necesitada de nombres prestados, nombres masculinos para políticas femeninas. A la desmedida de la apropiación del triunfo ahora debiésemos notar otro elemento extraño: un nombre masculino para la política de mujeres. Provocación aún más notoria si consideramos que el Partido Femenino Alessandrista no se describe por fuera de las luchas del feminismo. Luchas feministas que muchas veces se dan en el terreno de la ironía y del juego de palabras. En filiación a este tipo de provocaciones, es posible citar el siguiente poema de una colaboradora de *Lealtad*:

> *¿Qué es la mujer?*
> *La que con paciencia santa*
> *Cuando niño te amamanta*
> *Cuando joven te adora*
> *Y… cuando viejo te aguanta*[47].

¿Cómo podríamos entender este feminismo que necesita de la guarda y tranquilidad de la figura masculina? ¿Cómo entender lo desmedido de la apropiación de un "triunfo" por un partido que sólo tiene tres años de existencia? ¿Cómo asumir un "triunfo de las mujeres" cuyo líder es un hombre?

Para comprender correctamente ambas situaciones debemos alejarnos de dos de las tesis sostenidas por Julieta Kirkwood en su texto "La mujer en el quehacer político chileno"[48]. A una de esas tesis la llamaremos de la *pureza;* y a la otra la llamaremos del *progresismo*. Es decir, debemos alejarnos, en primer lugar, de la tesis que afirma que la acción política de las mujeres de la primera mitad del siglo XX es desarrollada sólo por "organizaciones feministas", esto es, organizaciones creadas por y para las mujeres (sin vínculos fuertes con los partidos políticos tradicionales). Y, en segundo lugar, debemos alejarnos de la tesis que señala que la acción política de las mujeres de comienzos de siglo se organizaba en torno a un ideario político "moderadamente progresista". Bajo este rótulo de "moderadamente progresista", en esto seguimos a Kirkwood, debemos entender la acción política de mujeres de la elite, cristianas "modernas", liberales y sim-

[46] Adelaida Del C. Lavanderos, "A las mujeres de Chile", *Revista Lealtad*, Santiago, Febrero, 1934, p. 1.

[47] Mary de la Vega, *Revista Lealtad*, Santiago, año 2, Marzo, 1935, Nº 45.

[48] Julieta Kirkwood, "La mujer en el quehacer político chileno", op. cit., pp. 49-127.

patizantes del Partido Radical. En este sentido, Julieta Kirkwood, en relación a la adscripción política y de clase de las mujeres del Partido Cívico Femenino, como ya hemos indicado, antesala del Partido Femenino Alessandrista, dirá:

> "Muchas de ellas son radicales (laicas) o de un catolicismo muy moderado, cristiano moderno, por así decirlo. Su finalidad principal consiste en la ampliación de los derechos femeninos"[49].

Si bien esto es cierto, también es cierto que "la ampliación de los derechos femeninos" implicó la generación de alianzas con los partidos políticos tradicionales de la época. Relación a la que no da importancia Kirkwood. La adopción de la tesis de la *pureza* como la del *progresismo* del feminismo hará que Kirkwood deje fuera de su fundamental estudio de los partidos políticos femeninos chilenos los siguientes partidos políticos de mujeres: el Partido Femenino Alessandrista, el Partido Femenino Nacional y el Partido Femenino Ibañista[50].

Esta decisión responde a un deseo inconfeso, por supuesto, de desvincular las primeras acciones feministas de comienzos de siglo xx tanto de una postura conservadora como de derechas. Sin embargo, este deseo la hace minimizar un detalle de gran importancia para la organización del discurso feminista de la primera mitad del siglo xx: estos partidos políticos femeninos (el partido cívico primero y el partido alessandrista después) funcionan, de algún modo, como "escuelas políticas de mujeres". En estos partidos se formarán las principales figuras del feminismo chileno de la primera mitad el siglo xx. Esto es: su principal función será la de formar mujeres para trabajar en "política". Aunque debemos agregar: no para transformarla.

Si asumiéramos las tesis de Kirkwood (tesis de la pureza y el progresismo) no podríamos entender por qué las mujeres del Partido Femenino Alessandrista, que sólo tiene una existencia de tres años para el año 1934, creen que la reivindicación de sus demandas por los derechos civiles es en parte obra suya. Tampoco podríamos entender por qué mujeres militantes de renombre del Partido Cívico Femenino (1922-1934) también participan, luego, en el segundo Gobierno de Arturo Alessandri Palma. Este es el caso, por dar un ejemplo, de Vera Zouroff (seudónimo de Esmeralda Zenteno de León). Ella es la autora del texto *Feminismo obrero*, publicado, por extraño que parezca, por el propio Gobierno de Alessandri Palma en la serie *Cuadernos de Cultura Obrera* dependiente del Mi-

[49] Ibíd., p. 117.

[50] Como es conocido, Julieta Kirkwood pondrá atención en aquellas organizaciones en las que cree ver un discurso "feminista" o de "mujeres". Deja de lado, por ello, las organizaciones de mujeres que adscriben a una postura política "masculina". Sin embargo, esta decisión en su investigación hará que no logre entender a cabalidad la función política que tuvo el Partido Cívico Femenino para la política de mujeres (conservadoras y progresistas) de la primera mitad del siglo xx. Queda por estudiar de qué manera el feminismo maternal que se empieza a configurar en la práctica política de las mujeres del Partido Cívico Femenino se constituirá en el elemento transversal de las demandas de las mujeres durante el siglo xx.

nisterio del Trabajo[51]. Tampoco podríamos entender el fin del exitoso Partido Cívico Femenino en el año 1934 (mismo año en que empieza a circular la *Revista Lealtad* y a tres años del inicio del Partido Femenino Alessandrista).

Para entender estas uniones *bizarras*, por llamarlas de algún modo, entre feministas y alessandrismo, es menester abandonar la rígida distinción entre feminismo y política tradicional, puesto que el feminismo que se desarrolla durante la primera mitad del siglo XX es abiertamente institucional. Es por ello, que no es útil calcar la dicotomía entre movimientistas e institucionales, tan repetida por el feminismo en los años ochenta en Chile, en el estudio de los comienzos del feminismo en nuestro país.

Sólo desalojando el fantasma de dicha dicotomía llegaremos a entender que el Partido Cívico Femenino, representante público de un feminismo maternal, actuó como una "escuela de política" para las mujeres de la elite social y cultural del país, fuertemente vinculada al ideario republicano liberal y populista del primer Gobierno de Arturo Alessandri Palma. Unión fructífera que se verá recompensada durante el segundo gobierno de Alessandri Palma, cuando estas mujeres, ya "civilizadas políticamente", formasen dos instituciones femeninas/feministas maternales: El Partido Femenino Alessandrista (1931) y el Partido Femenino Nacional (1932). La formación de ambos partidos implicará el fin del Partido Cívico Femenino (1934).

Es por tales razones que creemos que si se establece una tajante distinción entre políticas feministas y partidos políticos tradicionales, por un lado, y una tajante distinción, por otro lado, entre mujeres políticas progresistas y conservadoras, no podremos entender la afirmación triunfalista del Partido Femenino Alessandrista. En consecuencia, sólo podremos llegar a entender esta escena del feminismo chileno, que confunde política tradicional con políticas feministas y retóricas conservadoras con retóricas progresistas, si abandonamos las tesis de Julieta Kirkwood de la "pureza" y del "progresismo".

Si el feminismo, tal cual lo define Kirkwood en sus estudios sobre partidos políticos, tiene que ver con políticas de las mujeres por transformar un orden político determinado, no podríamos dejar de definir a las militantes del Partido Femenino Alessandrista en tanto "feministas". Tomemos una cita de la *Declaración de Principios* de este partido:

> "El hombre ha desconocido los méritos que templan el alma de las mujeres y la ha relegado a un segundo término comparándola con seres irracionales, incapaces de tener ideales propios, las cartas fundamentales que después de tantos sacrificios lograron dictar y en la cual aseguran la igualdad ante las leyes y la abolición en la práctica de las castas privilegiadas para todos los habitantes de la república. Pero en la práctica estos principios han sido pisoteados por los hombres al dictar leyes electorales que privan de toda clase

[51] Vera Zouroff, *Feminismo Obrero, Cuadernos de Cultura Obrera*, Ediciones de Departamento de Extensión Cultural, Ministerio de Trabajo, Santiago, Chile, Imprenta El Esfuerzo, 1933.

> de derechos cívicos a la mujer, creando con esto una casta privilegiada: "la casta masculina", que reparte todas las migajas de su triunfo, sin considerar siquiera el valioso aporte con que ha contribuido la mujer"[52].

Sin mayor análisis del anterior pasaje, debiésemos admitir la impronta feminista que anima el inicio de las actividades del semanario *Lealtad*. Manos y escrituras hábiles hicieron suyos los argumentos feministas con los que se contaba a comienzos de siglo veinte para la reivindicación de los derechos políticos de las mujeres. Haciendo eco de estos argumentos unieron las retóricas privadas del hogar con los discursos de la ciudadanía para alentar a las mujeres a participar en la política, principalmente, como electoras de sus municipios. Por ello, no extraña que se aliente a las mujeres a participar en la esfera pública creando una política especial para ellas. Esta especial política bien podríamos llamarla "política del cuidado". O dicho de otro modo, política de la diferencia que busca principalmente transformar a las madres de familia en ciudadanas, Así lo podemos ver, por ejemplo, en el siguiente texto que aboga por los derechos de las mujeres:

> "¿Los derechos de la mujer? Nos atrevemos a contestar, absolutamente los mismos que se reconocen a los hombres en nuestro tiempo y todavía algunos más que el futuro dará a la mujer en forma exclusiva. Al lado de la rudeza de los hombres en la lucha política, social y económica que tratan de grabar lo más dignamente posible los pueblos en la historia, florecerán el suave sentimentalismo de la mujer cooperando en la grandiosa labor lógica del tiempo y vertiendo bálsamo de dulzura al hervidero de las pasiones que burbujean en la vida humana"[53].

De este modo, el Partido Femenino Alessandrista, siendo fiel a las señas de una política del cuidado, tendrá dos misiones principales: incentivar la participación política municipal de las mujeres como, a su vez, demandar el derecho a voto para las presidenciales. En este punto, es interesante volver a la "función" de este tipo de partidos políticos femeninos. Por banal que resulte, es importante saber de qué modo estos partidos políticos de mujeres pueden ser llamados en tanto tales. Hay diversas respuestas a esta sencilla interrogante: una organización duradera (que al menos sobrepase la vida de sus militantes)[54]; mecanismo a través del cual "la elite política obtiene el poder"[55]; empresa de representación que participa en la competencia política[56]. Sin embargo, se obstinaron en autodenominarse "partidos políticos de mujeres". Quizás por esta obstinación, y queriendo ser fiel a su decisión, habrá que buscar en los tipos de

[52] *Revista Lealtad*, op. cit., p. 1.
[53] "La mujer y sus derechos", *Revista Lealtad*, Santiago, 8 de abril, 1934, p. 7.
[54] Michel Offerlé, *Los Partidos Políticos*, Santiago, LOM, 2004, p. 32.
[55] Ibíd., p. 33.
[56] Ibíd., p. 34.

funciones que llevan a cabo los partidos políticos para de ese modo conocer el porqué prefirieron el nombre de "partidos políticos femeninos" frente a otras denominaciones en uso en aquellos años, pensamos, por ejemplo, en las designaciones de "centro" o "movimiento".

Huelga decir que ninguna de aquellas definiciones, recién mencionadas, se ajusta completamente con la idea de "partido político femenino" que se dio en Chile a comienzos de siglo XX. Esto por las siguientes razones: la existencia de estos partidos políticos de mujeres fue relativamente breve. Una razón para no considerarlos en tanto partidos. Estos partidos femeninos no llegaron a constituirse en "mecanismos" capaces de llevar a sus militantes al poder de manera efectiva y con continuidad. Segunda razón para no alinearlos como "verdaderos" partidos políticos. Y, finalmente, no podríamos decir que estos partidos de mujeres participaran en la lucha de la representación política, puesto que cuando son creados, entre los años veinte y cincuenta del siglo pasado, las mujeres no tenían derecho a voto, esto es, no tenían representación política (curioso es que luego de obtener el derecho a voto en 1949, estos partidos políticos de mujeres terminaran por desaparecer). Tercera razón para no considerar en el sistema político a estos partidos de mujeres.

Es conocido dentro de la bibliografía habitual sobre partidos políticos que los hay de distintos tipos y cumplen diversas funciones dependiendo del tipo de régimen político. En este sentido, por ejemplo, Maurice Duverger indicará que lo que clasifica a un partido político es su "estructura". Esto es, lo que determina la función de un partido político determinado no será su adscripción a alguna corriente ideológica sino que sus "unidades de base", su "articulación general" y la "división del trabajo político". Desde esta perspectiva, se colegirá que un partido de cuadros será descentralizado, débilmente articulado y reposa sobre comités dirigidos por notables. Un partido de masas, por el contrario, centra su función en el ardor militante de los adherentes, su organización está más estructurada y centralizada[57]. Creemos que la primera definición se ajusta más, aunque no completamente, a la estructura del Partido Femenino Alessandrista. En la medida que este partido reunía a un conjunto de mujeres "notables" unidas y visibilizadas débilmente por un aparato de difusión ideológica: su revista *Lealtad*. Esta estructura, débil y de frágil organización, les permitirá, sin embargo, poner en el debate público la necesidad de los derechos políticos, esto es, la necesidad del voto universal.

El partido femenino como política conservadora: partido femenino nacional

Un año después de la creación del Partido Femenino Alessandrista se formará el Partido Femenino Nacional (1932). Su presidenta será Elvira Rogat. Cabe destacar que su presidenta se dará a conocer en el mundo de la política de mujeres

[57] Véase en este punto a Maurice Duverger, *Los Partidos políticos* (1951), México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

en los años veinte como una activa militante del Partido Cívico Femenino. Ya en los años treinta, Elvira Rogat formará parte de esta otra institución femenina/feminista de fuerte impronta ibañista. El Partido Femenino Nacional ocultará su adhesión política con el depuesto Gobierno de Ibáñez al menos en su nombre. En este sentido, no seguirá el ejemplo de las mujeres alessandristas. Sin embargo, en su declaración de principios no dejarán dudas de su adhesión a la política de Ibáñez. En esta declaración de principios llamarán a las mujeres de todos los sectores políticos y religiosos a trabajar junto al "Presidente Constitucional". Esto será reafirmado en su publicación semanal *Voz Femenina. Órgano de la defensa de los derechos de la mujer chilena*. Esta publicación comenzará circular en Santiago desde el 23 de enero de 1932. La descripción que se da de este semanario es la siguiente:

> "*Voz Femenina* periódico de las mujeres que aparecerá todos los sábados, ofrece sus columnas a todas las mujeres y hombres que deseen defender sus derechos y exponer sus ideales sin distinción de credo político o religioso […] En *Voz Femenina* no sólo aparecerán artículos de carácter político sino también, todas las colaboraciones que sean un exponente del intelecto femenino nacional y a la vez agradecerá que toda mujer que represente alguna entidad femenina sea política, social, intelectual, artística, deportiva o filantrópica, se sirva darla a conocer por medio de columnas de este periódico, que reciben sus colaboraciones firmadas por sus presidentes o secretarias"[58].

Con un ideario muchísimo más conservador que aquél de sus aliadas —Partido Cívico Femenino y el Partido Femenino Alessandrista— instará a las mujeres más allá de su distinción de clases o credos a participar en esta gesta política femenina; instará, más aún, a las mujeres a formar parte de un "ejército blanco". En este sentido indicará en el primer número de *Voz Femenina*:

> "El Partido Femenino Nacional hace un llamado a todas las mujeres de Chile y hombres sin distinción de credos o casta social a incorporarse a las filas del ejército blanco que inspirado de los mismos ideales quieran defender sus causas y derechos"[59].

Haciendo uso de un tema "universal" y "neutro" como son los "derechos de las mujeres", *Voz Femenina* hace un llamado amplio a mujeres y hombres a defender el Gobierno de Ibáñez en lo relativo al "problema de las mujeres". Con el afán de buscar alianzas transversales, se preferirá invisibilizar el discurso político autoritario y conservador de Ibáñez. La mejor manera para realizar tal operación será la adopción de la temática de "los derechos de las mujeres" como

[58] Elvira Rogat, "Editorial", *Voz Femenina. Órgano de defensa de los derechos de la mujer chilena*, Santiago, Enero 23, 1932, p. 2.

[59] Ibíd., p. 1.

bandera de lucha del Partido Femenino Nacional: ¿quién sensatamente podría oponerse a que las mujeres obtuviesen sus derechos?

Con un tono similar al actual utilizado al invocar los derechos humanos de las mujeres, se invocaba entonces "el fin de la violencia contra las mujeres" como tema universal y neutro sin la marca de la política. De ese modo, la consecución de los derechos de las mujeres se volvían en los años treinta un tema transversal donde las marcas de la lucha de clases y de la política dejaban de ser pertinentes, puesto que las mujeres (una vez más universales, neutras y abstractas) encarnaban y clausuraban en su exclusión de la república toda discusión sobre qué tipo de política las mujeres, ahora con cuerpos e intereses políticos diversos, podrían plausiblemente generar.

Cabe destacar que el Partido Femenino Nacional se crea como reacción a la destitución de Ibáñez en el año 1931. De ahí, la petición de defender al Gobierno Constitucional "para concluir con toda ambición injusta, tiránica u opresión de todo elemento malsano"[60]. Como es sabido, la gran crisis económica desatada en 1929, pero asumida con todo su rigor en Chile en 1932, no sólo afectó lo económico sino también el clima político, y fuertemente, habría que agregar. A la crisis económica se sumó una fuerte reacción contra el Gobierno de Ibáñez. Esto motivó a Ibáñez a realizar cambios de gabinete en los que incorporó a dos figuras reconocidas y de oposición: Juan Esteban Montero y Pedro Blanquier; el primero para el Ministerio de Interior, y el segundo, para el Ministerio de Hacienda. Incorporaciones que buscaban limpiar la imagen dictatorial del propio Ibáñez. Sin embargo, prontamente estos cambios se volvieron problemáticos para Ibáñez, quien tenía a las leyes y a la Constitución tan sólo como "meros puntos de referencia". Estos problemas terminaron con un nuevo cambio de gabinete restituyendo en sus puestos a sus antiguos ministros. Este nuevo cambio generará un clima político muy adverso para Ibáñez. Clima que intentará capear fuera de Chile haciendo uso del "permiso parlamentario", al más propio estilo de Alessandri Palma en el año 1924; sin embargo, a diferencia de Arturo Alessandri, a su regreso fue destituido por el Congreso por haberse retirado del país sin autorización. Esta destitución hará que se convoque a elecciones, hecho que ocurrirá el día 4 de octubre de 1931.

A pesar de la destitución de Ibáñez, las mujeres que apoyaban su Gobierno generaron una plataforma de defensa en el Partido Femenino Nacional. Aquí cabe la pregunta: ¿por qué decidir la formación de un partido político para defender a Ibáñez? A modo de esbozo, y siguiendo en esto a Tomás Moulian, es posible responder señalando que:

> "Los partidos eran instituciones muy importantes dentro del sistema político chileno, decisivos para el funcionamiento de los gobiernos, puesto que disciplinaban a los parlamentarios y ejercían funciones de interpelación y

[60] Ibíd., p. 2.

movilización política. Sin embargo, prácticamente no estaban legalmente regulados"[61].

De algún modo, se decide vincular la acción política de estas mujeres a un partido político debido a su "importancia" en el sistema político de la época y por la visibilidad que podría dar a su causa por los derechos de las mujeres, más allá de la defensa de Ibáñez. Este partido de mujeres, marcadamente conservador, tendrá sólo un año de existencia, desapareciendo junto con el Gobierno de Montero (1932). Más tarde, ya en 1952, reaparecerán las mujeres ibañistas con un nuevo partido: El Partido Nacional Femenino Ibañista[62].

Derechos humanos económicos: partido progresista femenino

El feminismo es otro nombre para nombrar las políticas de mujeres. Más específicamente, el feminismo es un modo de nombrar una determinada relación: mujer y política. Sólo eso. Una nominación. Si nuestro intento es enterarnos sobre el significado de la voz "feminismo" es necesario buscar en la propia relación mujer/política, esta vez, contextuada histórica y culturalmente. No hay una definición única y universal de la palabra feminismo a pesar de su aparente cercanía y familiaridad.

Siguiendo esta recomendación metodológica podríamos afirmar que, durante la primera mitad del siglo XX en Chile, el feminismo fue entendido al menos en tres sentidos: primero, como inclusión ilustrada. Inclusión que utilizará como principal herramienta la extensión de la educación pública al mayor número de mujeres; segundo, como una forma política para la inclusión ciudadana. Aquí la política tomará la forma de partidos políticos, movimiento de mujeres y federaciones de organizaciones femeninas; y por último, el feminismo se volverá una eficaz forma para la reivindicación de los derechos sociales y económicos de las mujeres.

Es en este último sentido que abordaremos al feminismo chileno de los años 50 del siglo recién pasado. No recorreré aquí toda la singularidad del feminismo chileno de aquellos años sino que más bien me concentraré en uno de los momentos del despliegue de la idea de ciudadanía en el Partido Progresista Femenino (1951-1953).

A sólo dos años de conseguido el derecho a sufragio universal femenino, el día 19 de octubre de 1951, comenzará la breve vida, sólo dos años, del Partido Progresista Femenino. En una vuelta de tuerca al sentir político de la época que creía ya resuelto el problema de las mujeres en la política, un grupo de mujeres

[61] Tomás Moulian, "El régimen de Gobierno 1932-1973: algunos problemas institucionales", *La Forja de ilusiones: El sistema de partidos 1932-1973*, Santiago, FLACSO/ARCIS, 1993, p. 63.

[62] Para un estudio de la presencia de las mujeres en el Ibañismo véase de Joaquín Fernández Abara, "El feminismo Ibañista", *El Ibañismo (1937-1952). Un caso de populismo en la política chilena*, Santiago, PUC, 2007, pp. 174-179.

creyó, sin embargo, necesario insistir, y por sobre todo existir, políticamente más allá de la obtención del derecho a voto. El presupuesto que animó esta insistencia fue la certeza de que el derecho a voto, el hecho de poder elegir y ser elegidas, no cambiaba sustancialmente la vida de las mujeres. Pareciera ser que hay una complicación con la ciudadanía que no se resuelve sólo con los derechos políticos. Así lo manifestarán en su *Declaración de Principios, programa y estatutos*:

> "Pero con el derecho a sufragio, ¿conquista también la totalidad de sus derechos jurídicos y humanos? No; aún quedan discriminaciones, aún existen preferencias. Sabe que logrará su reivindicación total y sabe que constituyendo una fuerza, nada puede serle negado" [63].

De algún modo, tal como lo señalarán las militantes del Partido Progresista Femenino, sin derechos humanos no es posible ser ciudadanas. Así lo creen Mary Hamuy, presidenta de este partido femenino; María Urrutia, Vice-presidenta; Soledad de la Barra, presidenta provincial; Ester Carmona, secretaria; Ida Laffaye, tesorera; Silvia Bravo, pro-secretaria; y Rosa Valdés, encargada de prensa y propaganda. Estas mujeres unirán, al reclamo de contar igualitariamente en el espacio público, una exigencia: conquistar los "derechos humanos". A esta complicación —que se traducirá en una sospecha sobre la universalidad de la ciudadanía, sospecha que de antaño ha acompañado al feminismo— se sumará otra: la del propio feminismo.

Con el paso del tiempo nos hemos habituado a reconocer en las políticas de mujeres una doble negación: negación de la política y negación del feminismo. Esto es, las políticas de mujeres se han articulado, por un lado, en la paradójica negación "no somos hombres"; y por otro, en aquella otra negación que señala "no somos feministas". Doble negación que pareciera organizarse en el rechazo tanto de un quehacer político marcado por las trazas del "personalismo" o del "egoísmo" propio de las políticas masculinas, como también de aquellas políticas "feministas" que tendrían como impulso generatriz a la "competencia" tan gráficamente expresada en la temida "lucha de los sexos".

Aquí es necesario un breve desvío. A pesar de alejarnos un poco es relevante detenernos a examinar la idea de "lucha de los sexos". La relevancia de esta detención radica en que la idea de "lucha de los sexos" se constituirá en aquella época en una eficaz forma para definir lo que se entiende por "feminismo". Es así como en los años veinte, las mujeres feministas de la elite chilena agrupadas en torno al Partido Cívico Femenino se sentirán próximas a un "buen feminismo": esto es, a aquel alejado de la odiosa "lucha de los sexos". Siendo fieles a esta creencia y apoyándose en el democratismo burgués de Ramón Briones Luco (un "feminista" del periodo) indicarán:

[63] Partido Progresista Femenino, *Declaración de principios, programa y estatutos*, 19 de octubre, 1951.

> "El problema feminista no es la lucha de los sexos: ni el hombre es superior ni la mujer es inferior, son simplemente distintos y cada cual es superior en su respectivo plano de acción"[64].

Más adelante en el año 1936, las mujeres que formaban parte de la publicación de izquierda *La Mujer Nueva,* asumirán, nuevamente, la idea de la "lucha de los sexos", aunque de otro modo, para definir a su feminismo. Rescatando este sintagma señalarán:

> "Sin duda hay problemas propios de la mujer, pero estos son mínimos, en comparación de los problemas generales que afectan por igual a ambos sexos, a los que trabajan y producen, en contraposición con los que nada hacen. Por eso es que la reacción mira con buenos ojos y azuza solapadamente ese "feminismo" de lucha de sexos para desviarnos de nuestro verdadero objetivo en la lucha política, social y económica."[65]

Variaciones del feminismo. El problema no es el feminismo, es la "lucha de los sexos". Ni las mujeres de la elite ni las mujeres de izquierda se sienten atraídas por un feminismo anclado a la "lucha de los sexos". De algún modo, la idea de "lucha de los sexos" parece llevar en sí la marca de, al menos, dos adjetivaciones: *falsedad,* no representa a la verdadera política de mujeres; e *irracionalidad,* una política en su nombre sólo podría llevar fuera de los márgenes de la cordura. Será sorprendente que la "irracionalidad" de esa "lucha" será destinada siempre a las "otras": las otras son las feministas irracionales.

No estaría del todo errado sugerir que el feminismo de comienzos de siglo se constituirá en rechazo de la "radicalidad". Es por ello, que creemos que lo que subyace a ambas posturas sería la idea de cierta "humanidad compartida" que para el caso de las mujeres se figura en el cuerpo materno. Como consecuencia de ello, las conservadoras entenderán dicha marca de la humanidad compartida en tanto diferencias de los sexos, esto es, diferentes funciones y roles (afines y complementarios) para cada uno de los sexos; y las progresistas entenderán dicha marca como la impertinencia de dicha diferencia en la búsqueda de la igualdad social.

Destaquemos que la idea de la "lucha de los sexos" no sólo será el límite para cualquier política de mujeres de comienzos de siglo sino que también, y por sobre todo, dicho sintagma permitirá la doble negación constitutiva de la política feminista en Chile. En este sentido, el lugar ficcional del feminismo como "lucha de los sexos" hará de la "definición" un ejercicio permanente. De ahí, que las mujeres deban negar, primero, una política masculina "guerrera"

[64] "Reportaje a Senador por Tarapacá Sr. Ramón Briones Luco", *Acción Femenina*, Nº 1, 1922, p. 9.

[65] Leontina Fuentes, "El actual papel de la mujer reaccionaria", *La Mujer Nueva*, Nº 7, Santiago, Julio, 1936, p. 4.

y de "competencia"; y segundo, una política falsa, la del feminismo. Este último entendido como una extensión de la lógica masculina de la política.

Dos negaciones que Amanda Labarca, por tomar un caso ejemplar, describirá de la siguiente forma:

> "Si pedimos equiparación civil no es porque intentemos el trágico esfuerzo de llegar a ser en todo vuestras semejantes. Sabemos que las funciones son distintas, que nuestras calidades diversas, pero que somos iguales en el espíritu, idénticos en los ideales de redención humana. Sólo queremos armonizar con vosotros en un plano de igualdad espiritual. Abominamos, tanto del hombre que se feminiza, como de la mujer que adopta arrestos de varón"[66].

En una misma línea argumental, las mujeres del Partido Progresista Femenino agregarán:

> "En esta conciencia se levanta la mujer chilena, organizada en forma honrada y franca como Partido Político, no como pudieran creer algunos, para rivalizar con el hombre, ni parecérsele a él, ni usurparle sus cargos, puestos u honores, sino que para aportar honradez, su espíritu y su fuerza, a fin de contribuir al progreso y evolución de la patria"[67].

Dos negaciones que tendrán como presupuesto básico un concepto de mujer, sin fisuras, pleno. Apoyadas en argumentos traídos del ámbito de la biología, las mujeres del Partido Progresista Femenino darán la bienvenida a su política de mujeres del siguiente modo:

> "Condiciones psíquicas y biológicas, tal vez, determinan su predominio. Psíquicas, pues el hombre, al poseer mayor control, y acaso menos apasionamientos, disminuida su sensibilidad en su diaria lucha por alcanzar su propia supervivencia y la de su grupo familiar. Biológicas porque no está limitado por el proceso de la gestación y porque su fuerza muscular desarrollada en múltiples esfuerzos, lo destacaba como el defensor de sí mismo y de la colectividad"[68].

Una vez señalada la diferencia de los sexos; establecidos los límites para cada uno de ellos; y habiendo afirmado que este nuevo partido femenino no será un simple remedo de las políticas masculinas (no podrían, biológicamente están impedidas), el Partido Progresista Femenino está en condiciones de presentar su segunda negación: "no somos feministas". En este punto aclararán:

[66] Amanda Labarca, "Emancipación civil" (1925), *¿A dónde va la mujer?*, Santiago, Ediciones Extra, 1934, p. 170.

[67] Partido Progresista Femenino, *Declaración de principios, programa y estatutos*, op. cit., p. 4.

[68] Ibíd., p. 1.

> "El Partido Progresista Femenino es, pues, una organización democrática de mujeres, que tiene por objeto dar vida a una organización política femenina, para introducir un elemento nuevo y renovador en la política chilena. El Partido Progresista Femenino, como organización política, estudia los problemas generales del país, al igual que los partidos mixtos, para contribuir, junto con el hombre, a su solución. Su acción, sin embargo, se encauzará en forma primordial a los problemas específicos de la mujer, del niño y la familia, sin propender a una política feminista, que entra en competencia con el hombre, sino con el objeto de obtener aquellas reivindicaciones femeninas que nuestra legislación mantiene a rezago. El Partido Progresista Femenino desea preparar a la mujer chilena en lo político, social y económico, para que conozca la vida en todas sus manifestaciones, libre de prejuicios feministas y segura del respeto que sus actividades tengan para dar fluidez mental y comprensión humana que tanto precisan los seres a quienes ha de dar la vida; para que comprenda mejor al hombre y colabore con él, codo a codo, como su compañera, en la lucha por la existencia"[69].

Esta doble negación las llevará a desarrollar un programa político vinculado a los derechos humanos de las mujeres entendidos estos como una política "abstracta" y "universalista" de las mujeres. De cierta manera, la sospecha que recorre la declaración de principios del Partido Progresista Femenino es que con los derechos políticos, el buscado derecho a voto, no se resuelve el problema de las mujeres. Parece rondar a la carta de ciudadanía del Partido Progresista Femenino aquella tesis que señala que si la sociedad salarial está anclada/construida a la idea de un "sueldo", lo que debe buscarse para ser ciudadano/ciudadana no es sólo el derecho a elegir o ser elegido sino que asegurar las condiciones económicas mínimas para poder actuar como una ciudadano/ciudadana. Alrededor de esta tesis presentarán su programa que buscará: primero, la derogación de todas las leyes que mantienen a la mujer en un situación de "inferioridad"; segundo, pasar de un régimen de "comunidad de bienes", dentro del matrimonio, a uno de "separación total"; tercero, la modificación de las leyes relacionadas con la sucesión en que los derechos de la mujer, como cónyuge, se hallan lesionados; cuarto, el reconocimiento de iguales posibilidades que al varón para desempeñar aquellos cargos que su capacidad, sus méritos y conocimientos la habiliten; quinto, el establecimiento de un estatuto profesional para todas las mujeres que desempeñan una profesión netamente femenina, como dentistas, enfermeras, visitadoras sociales, matronas, etc., a fin de que se les otorgue una justa remuneración, de acuerdo con los estudios realizados y la importancia de estas funciones; y sexto, la reglamentación del trabajo de la mujer conforme a su naturaleza física[70].

Un plan sencillo. Derechos políticos más derechos económicos. De algún modo, se deja entrever que para ejercer la ciudadanía el "derecho a voto" es

[69] Ibíd., p. 5.
[70] Ibíd., p. 6.

simplemente el comienzo. Temprano en el siglo xx, y siguiendo intuitivamente aquella idea del despliegue de la ciudadanía de T. H. Marshall, las mujeres del Partido Progresista Femenino notaron que los derechos económicos hacen efectivos los derechos políticos. Agenda feminista afirmativa que, de algún modo, es la antesala de las aspiraciones, de los logros y de los límites de las políticas de mujeres en materia de derechos para la segunda mitad del siglo xx.

REVISANDO EL CONCEPTO "FEMINISMO" EN LA HISTORIOGRAFÍA CHILENA

Claudia Montero[*]

Llegado el 2010, no son novedad estudios que abordan el feminismo en sus variadas dimensiones. En Chile, desde hace un par de décadas encontramos análisis realizados desde distintas disciplinas de las humanidades y ciencias sociales, abarcando distintos momentos del desarrollo del movimiento feminista en Chile. A través de ellos se ha logrado visibilizar la presencia de este movimiento en los cambiantes procesos políticos y sociales del siglo XX. Sin embargo, al revisar a los autores/as que se hacen cargo del análisis de los primeros años del movimiento feminista en Chile, encontramos tensiones al momento de definir qué es el feminismo, cuáles son los sujetos sociales que se asumen como tales y cuál es su radio de acción; todas cuestiones que se relacionan con la misma naturaleza del concepto.

Como concepto, el feminismo no deja de ser polémico; desde su emergencia en el espacio público hacia el siglo XVIII se ha ganado detractores y defensores. En el ámbito académico la recepción del feminismo ha vivido un tránsito complejo, situación que es eco de su desarrollo en el mundo social. Su instalación en el espacio latinoamericano y específicamente en Chile ha estado cruzada por el proceso de modernización, que trajo contradicciones y tensiones en nuestras sociedades. En este sentido, el feminismo nos plantea preguntas por la transformación del espacio público, ya que supone la irrupción de nuevos sujetos sociales y la transformación de sus roles, considerando la variable de género sexual, entre otras.

Para este trabajo, pretendo adentrarme en la conformación del discurso feminista en el contexto de la modernización. Dado lo prolífico de la discusión, se hace necesario realizar una lectura crítica en torno a las diversas investigaciones y textos que abordan el desarrollo del feminismo en Chile. Específicamente busco levantar un "estado de la cuestión", con la idea de visibilizar los criterios utilizados por diversos autores/as al momento de definir qué se entiende por feminismo en Chile. De tal forma, pretendo revisar una extensa bibliografía, publicada desde 1980 en adelante, seleccionando los autores/as que han realizado las conceptualizaciones más significativas en torno al concepto feminismo. Esta revisión se hace necesaria porque, dentro de la gran producción intelectual existente, cada autor/a utiliza nomenclaturas distintas para abordar el fenómeno. En este contexto, surge la necesidad de revisar los criterios utilizados para tal efecto.

Respecto del concepto de feminismo, el análisis de cómo se le ha estudiado se complejiza, porque se lo ha abordado desde diversas disciplinas; sólo dentro de las humanidades nos encontramos con análisis realizados desde la literatura,

* Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile.

la filosofía y la historia. A ello agregamos estudios desarrollados desde la sociología, la antropología, la psicología, la politología, etcétera. Este entramado de líneas de acercamiento está relacionado con la naturaleza misma del desarrollo del feminismo, ya que, una clave a considerar, es que el feminismo es tanto un fenómeno intelectual como social, por tanto se analizan procesos e ideas, que tienen como condición precipitante un fenómeno de cambio social.

Si nos adentramos en el análisis bibliográfico que aborda el feminismo en Chile, podemos vislumbrar que es un tema que forma parte de las preguntas que los/ las investigadores/as nos hacemos como sujetos sociales desde un lugar específico. Esta misma pregunta se plantea desde el momento en que se utilizó por primera vez el concepto en América Latina, en 1901. De allí en adelante ha sido tema de discusión en política, en medicina, en el mundo cultural, dentro de distintos grupos sociales y entre las mismas feministas. En el mundo académico ha sido desarrollado en tesis y memorias de título, desde las más diversas disciplinas. Si nos remitimos a la bibliografía que se ha desarrollado desde hace 25 años, las formas como se ha mirado el feminismo en estas últimas décadas responden a las preocupaciones que surgen del tránsito del feminismo en el tiempo presente: pasando por una etapa de silencio feminista sobre el que teorizó Julieta Kirkwood, al aumento de la actividad en la década de los 80, hasta el nuevo silencio feminista de los 90 definido por Lorena Godoy y otras.

Para comenzar: una conceptualización

En términos generales, el feminismo hace referencia a un discurso que surgió de la queja de las mujeres, ya sea individual o colectiva, acerca de su condición subordinada dentro del sistema patriarcal, reivindicando una situación de mejora vital. Esta subordinación está dada por relaciones de sexo-género que evidencian una dominación sobre las mujeres ejercida por los varones y las instituciones sociales de predominio masculino[1].

El discurso feminista se articuló, como ya se ha insinuado, en función de la configuración de un movimiento social, relacionado con momentos históricos específicos, que llevó a las mujeres a plantear teórica y prácticamente ciertas reivindicaciones basadas en dos ideas fundamentales: por un lado, la lucha por la igualdad sexo-genérica en los planos político, social y económico; y por otro, la transformación profunda de la sociedad que implica la eliminación de las jerarquías construidas sobre la base del ser varón o ser mujer[2]. La complejidad del fenómeno del feminismo y su tránsito a través de la historia contemporánea da cuenta de una multiplicidad de manifestaciones, de modo que éste debe entenderse en plural. Es así como la primera de las complicaciones a la que nos

[1] Ana de Miguel, "Feminismos", en Celia Amorós, *Diez palabras clave sobre mujer*, EVD, Navarra, 1995, p. 217.

[2] Victoria Sau, "Feminismo", en Victoria Sau, *Diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 2000, p. 122.

enfrentamos es que, en vez del "feminismo", nos encontramos con múltiples "feminismos"[3].

En términos estrictos, el feminismo es propio de la modernidad, su presencia como discurso social dentro del espacio público se hizo posible gracias a la coyuntura histórica de la Revolución Francesa, aunque su desarrollo consistente y su catalogación con el término "feminismo" no se dio sino hasta la segunda mitad del siglo XIX[4]. En este sentido, si entendemos que el discurso de la modernidad es esencialmente contradictorio, que permite dentro de él el surgimiento de un pensamiento crítico que lo alimenta y que a la vez busca superar sus limitaciones epocales[5], los feminismos emergen como contradiscursos que representan voces alternativas y que expresan imaginarios diferentes a la simbólica oficial. En América Latina el desarrollo del feminismo fue más tardío que en Europa y Estados Unidos, y estuvo fuertemente influido por esas experiencias. Las primeras manifestaciones se dieron hacia 1870, coincidentemente con los cambios provocados por la modernización. Esta sería una de las principales complicaciones para el estudio del feminismo en América Latina; ya que, siguiendo a Williams, nos enfrentamos a un proceso desarrollado por mujeres que pueden entenderse en una doble dimensión, en tanto sujetos, y en tanto objetos de la modernización.

En la experiencia latinoamericana, en principio, el feminismo fue desarrollado por mujeres de elite, quienes se acercaron al feminismo liberal; luego, a medida que las tensiones sociales se agudizaron, aparecieron otros discursos feministas asociados con el desarrollo del movimiento de mujeres obreras y de clase media. Durante las primeras décadas del siglo XX, el proyecto liberal de los Estados latinoamericanos fue cuestionado por los problemas provocados por el desarrollo económico, los cambios sociales, la inmigración y la emergencia de la clase media. En este contexto, las mujeres plantearon nuevas demandas a los Estados, exigiendo que se las incluyera en ellos ya no como "objetos de modernización", a través de las políticas educativas y laborales, sino como "sujetos de modernización"[6], es decir, haciendo extensiva al espacio político la autonomía material que habían conseguido al ingresar al mundo laboral.

[3] Mary Nash, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza, Madrid, 2004.

[4] Mary Nash apunta que investigaciones históricas han definido la aparición del término feminismo en textos académicos o de divulgación hacia 1870. Si bien no queda del todo claro su origen, la invención de éste se le atribuye a la francesa Hubertine Auclert, fundadora de la primera sociedad francesa de sufragio femenino. Mary Nash, *Mujeres en el mundo...*, p. 63.

[5] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1991, p. 89.

[6] Los conceptos de "objeto" y "sujeto" de modernización han sido desarrollados por Marshall Berman. Un trabajo que utiliza este marco conceptual aplicado a la historia de mujeres en Chile en: Carola Agliati y Claudia Montero, "Del silencio privado a la voz pública: Periodismo de Mujeres en Chile 1900-1920", en *Puntos de fuga y arraigo. Género, Comunidad y Sociedad*, CEDEM, Santiago, 2003.

De tal forma tenemos para el inicio del siglo XX mujeres que se consolidaron como sujetos desde distintas funciones sociales: la caridad, la acción sindical y mutual, la educación, la lucha por derechos civiles y políticos, la recepción de políticas públicas, etcétera. Frente a esta gran cantidad de formas de irrupción femenina en el espacio público de principios de siglo XX se debe distinguir entre movimiento de mujeres, movimiento feminista y movimiento sufragista. El primero contuvo a los otros movimientos, porque en él se cuentan todas las expresiones de activismo femenino, tanto las luchas de las mujeres contra la desigualdad social como las que trabajaron por la conservación del *statu quo*. Por su parte, el movimiento sufragista se circunscribió temporalmente a la lucha por la obtención del voto femenino, y, discursivamente, reunió a militantes feministas y a miembros del movimiento de mujeres en general.

Por su parte, el movimiento feminista debe entenderse conformado por las agrupaciones de mujeres que desarrollaron los diversos discursos feministas, entendidos como contradiscursos, dentro de los cuales, en las primeras décadas del siglo XX, podemos identificar un feminismo liberal, otro socialista y finalmente uno anarquista. Al establecer esta diferenciación, podemos comenzar a adentrarnos en la discusión bibliográfica respecto del estudio del feminismo, ya que, en general, se engloba dentro del concepto estos distintos fenómenos, sin diferenciar las tensiones que se generan entre uno y otro. Como corolario, nos encontramos conceptualizaciones como: feminismo aristocrático, feminismo católico, feminismo laico, feminismo obrero, etc.

En el uso corriente de comienzos del siglo XX, el concepto feminismo no tenía una definición precisa, de hecho cualquier acción femenina se consideraba feminista. Como ya apuntamos, a principios del siglo XX la participación de las mujeres en diversos ámbitos sociales y políticos se hizo sistemática; la sensación social de mujeres organizadas, sin reparar en especificidades ideológicas, dio pie para que, a cualquier acción femenina en el espacio público, que se encontraba en creciente tensión, se la tildara de feminista. Es así como, tanto las ideas que planteaban revisar la condición social de las mujeres, como las prácticas femeninas desarrolladas fuera del espacio doméstico, fueron revisadas por la bibliografía de fin del siglo XX como feminismo; utilizando el mismo concepto desarrollado por los contemporáneos que vieron la luz del fenómeno y que formaron parte de él. Sin embargo, esta forma de acercamiento al objeto de estudio ha ido complejizándose en la medida que se ahonda en la discusión, y que surgen nuevas preguntas para los sujetos/as que estudian el fenómeno.

Coordenadas para un mapeo

Una entrada posible para realizar un mapeo de los textos que se acercan a estudiar el feminismo en el inicio del siglo XX es el criterio cronológico. En este sentido, es posible definir tres grupos de autores/as: un primer grupo que desarrolló sus análisis en el contexto del fortalecimiento del movimiento de mujeres en Chile en la década de 1980: los análisis de Kirkwood, Gaviola y otras, y Lavrín. Un segundo grupo, de autoras/es que escribe durante la década de

1990 y que recoge los aportes del primer grupo aportando nuevos criterios para comprender el fenómeno del feminismo en Chile, y donde encontramos a Veneros, Hutchison, Subercaseaux, Stuven y Vicuña. Y un tercer grupo que realiza su análisis a partir del 2000 y que asume las visiones críticas del segundo grupo para desarrollar profundizaciones en el análisis del concepto, donde ubicamos a Araya, Ávila, Castillo, Agliati y Montero.

Los trabajos pertenecientes al primer grupo se pueden considerar como parte de una historia compensatoria. Es decir, surgen desde la constatación de la exclusión del sujeto femenino de la historia, y por tanto del desconocimiento del feminismo como aporte para la construcción del espacio social, político y cultural de Chile. En este sentido, estos trabajos se plantean el objetivo de integrar a las mujeres y al feminismo al análisis social, reparando el "olvido" realizado por la historia escrita bajo parámetros androcéntricos. Estos trabajos fueron pioneros[7], relevando conceptos, periodizaciones y documentos para el estudio del feminismo en sus diversas áreas.

Una autora que no puede dejar de ser citada, al momento de hablar de feminismo en Chile, es Julieta Kirkwood, quien en su trabajo *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista,* de 1986[8], realiza una importante sistematización del desarrollo del feminismo en nuestro país, aplicando una mirada desde el propio movimiento feminista, con el fin de sustentar históricamente el movimiento contemporáneo a la autora (1980). En este sentido, el trabajo posee un carácter programático, en tanto es un ejercicio de reflexión académica para apoyar la acción política feminista en el contexto de la dictadura militar. Si bien no se trata de un trabajo que se desarrolle desde la historiografía, ya que su idea es aplicar la teoría sociológica para explicar los problemas en el desarrollo del feminismo en Chile, reconstruye históricamente el movimiento, definiendo una periodización específica, que es considerada en los trabajos posteriores sobre el tema. Su objetivo es relevar la participación de las mujeres en la historia e historiografía chilena; desde esta perspectiva, la autora habla de feminismo en general, comprendiendo por ello todas las acciones de las mujeres en el espacio público de principio del siglo XX en Chile.

La autora sitúa el inicio del feminismo en Chile a principios del siglo XX, siendo su característica principal la mesura, idea que se contrapone con el espíritu de rebelión que posee el feminismo por naturaleza. Este sería un primer feminismo que, para la autora, implicó el desarrollo de diversas organizaciones femeninas, refiriéndose a la irrupción de las mujeres como sujetos sociales, sin hacer distinción de clase, formación u orientación ideológica: todas las expre-

[7] Existen algunos trabajos respecto del tema desarrollados previamente: dos de los más importantes son el de Felicitas Kimpel, en 1950, que no abordamos en esta revisión por quedar fuera del corte cronológico, y el de Paz Covarrubias, "Movimiento feminista chileno 1915-1949", Documento de Trabajo Nº 22, Flacso, 1974, al que no pudimos acceder.

[8] Julieta Kirkwood, *Ser Política En Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Cuarto Propio, Santiago, 1986.

siones femeninas en el espacio público son consideradas por Kirkwood como feministas.

Por otra parte, nos encontramos con el trabajo de Gaviola y otras, *Queremos Votar en las próximas elecciones*, de 1986[9], que representó un importante aporte al estudio de la historia de las mujeres en Chile, ya que expuso la acción de las mujeres en el espacio político chileno, a través de la lucha por el sufragio femenino. Si bien es cierto que no hablan de feminismo explícitamente, muchas de las organizaciones, agrupaciones y partidos políticos que se muestran en el trabajo son de carácter feminista. Las autoras no realizan un análisis específico de las características del feminismo en Chile, pero expresan una diversidad de organizaciones y tipos de sujetos femeninos de acuerdo con las diferencias de clases sociales, formaciones ideológicas y profesionales. Con ello, este trabajo se transformó en piedra angular de trabajos posteriores que ahondaron en especificaciones a partir de los materiales expuestos por las autoras.

Aunque el trabajo de Asunción Lavrín, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890 – 1940,* en su versión original en inglés de 1995[10], escapa del espacio temporal definido para este primer grupo, su trabajo resulta fundamental para el análisis específico del feminismo, en tanto acción social. Su esfuerzo cobra especial valor al realizar un trabajo comparado entre Chile, Argentina y Uruguay. En él la autora realiza un exhaustivo análisis del feminismo en su doble dimensión de acción y discurso en el contexto del Cono Sur, realizando un aporte significativo, al definir características específicas del feminismo de la región, las que estarían dadas por los desarrollos políticos, sociales y culturales de cada país, encontrando una matriz común en la cultura española, la Iglesia católica y la cultura republicano-liberal de las naciones en estudio.

La autora da cuenta de la existencia de múltiples vertientes del feminismo, considerando dos líneas ideológicas antes de 1910: el feminismo de raíz socialista, y otro de vocación liberal. Sin embargo, Lavrín concluye definiendo una tipología específica para el feminismo latinoamericano: el feminismo compensatorio, cuyo discurso se caracterizó por combinar la igualdad legal con la protección a las mujeres en función de su rol de madre. Este feminismo encontró su justificación en la cultura maternalista latinoamericana, puesto que consideró la maternidad como el único lugar de autoridad para las mujeres. Lavrín argumenta que el feminismo compensatorio permitió a las mujeres salvar el conflicto entre la liberación personal y la liberación de género. Su orientación estuvo dada por la necesidad de compensar a las mujeres por la subordinación en que viven en la sociedad; sin embargo, esta modalidad del feminismo enarboló un discurso muy cauto y poco revolucionario, dado que buscaba alejarse de las imágenes del feminismo europeo o anglosajón, por considerarlo "violento".

[9] Gaviola, Jiles, Lopestri, Rojas, *Queremos votar en las próximas elecciones. Historia del movimiento femenino chileno 1913 – 1952*, La Morada, Fempress, Isis, Librería Lila, Pemci, Santiago, 1986.

[10] Asunción Lavrín, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890 – 1940,* Centro de Investigación Diego Barros Arana, Santiago, 2005.

En el caso chileno, Lavrín reconoce la existencia de un feminismo socialista, desarrollado por las mujeres de la clase obrera, entre 1900 y 1915, que se apoyó en las demandas de las mujeres trabajadoras frente al sistema económico, aunque en términos ideológicos no se diferenció de las ideas liberales en torno al feminismo. Luego de esta etapa, se desarrolló el feminismo compensatorio de los grupos de mujeres de clase media educada y la elite, quienes buscaron el mejoramiento de la condición femenina. Una fecha clave para el feminismo chileno fue 1920, momento en que se partieron aguas en relación al sufragismo, y las mujeres se vieron obligadas a definir qué es el feminismo y quiénes son feministas. De allí en adelante, la autora define como feministas las acciones de las mujeres asociadas a la lucha por los derechos civiles y políticos, generalmente de clase media, educadas y laicas.

En el segundo grupo de autoras/es, que escriben durante la década de 1990, encontramos una serie de trabajos que discuten el tema del feminismo en el contexto de trabajos mayores, y que realizan lecturas que vislumbran las complejidades en el uso del término. Estos análisis enseñaron nuevos criterios para la comprensión del feminismo, integrando tensiones al aplicar criterios de clase social, formación ideológica y prácticas políticas; de ello resultan nomenclaturas como: feminismo aristocrático, feminismo laico, feminismo católico, entre otras. A su vez, estos análisis se encuentran acompañados de una gran cantidad de ensayos y monografías realizados desde la perspectiva de la historia de la mujer, constituyendo un espacio rico de análisis que confirmó la importancia de las mujeres como sujetos de la historia.

Uno de los trabajos que utiliza definiciones estableciendo especificidades es el de Diana Veneros y Paulina Ayala[11], quienes diferencian entre lo que denominan como feminismo católico y feminismo laico. Este trabajo recoge los aportes realizados por el grupo anterior, tratando de incorporar criterios que tensionan el análisis como el de clase social. Para las autoras, la clasificación de feminismo corresponde a la acción de las mujeres en el espacio público en el contexto del surgimiento de "la cuestión de la mujer" a fines del siglo XIX. Por tanto, toda acción femenina es considerada feminismo para las autoras. El punto de diferenciación sería la acción de mujeres desarrolladas desde el catolicismo, al que denominan feminismo católico, que se reducía a las actividades de filantropía y caridad desarrolladas por mujeres asociadas a la Iglesia, que no cuestionaban los roles tradicionales de género sexual, sino más bien los afirmaban. Sin embargo, las autoras continúan utilizando la categoría feminismo como una cuestión genérica para dar cuenta de toda actividad femenina. Su aporte está en afirmar la expresión de las tensiones existentes entre las propias mujeres frente a las fuerzas de continuidad y cambio.

[11] Diana Veneros; Paulina Ayala, "Dos vertientes del movimiento proemancipación de la mujer en Chile. Feminismo Cristiano y Feminismo Laico", *Perfiles revelados. Historias de mujeres en Chile. Siglos XVII-XX*, Universidad de Santiago, Santiago, 1999.

De tal modo, y siguiendo su línea argumental, definen un feminismo laico, donde cabrían todas las otras acciones de las mujeres que no se asocian a una filiación católica. Es por ello que utilizan el apelativo laico, aunque se extraña una profundización en la elección del adjetivo. El feminismo laico definido por Veneros y Ayala expresaría las actividades de mujeres que plantean la reivindicación de los derechos civiles y políticos, y otras actividades no católicas. En este sentido, el adjetivo de feminismo laico pierde fuerza; y resulta más clara su referencia al feminismo católico, ya que está apelando a una actividad femenina (entendida en la época como feminismo) de una filiación ideológica clara; aunque sea la Iglesia, contraria a posturas feministas.

Por otra parte, tenemos los trabajos de Elizabeth Hutchison[12], quien comienza a publicar acerca del movimiento feminista en Chile desde principios de la década de 1990. En el contexto de un análisis realizado desde la historia de la mujer, de la acción de las mujeres obreras en Chile en las primeras tres décadas del siglo XX, la autora explora la entrada de las mujeres al mundo del trabajo urbano. Considerando un criterio de clase social, define la presencia en Chile de un feminismo obrero. La autora reconoce la existencia de múltiples feminismos dentro de la historiografía chilena, definidos por clase social e ideología; sin embargo, ella profundiza en la conceptualización de un feminismo desarrollado tanto por varones como mujeres que intentan dar respuestas a la condición de las mujeres en el contexto del trabajo pagado, durante la primera década del siglo XX. Su definición de feminismo obrero cobra espesor al revisar detalladamente los argumentos y actividades realizados por sujetos sociales que asumían un discurso político signado por la pertenencia de clase. Específicamente desde el feminismo obrero se realizaba: "un análisis de la sociedad, de la lucha laboral y de los roles de las mujeres, que promovía la emancipación femenina a través de una estrategia de solidaridad activa entre obreros y obreras en las políticas sindicales"[13].

Es importante considerar que el discurso del feminismo obrero entendía que las demandas en relación a asuntos de género sexual subyacían a los de clase, lo que implicó realizar críticas dentro del mismo movimiento obrero, y establecer peticiones legítimas en ese contexto, lo que justificó una organización autónoma de las mujeres. Estamos frente a una definición que utiliza sólidos argumentos que dibujan un feminismo que se da en tanto idea y acción, y que se configura como contradiscurso, ya que cuestiona los mecanismos institucionales que someten a las mujeres a una función subordinada. Además, dentro del mundo obrero, critica la supeditación de la demanda femenina dentro del ideal de revolución social, considerando que el propio movimiento obrero reproduce las prácticas de dominación masculina sobre las mujeres.

[12] Elizabeth Hutchison, *Labores propias de su sexo. Género, política y trabajo en Chile urbano 1900-1930,* LOM, Santiago, 2006; Elizabeth Hutchison, "El feminismo en el movimiento obrero chileno: la emancipación de la mujer en la prensa obrera feminista, 1905–1908", *Proposiciones nº 21,* SUR, Santiago, 1992, pp. 50-64.

[13] Elizabeth Hutchison, *Labores propias de su sexo,* pp. 121.

Bernardo Subercaseaux desarrolla el concepto de feminismo aristocrático en un trabajo mayor realizado desde la historia de la literatura sobre la vanguardia en Chile[14]. En este caso, se utiliza un criterio de clase social para dar cuenta de la actividad literaria de mujeres durante las primeras décadas del siglo XX, en el contexto del desarrollo de un espiritualismo de vanguardia. Para el autor, es válido hacer la referencia a un feminismo aristocrático, ya que se estaría en presencia de mujeres que realizan un giro dentro de la literatura chilena, hacia una feminización de la escritura, lo que supuso un cuestionamiento a la visión tradicional de la mujer circunscrita a la familia y al hogar. Dentro del contexto epocal, las mujeres que desarrollaron esta tendencia fueron consideradas iconoclastas, rebeldes y anticonvencionales; estando todas vinculadas al grupo de elite, sus posturas las llevarán a oponerse a él, a levantar modelos alternativos de vida, desafiando los modelos de la época, con comportamientos transgresores, considerados excéntricos o inmorales. Esta definición, resulta congruente, por una parte, al definir la acción feminista de las mujeres a las que se refiere como contradiscurso, y por otra, el apelativo de aristocrático, muestra una especificidad de clase. El valor que posee el concepto de Subercaseaux se relaciona con la visibilización del discurso de un grupo específico de mujeres feministas de principio de siglo, que además desarrollaron su acción a través del ejercicio de la letra.

Ahora bien, una autora que se ha dedicado a analizar el feminismo como una corriente política dentro de la historia de las ideas en Chile es Ana María Stuven; quien, desde 1990 hasta hoy, ha publicado numerosos trabajos donde se vislumbra un análisis de diversos feminismos en Chile[15]. En un trabajo reciente[16], estudia el desarrollo del feminismo en Chile considerando el término feminismo como un concepto que dentro del mundo académico genera discusión e incomodidades. Realiza una revisión del desarrollo del feminismo en Chile de la primera mitad del siglo XX, considerando los aportes bibliográficos de la últimas tres décadas en la historiografía chilena. Haciendo eco de los aportes teóricos que dan cuenta de las complejidades del concepto feminista, define apelativos como feminismo católico, laico y sufragista; cada uno establecido desde influencias ideológicas provenientes desde el catolicismo, la perspectiva de la igualdad, el liberalismo y el socialismo. La autora se centra básicamente en las mujeres de las clases oligárquica y media, estableciendo un primer criterio

[14] Bernardo Subercaseaux, *Genealogía de la vanguardia en Chile,* Universidad de Chile, Santiago, 1998.

[15] Ana María Stuven, "El Eco de las señoras de Santiago de 1865. El surgimiento de una opinión pública femenina", en *Lo público y lo privado en la historia americana*, Fundación Mario Góngora, Santiago, 2000. Otro trabajo importante respecto del tema es Ana María Stuven, "Historia del Feminismo en Chile: avances de la consolidación republicana", en Nuria Alsina y Alfredo Riquelme, *Historia y presente una visión interdisciplinar*, Documento de trabajo PUC, Santiago, 2004.

[16] Ana María Stuven, "Historia del Feminismo en Chile: avances de la consolidación republicana".

de especificación, además de mostrar una periodización que muestra el tránsito del feminismo desde una primera conciencia feminista hasta el sufragismo desarrollado entrado el siglo xx.

En relación a la nomenclatura de feminismo católico, la autora lo sitúa como una primera conciencia feminista, desarrollada por la Iglesia, ante el temor de la institución a la modernidad laica, donde, como acto de reacción, desarrolla una estrategia política de defensa de los valores tradicionales en el espacio público. Ante ese llamado, las mujeres de elite asumieron la tarea dada por la Iglesia desde la propia conciencia de la labor femenina en la sociedad. Sin embargo, esta definición asume el feminismo como un discurso que no es precisamente crítico al sistema social. El aporte de la autora es la visibilización de la institución eclesiástica en el tema.

Por otra parte, se define un feminismo de derechos, que aparece ya en 1870, cuya demanda principal fue la lucha por los derechos civiles de la mujer. En esta categoría, la autora considera la acción de las feministas de clase obrera, asociado al socialismo; además a las mujeres de clase alta, que se relacionan con el discurso del feminismo de la igualdad, y un feminismo que se asocia al sufragismo. El valor de este análisis consiste en que establece un criterio de clase social, aunque se echa de menos combinar su complejidad con la especificidad ideológica, para que no resulte una reproducción de definiciones anteriores, sin aplicar una mirada crítica a la bibliografía precedente. Sin embargo, en un trabajo publicado en 2008[17], la autora se refiere al movimiento feminista, sin apellido, asociándolo a un momento de maduración en la década del 20 y 30 del siglo xx; y que implicó debatir las condiciones de desigualdad de las mujeres en tanto sujetos de derechos, lo que supone la aplicación de una perspectiva de género.

Un autor ampliamente citado es Manuel Vicuña[18], quien al momento de analizar la acción de las mujeres de la oligarquía chilena a principios del siglo xx se refiere a la presencia de un discurso feminista en Chile. Respecto del tema, el autor lo define como un concepto amplio que suponía la reformulación de ideas en torno a la condición social de las mujeres, que estaba en concordancia con un movimiento de carácter universal fruto de los cambios del mundo contemporáneo, y que se desarrolló con sus propias características en nuestro país. Su análisis da cuenta de la tensión que se vivía en el proceso de modernización, mostrando la falta de claridad en la época del significado de feminismo, en razón de sus ambivalencias y contradicciones propias. En función de un criterio social, el autor define la acción feminista de las mujeres de elite como un feminismo de salón, caracterizado por el cuidado del orden público y doméstico. Con ello, el autor critica la historiografía que ha leído estas acciones

[17] Ana María Stuven, "El asociacionismo femenino: la mujer chilena entre los derechos civiles y los derechos políticos", en Sonia Montecino (compiladora), *Mujeres Chilenas, fragmentos de una historia*, Pehuén, Santiago, 2008, pp. 105-117.

[18] Manuel Vicuña, *La Belle Epoque Chilena. Alta Sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*, Sudamericana, Santiago, 2001.

como símbolo de una genealogía del movimiento feminista, que buscaría hitos fundacionales para la construcción de una historia teleológica, cuestión que para el autor no poseería peso, ya que, para él, el alcance del feminismo de principios del siglo XX, desarrollado por las mujeres de la elite, no fue gravitante en el espacio público.

Un tercer grupo de autoras, lo encontramos a partir de 2000, donde tenemos una cantidad no despreciable de trabajos realizados por investigadoras que han abordado el tema desde diversas perspectivas, todos ellos relacionados con trabajos de graduación o tesis de postgrado, muchas de ellas inéditas aún. Esta generación recoge los aportes desarrollados por las autoras/es anteriores, y habla del feminismo genéricamente. En sus trabajos se vislumbra la revisión bibliográfica anterior, estableciendo un criterio de análisis del feminismo amplio; esto quiere decir que se reconocen las diferencias de clase e ideológicas que se dan en el desarrollo del feminismo en Chile, asumiendo además que se encuentran frente a un contradiscurso que da cuenta de una intervención compleja. En general, las autoras no establecen nuevos apellidos para el feminismo, sólo lo sitúan desde el sujeto de la enunciación, mostrando las complejidades del concepto en su espacio.

En esta línea es permitido citar los trabajos de Castillo[19], Ávila[20], Araya[21], Agliati[22] y Montero[23]; en general estos trabajos asumen el feminismo como un contradiscurso y lo sitúan dentro de una compleja red de contradicciones vividas en el Chile de principios de siglo en su tránsito hacia la modernidad. Visualizan las especificidades de clase e ideológicas, estableciendo la presencia de diversos sujetos feministas; aunque priorizan la visibilidad del feminismo como un aporte al análisis de la realidad y del pensamiento latinoamericano. Estas autoras, desde diversos espacios disciplinares, como la filosofía, la historia y las ciencias sociales, se dedican a ahondar en las características de los diversos feminismos, acentuando las estrategias discursivas para su legitimación en el espacio social, como la maternidad y la educación, entre otros. Si bien estos trabajos consideran los aportes realizados por los autores/as de los grupos anteriores, desarrollando análisis muy bien documentados, no reconocen el tra-

[19] Alejandra Castillo, *La República Masculina y la promesa igualitaria,* Palinodia, Santiago, 2005.

[20] Pabla Ávila, *Irrupciones de mujeres y discursividades de lo(s) feminismo(s) a principios de siglo XX en Chile*, Tesis para optar al grado de Magíster en Género y Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2004.

[21] Claudia Araya, *Pensamiento feminista en la primera mitad del siglo XX en Paraguay, Uruguay y Chile: Serafina Dávalos, María Abella Ramirez y Amanda Labarca,* Tesis para optar al grado de magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Santiago, 2005. Inédita.

[22] Carola Agliati; Claudia Montero, *Albores de modernidad: constitución de sujetos femeninos en Chile 1900-1920,* Tesis Bicentenario, Santiago, 2006.

[23] Claudia Montero, "Feminismos en contrapunto: mujeres de clase media a través de revistas. Chile y Argentina, 1920-1940", Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Santiago, 2006. Inédita.

bajo de sus pares de generación. Ello da cuenta de una realidad que coarta la discusión, resultando trabajos muy bien construidos, pero que muestran estar desconectados de una red que efectivamente podemos rastrear y de la que hemos intentado dar ciertas claves para su comprensión.

Conclusiones

Al analizar el desarrollo del concepto de feminismo en Chile, nos adentramos en la pregunta por su origen, el que estuvo marcado por las tensiones propias del tránsito de la modernización. De tal forma, al enfrentarnos al estudio del feminismo nos encontramos con una serie de complejidades dadas por la misma naturaleza del concepto: por una parte, es tanto acción como idea; por otra, se debe considerar la situación de los autores que se acercan a él, desde contextos políticos sociales específicos, y con urgencias particulares.

En este sentido, un mapeo del concepto de feminismo supone, como primer criterio de seguimiento, una cronología. En esta dirección, la bibliografía reciente se puede comprender a través de tres grupos de autores/as: uno que escribió en la década de los 80, realizando una labor de visibilización del concepto en el ámbito académico. Un segundo grupo que escribió en los 90, que recogió los aportes del grupo anterior y ahondó en especificidades para la comprensión del feminismo en Chile, estableciendo nomenclaturas específicas que tensan el análisis al incorporar criterios de clase social e influencia ideológica. De ello resultó la definición de feminismo católico, laico, aristocrático, de salón, obrero, liberal, entre otros. Un tercer grupo de autoras que escribe a partir de 2000 aborda el feminismo como un discurso instalado dentro del espacio social chileno, como un contradiscurso que posee sus propias características.

Un acuerdo general es la presencia de múltiples feminismos. Sin embargo, en su definición, hay nomenclaturas que aclaran el concepto, como es la definición de Hutchison respecto del feminismo obrero; y otras que quedan cortas al momento de precisar lo que están caracterizando.

Para la totalidad de las/os autoras/es, el tránsito del feminismo en Chile, sin importar a qué espacio ideológico o de clase se le asocie, está caracterizado por su cautela, por mostrar signos reformistas, asociado al maternalismo, y unas acciones que se ubican dentro de las reglas del juego que imponía el sistema político y social. Ello lo vemos especialmente caracterizado en los trabajos de Lavrín, Veneros, Stuven, Vicuña y Montero.

Por otra parte, nos encontramos con trabajos que conforman una periodización para la comprensión del tránsito del feminismo, y que en general confirman el criterio establecido por Kirkwood; en esta línea ubicamos a Lavrín, Stuven y Araya, principalmente.

En relación a la utilización de las diversas nomenclaturas, resulta valiosa la aplicación de los criterios de clase social e ideología, ya que dan cuenta de la complejidad del fenómeno al que nos enfrentamos. Sin embargo, se hace necesario precisar la utilización del concepto feminismo a acciones e ideas que

se definen como contradiscurso. En este sentido, y siguiendo la segmentación que la bibliografía ha acordado, serían feministas las posturas que cuestionan la condición de subordinación de las mujeres en relación a su función genérico-sexual. De tal forma, las autoras que escriben a partir de 2000 hacen eco de esta precisión.

Si bien no se pueden combinar mecánicamente los criterios de ideología y clase social, las definiciones de feminismo que apuntan a cuestiones programáticas le otorgan mayor comprensión al concepto, y prestan mayor utilidad a otras disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales.

EL DISCURSO LÍRICO DE LA MUJER EN CHILE DURANTE EL SIGLO XX

Teresa Calderón[*]

Para dar cuenta del desarrollo del discurso lírico de la mujer en el siglo XX, quiero partir, antes de contextualizar, estética, histórica y sociológicamente tal proceso, realizando algunas "declaraciones de principios", "subjetivas", en tanto que me referiré a dos instancias "supuestas" desde la crítica predominante hasta el momento en que asumí la poesía como mi forma de expresión.

La lírica, en tanto discurso, y la mujer en tanto sujeto de ese discurso, por sí mismas aparecen más allegadas —se diría— a una propuesta vital y de raigambre más "romántica" que "racional", más vitalista que teórica.

La crítica chilena operó desde un decir crítico masculino. Y esto por dos motivos que creo son bastante mitificados: la poesía, la lírica es expresión del "yo", expresión de nuestras interioridades y anterioridades, forma que se articula, al decir de la lingüística jacobsoniana, a partir de una "función" emotiva, que privilegia al sujeto con todas sus inmanencias y "temples anímicos" —teniendo en claro, por supuesto, que lo central del asunto es el lenguaje y su opacidad connotativa; la llamada "función poética—; y que, por otra parte, la "condición" de ser mujer, también parte de una realidad, digamos biológica, que inevitablemente nos separa —no confronta, a mi modo de sentir— del sujeto masculino. La biología es acá fundamental, ya que sabemos que también se constituye en un estado de 'diferencia' o, si se quiere, de identidades innatas, pero que, culturalmente, también es política, ideológica —contextual—, porque, si no en oposición natural, hay un momento donde nuestra biopolítica se confronta con el patriarcado imperante en Chile y Latinoamérica, por lo menos hasta la década de 1980.

Creo que adelantado, a mi modo de ver, el estado de esta cuestión, he insinuado tres presupuestos fundamentales: existe una poesía escrita por la mujer en Chile; esta poesía marca una diferencia por biológica, también, lingüística; y que este discurso —poético— ha llevado una desventaja frente al patriarcado cultural, pero, a la vez, y por su *élan vital*, una similitud, por sus características ambiguas y expresiones de interioridades —supuestamente, más *pathos* que *ratio*, se decía hasta los 80— pero que, a partir de la toma de 'conciencia' de las mujeres en los momentos 'difíciles' de la dictadura, estas subjetividades sufren un giro, y la necesidad de teorizar el sujeto femenino se hace imperioso (por ejemplo: *Campos minados* de Eugenia Brito, "Discurso hegemónico, discursos subalternos. Una interlocución necesaria", de Soledad Fariña[1] y otras reflexiones al respecto). Y desde allí que la eclosión de la poesía escrita por mujeres comienza también a segregar o producir un corpus reflexivo que da cuenta de una

* Poeta y narradora.

[1] *El poder del lenguaje y los lenguajes del poder*, DIBAM, 2008.

'diferencia' entre la escritura femenina —no digo feminista, aunque también— y la escrita por nuestros congéneres varones: y, de facto, semejanzas e inevitables filiaciones con la tradición poética chilena. Es decir, existe un desmarque, pero también una filiación.

Para ver cuáles son los aspectos de esa filiación y, sobre todo, en qué momento la poesía chilena logra hacerse de un decir poético, propio, identitario, que la identifique como tal, hay que acudir a ese corpus que fue escrito por poetas masculinos, es decir, a quienes fueron los fundadores de la poesía chilena contemporánea —los que tenían *per se*, el uso de la palabra y su razón de ser—. Me remito acá al libro de Alfonso Calderón: *Antología de la poesía chilena contemporánea*, editado por la ya legendaria colección Cormorán, de la Editorial Universitaria, el año 1971. En ella, Calderón propone que, según su criterio —que se basa en la distanciación del modernismo mimético de un Pedro Antonio González o un Francisco Contreras, muy ligados aún a la impronta que dejase el paso de Darío por Chile, y su Modernismo—, quienes realmente forjan un 'decir' chileno, por su nacionalismo ligado a la impronta de una voz propia, serían los poetas posmodernistas o mundonovistas, en particular, Diego Dublé Urrutia y Carlos Pezoa Véliz, con poemas narrativos e inesperados; en el caso del primero, "La procesión de San Pedro y la bendición del mar", como los populares y predecesores, "Pancho y Tomás", "El pintor pereza", "Nada", "Tarde en el hospital" o "Entierro en el campo", del segundo. Estamos hablando de los años de la primera década del siglo XX, cuando fue publicado *Del mar a la montaña*, en 1903 y, un poco más tarde, textos editados por primera vez en 1912, en *Alma chilena*, póstumamente gracias a Ernesto Montenegro, pero escritos en los primeros años del siglo pasado: Pezoa Véliz murió inédito en libro, en 1908.

En este aspecto parece concordar Naín Nómez en el Tomo I de su *Antología crítica de la poesía chilena*, cuando cita la percepción que tiene Nicomedes Guzmán de Pezoa Véliz: "Para Nicomedes Guzmán, este poeta (Pezoa Véliz) representa el sentimiento colectivo del pueblo y no nada en las aguas del modernismo. Señala que no fue un arribista, sino lo que somos nosotros mismos". Ernesto Montenegro afirma esta chilenidad identitaria y popular de Pezoa Véliz: "era uno de los poetas más originales de Chile, porque expresó nuestra chilenidad literaria y temperamental". Y agrega: "anuncia a Neruda y Mistral". Las preferencias de Pezoa Véliz se inclinan hacia Dublé Urrutia y critica a Víctor Domingo Silva por palabrero… Me detengo acá: *anuncia a Neruda y Mistral*.

Tanto Dublé Urrutia como Pezoa Véliz pertenecieron a una clase media asentada y a otra en ascenso, pero, en su poesía, adhirieron a esa "alma chilena", más bien popular e identificada con una, llamémosle, idiosincrasia nacional. Por lo tanto, ellos serían los poetas fundacionales de un decir poético chileno, propiamente tal. Y Mistral, en sus comienzos, Lucila Godoy Alcayaga, que si bien en sus primeros escritos, en el diario *El Coquimbo*, adhirió al más sufriente y afrancesado modernismo, muy a lo Darío o a sus primeros íconos literarios modernistas, Santos Chocano y otros similares, no deja de ser una de las primeras mujeres que publicó en periódicos y se atrevió a emular el afrancesamiento do-

loroso del modernismo sufriente dariano, que, por otra parte, tiene su impronta distanciadora de la poesía "romántica" y "didáctica" del siglo XIX; pensamos, por ejemplo, en un Andrés Bello.

Pero el acontecimiento fundamental —y fundacional en la escritura producida por la mujer— fue, como asevera Naín Nómez en su antología antes citada, la aparición de Gabriela Mistal, una de las "primeras poetas mujeres, con un lenguaje personal, que empiezan a ver publicadas sus obras en la segunda mitad del siglo XX, siendo la primera de ellas, Lucila Godoy Alcayaga (Gabriela Mistal) con los 'Sonetos de la muerte', conjunto de poemas ganadores de los Juegos Florales de Santiago en 1914." El jurado, lo sabemos, fue, por supuesto masculino: Armando Donoso, Manuel Magallanes Moure y Miguel Luis Rocuant.

Si bien previo a este concurso, el "campo cultural" emergente en Chile surgió de la elite, nuestra primera voz lírica identitaria con el decir poético chileno aparece no sólo de una clase más bien popular, aunque "letrada", ni siquiera central —capitalina—, sino de una excentricidad territorial e inesperada: la IV Región del país, una de las más paupérrimas económica como culturalmente, y además de un pueblo perdido entre montañas distantes y desconocidas, el Valle de Elqui, Vicuña, Montegrande, que si no hubiese sido por la poesía de Mistral, su geografía —la de mi propia infancia— aún sería un espacio sin territorio, sin identidad. Gabriela Mistral publicó sus "Sonetos de la muerte" —gracias al concurso de marras, los Juegos Florales de 1914, y anónimamente— y su primer libro, *Desolación*, en 1922, por gestiones no chilenas —antes de *Crepusculario* (1923) de Neruda—, por lo que podemos afirmar que la lírica femenina en Chile, con un *ethos* "mujeril" —para enunciar el término acuñado por la propia Mistral— y poético, muy inesperado y de gran factura lírica como nacional, no fue en zaga con la poesía tradicional y canónica, sino, más precisamente, aunque exógena e inusual, más bien sincrónica a los textos fundacionales de nuestra historia de la poesía chilena; pero sí, denostada, ninguneada y diferida por mucho tiempo, tanto crítico como receptivo (ya se ha repetido hasta el cansancio: ¡primero el Nobel, después el Nacional!).

1914 y 1922, marcan, entonces, diríamos, el comienzo fundacional e identitario de la poesía chilena escrita por una mujer —desde y trascendiendo su condición genérica— y se entrevera con los poemarios también fundacionales de nuestra poesía, que deviniendo del modernismo encuentran su mayoría de edad en las vanguardias: De Rokha, Neruda, Huidobro… y una identidad precursora, en el mundonovismo, ya citado, de Dublé Urrutia y Carlos Pezoa Véliz: Mistral transitó por todo ese itinerario formativo, pero ¿se puede hablar de una Mistral de rasgos propios de la vanguardia, término por lo demás bélico y masculino —son los hombres los que hacen y gozan la guerra— con sus respectivos 'Manifiestos' y 'Poéticas' como "Non Serviam", "Genio y Figura" o el "Arte poética" de *Residencia en la tierra*? ¿No es, acaso, más sutil, espiritual, lírico, abarcador, o, como diríamos ahora, gestáltico, su "Flor del aire" y "La copa"; como declaraciones poéticas en verso y, en prosa más clara, precisa y rotunda, su "Cómo escribo?" No quiero insinuar que la metatextualidad de Mistral sea 'superior' a

las de sus poetas congéneres masculinos, sino sólo en 'diferencia', en igualdad de decires y condiciones, y, por lo tanto, sin arrogarse vanguardista, aunque sí proponiendo constructos performativos y poéticos. Y que, por lo tanto, la voz de la mujer, en poesía, en la poesía chilena, se parangona y dialoga, de par a par, con la voz masculina y, hasta —y desde— los comienzos del siglo pasado, sincrónica y horizontalmente.

Cabe recordar, como lo plantea Bernardo Subercaseaux, que la mujer comienza una suerte de emancipación cultural en lo que él denomina "feminismo aristocrático y espiritualismo", que se expresa en la década del Centenario a través de la estética del "espiritualismo de vanguardia" (que tuvo sus adalides masculinos en Vicente Huidobro y Pedro Prado); una suerte de 'feminismo' que Subercaseaux lo diferencia de "otras dos vertientes" donde la emancipación de la mujer se hizo presente y presencia: "el feminismo laico-mesocrático y el feminismo en sectores ácratas y obrero popular". Esta nueva corriente estética, en cambio, aun formando parte de la aristocracia local visibilizó unas "mujeres iconoclastas, rebeldes y anticonvencionales, en contrapunto con el sector social al que pertenecían."

Había en estas mujeres una suerte de *plus* social y cultural; recursos económicos, el ocio y tiempo para darse a las "actividades del espíritu" —sean cuales fueran estas—. Entonces muchas de ellas pudieron llevar a cabo una actividad fuerte, sí, no se puede negar, que conducía a la afirmación y pensamiento reflexivo sobre lo femenino, tanto en el plano social como en el público; claro, cierto es que participaron y colaboraron en tanto "dirigentes(as)" en agrupaciones "destinadas" a fomentar la autonomía de la mujer, como el Club de Lectura (1915) o el famoso Club de Señoras (1916-1923), pero siempre, creo, desde la supremacía oligárquica, aún cuando su interés, ya sea por el cine o el teatro, se veía amenazado por la "moral y las buenas costumbres". Y todas ellas, desafiando los moldes tradicionales del ser femenino de la época fueron consideradas excéntricas e inmorales, con la sanción burguesa de la época. Seguidoras de Arturo Alessandri Palma —el "León"—, "simpatizantes" del movimiento estudiantil de la época, creo que, más que realmente transgresoras de facto —más allá de su simpatía por el movimiento—, tomaron la suficiente distancia —la de la clase y sus intereses— como el mismo Bernardo Subercaseaux comprueba:

> "distancia que queda bien reflejada en una editorial de *La revista azul* (1916): 'podríamos charlar sobre política pero preferimos —dice el editorial— no tocarla, pues pensamos como Mme. Augol que la *politique est très peu poetique*'".

Deduzco, entonces, que salvo excepciones —Huidobro en poesía, Emar, en narrativa—, el pensamiento y el deseo progresista no provino de la elite, sino de la clase media —De Rokha, Neruda— y, en el caso de la mujer, en tanto emancipación poética y pensante, más bien de un estrato popular, rural, muy, pero muy excéntrico, en tanto provinciano-rural "ilustrado", pero autodidacto: Lucila Godoy (Gabriela Mistal). La poesía femenina, por lo tanto, tiene su

raigambre y comienzos identitarios chilenos, no en la elite, sino en el substrato medio-popular y más bien provinciano y rural que aristocrático y urbano; nada pues de "Ciudad letrada" (Rama) para la mujer, en tanto constructora de un discurso y un decurso cultural identitario chileno.

Vale, sí, la pena, consignar a las "feministas-vanguardistas-aristocráticas", por su arrojo y condición de precursoras, según Subercaseaux:

> "Entre las figuras destacadas del feminismo aristocrático se encuentran María Luisa Fernández —la madre de Vicente Huidobro—, Inés Echeverría de Larraín, Marian Cox Stuven, Luisa Lynch, Sara Hubner, Delia Matte de Izquierdo, Sofía Eastman de Hunneus, Teresa Prats Bello de Sarreatea, Rebeca Matte (la escultora), Elvira Santa Cruz Ossa (Roxanne) y las hermanas Carmen y Ximena Morla Lynch (recreadas como las hermanas Mora en *La casa de los espíritus* de Isabel Allende)".

Cabe explicitar, sí, que las 'feministas' y 'vanguardistas' señoras de estas centenarias épocas no son, en su mayoría, poetas, y menos "vanguardistas" en su acepción transgresora.

Desde otra mirada, la de Naín Nómez, en el Tomo I de su Antología ya mencionada, esta vez sí en el campo poético, me interesa considerar y citar, desde otra (su) perspectiva: en "Un epílogo para comenzar" destaca dos fenómenos que se producen en la época. Estamos hablando de fines del siglo XIX; uno son los cánones que trajeron de Europa los escritores que importaron a nuestro país una suerte de trasmutación en sus formas de "decir y pensar"; pero mal que mal, lo que me interesa es lo que él llama "el segundo fenómeno"; que tiene que ver con el "vacío que existió en relación a la publicación de obras literarias de mujeres hasta principios del siglo XX".

Nómez recuerda que, recién en 1925, se concedieron derechos familiares y patrimoniales; y que, sólo en 1934, el derecho a sufragio en las elecciones municipales, y en 1949, el derecho a votar sin discriminación, lo que es históricamente cierto. Por lo tanto, las poetas que tuvieron cierta significación, siguiendo a lo planteado por Nómez, fueron:

> "Además de Mistral nacida en 1889 […], entre 1915 y 1925, [...] Luisa Anabalón de Sanderson (1895), (Winétt de Rokha), Miariam Elim (1895), Olga Acevedo (1895), María Antonieta Le Quesne (1894), María Monvel (1897), María Tagle (1899), y otras más poetas mujeres, que largo sería enumerar".

El hecho, según Nómez, es que se produce la primera eclosión de voces femeninas, que no aparecen como casualmente, al consorcio de los cambios ya señalados, y que permiten el acceso —parcial— a las mujeres de ciertos sectores sociales medios a la cultura, y a los libros, las lecturas —sean las que sean— y a la educación 'letrada'.

Claro que Nómez pone un dedo en una llaga no menor: lo cito, *in extenso*:

> "Las escritoras mencionadas pasaron casi totalmente desapercibidas en el ámbito literario del momento (Miriam Elim, María Antonieta le Quesne), tuvieron que vivir a la sombra de un marido protector y ampliamente conocido como escritor (Winnétt de Rokha, Luisa Anabalón de Sanders) o asumir el destino de la bella *femme fatale* como Teresa Wilms Montt […] La misma Gabriela Mistral, siendo el caso paradigmático del éxito y la canonización no escapó a este destino. El crítico Omer Emeth (Emilio Vaisse) decía en 1923: ¿Cómo ha logrado Gabriela Mistral en lapso tan corto y sin publicar libro alguno, subir hasta la más alta cumbre de la fama y hasta de la gloria? […] Creí, lo confieso, que Gabriela Mistral podía ser una flor artificial" (*El Mercurio*, 11 de junio de 1923).

Después, viene la década de 1950 y la década de 1960, cuando en la poesía chilena femenina —¿un subgénero?— se produce un quiebre, un giro *lírico*, con los protagonistas masculinos antagónicos consabidos: Parra vs. Neruda, Lihn, vs. Teillier, Uribe Arce vs. todo el mundo, y Alberto Rubio, contra nadie, ya que fue sólo con un libro —*La greda vasija*— con el que se profiere como el más exógeno de los poetas chilenos de los 50, incluso más que Lihn, dado que sus substratos líricos son, dentro de nuestra tradición, no sólo poética, sino también narrativa y crítica, más extraños, y muy laterales, que cualesquiera de su generación: mezcla rara —diría Roberto Goyeneche— de César Vallejo y T. S. Eliot.

Pero nuestra pertinencia —tal ha sido prometida— es la poesía femenina chilena; así que debemos hacernos cargo del "caso", ya en la década de 1950, del problema del género.

Un libro importante sobre nuestra lírica femenina es *Presencia femenina en literatura nacional: una trayectoria apasionante 1750-1991* de Lina Vera Lamperein, publicado por Cuarto propio, en 1994. Parte destacando que la literatura conventual del siglo XVII en Chile, es decir, cuando aún las "escribientes" no constituían una lírica nacional e identitaria en el Reyno, que ni siquiera era Reyno. En él, el lector puede hallar nombres y filiaciones; como también en el lúcido e ilustrado texto de Juan Villegas, *El discurso lírico de la mujer en Chile en el período 1973-1990*[2]. Además es necesario, no dejar de dar algunos —importantes— nombres que contribuyeron al decir femenino de la década del 1950, en poesía: Irma Isabel Astorga (1920), Estela Corvalán (1913), Carmen Castillo (1916), Stella Díaz Varín (1926), Nina Donoso Correa (1920), Cecilia Casanova (1926), Rosa Cruchaga de Walker (1931), Delia Domínguez (1931) y Eliana Navarro (1931), entre otras. Ellas desplegaron un discurso propio de la mujer: desde el protofeminismo —permítaseme el término— transgresor y descentralizado del decir 'masculino' (Varín); o el atrevimiento de escribir desde una suerte de antipoesía parriana a una crítica discursiva —si bien incipiente, pero a conciencia— (Casanova); una poesía religiosa y una 'rural-pop' (Domínguez); a una suerte de existencialismo cultural y también con un dejo espiritual —a lo

[2] Juan Villegas, *El discurso lírico de la mujer en Chile en el período 1973-1990*, Mosquito Editores, Santiago, 1993.

Arteche— de Navarro. Cada una con su propio proyecto y prefiguración de una voz femenina, muy, pero muy *avant la lettre*. Ellas, de alguna forma u otra, nos pavimentaron el decir.

Claro, es cierto, no tuvimos una Sor Juana Inés de la Cruz, ni un Octavio Paz que la *canonizara*; pero, hay que considerar otra monja, Sor Tadea de San Joaquín —pensamos en el verso, la posible poesía—, dado que Úrsula Suárez es ya un referente del decir femenino conventual (las monjas clarisas), pero la identidad chilena no parte por esas represiones siniestras, sino por el identitario chileno —sea aristocrático, burgués, o además y sobre todo, popular—, de ahí nuestro decir femenino y de mujer, o, como diría Gabriela Mistral: "Un paso atrás, adelante".

Si bien en la poesía consignada en la *Antología…* de Alfonso Calderón casi no se consideran mujeres —sólo Mistral—, en la *Antología crítica…* (en el tomo I) de Nómez hay varios y significativos nombres de mujeres "versificadoras", y, también, claro, poetisas de fuste, como Teresa Wilms Montt (más bien una *femme fatale*, una Greta Garbo de las letras *chilensis*), Miriam Elim, Olga Acevedo (una real vanguardista), María Antonieta le Quesne y Winétt de Rokha, entre otras.

Entonces, la pregunta es, cuándo y cómo emerge una literatura escrita por y para la "causa" femenina —o feminista— o, simplemente estética, una poesía femenina contemporánea chilena, identitaria, sin evadir la ideología, y, sobre todo, tal vez sea el *quid* del asunto, primordialmente estética, en el sentido de la construcción de la *belleza*.

En relación a mi "Exordio" de la cuestión, recurro a Juan Villegas, hasta el momento el planteamiento más crucial de la teoría o tratamiento —consideración— de nuestra poesía:

> "El discurso sobre ¿la poesía femenina? ha tendido a deshistorizar o desideologizar el discurso. Fenómeno en el cual coincide la perspectiva de los discursos críticos con respecto a otros discursos marginales. Mientras los poetas tienden a ser estudiados dentro de parámetros históricos, generacionales, las mujeres poetas suelen ser agrupadas en secciones especiales, donde tanto en la información proporcionada como en los criterios de evaluación se aureolan de subjetividad evidente. La poesía de las mujeres tiende a explicarse sólo por la emotividad de la autora"[3].

Este estado de cosas, desde la década de 1980 en adelante, creo, ya no puede ser sostenido, gracias no sólo a nuestra producción lírica, sino también a la reflexión al respecto, y, por algunas excepciones, no sólo de la reflexión femenina y/o feminista, sino también a teóricos y lectores de nuestra poesía como el ya citado Juan Villegas, de alguna manera, un adelantado en el caso.

Y, terminando este limitado recuento, no sólo como homenaje o lista, sino como reconocimiento y empatía, quiero citar a las poetas mujeres que, con sus

[3] Ibíd.

decires, hicieron —hicimos, dado que me incluyo— de esas décadas turbias de los años 1973 a 1989 un espacio utópico, tal vez imposible, pero, para mejor sobrevivir: Elvira Hernández (*La bandera de Chile*, donde trueca el discurso patriótico histórico-tradicional en una bandera degradada, violada, invertida y femenizadamente agredida, tanto en lo sexual como en lo lingüístico); Soledad Fariña (intentando un decir de mujer, fundamentalmente escritural e identitario tanto chileno como hispanoamericano: *El primer libro*, en adelante), Heddy Navarro Harris (con su decir femenino desde el lar hasta la práctica del género *Palabra de mujer*), Carmen Berenguer (en su metonímico y estremecedor *Bobby Sands desfallece contra el muro*), y tantas más: Rossana Byrne, Alejandra Basualto, Verónica Zondek, Paz Molina, Natasha Valdés, Rosabetty Muñoz, Bárbara Délano, Eugenia Brito, María Luz Moraga, María Inés Zaldívar, Carmen Gloria Berríos, Marina Arrate, Maha Vial, Margarita Kurtz, Marta Contreras, Carla Grandi, Lila Calderón (poeta en la que hay que destacar su impronta, digamos, post-moderna, la primera que incorpora en su textualidad el cine, la figuración icónica, el cruce entre imagen y palabra, y la intertextualidad como impronta fílmica, con referentes del séptimo arte; *Blade Runner*, por ejemplo, de Ridley Scott, y la ciencia ficción, como correlato) y Alicia Salinas (con su poesía epigramática y política de buena ley); y las que escribieron en el exilio; Cecilia y Leonora Vicuña (la primera, una de las más notables poetas performativas), Marjorie Agosín, Alicia Galaz, Carmen Orrego y Miriam Díaz-Diocaretz. Y a las que hay que sumar aquellas poetas que hicieron de gozne, de excéntrico y doloroso pivote, entre la dictadura y la democracia presunta; Malú Urriola y Nadia Prado, Cecilia Huinao e Isabel Larraín (de la primera habría que destacar uno de los mejores libros no sólo de poesía escrita por mujeres sino simplemente, como ya va siendo, poesía *per se*, aunque con una fuerte intertextualidad o guiño mistraliano *Bracea*); y de Huinao, la voz femenina que se suma o continúa un decir etnocultural, que inauguraran Elicura Chihuailaf y Juan Luis Huenún. O las mujeres que escribieron desde la cárcel política —tal Floridor Pérez o Aristóteles España—, Florinda Ojeda, en Concepción, con su estremecedor *Mi rebeldía es vivir*.

Ellas fueron (fuimos), en los difíciles años 80 y a comienzos de los 90, quienes abrieron, con sus recursos y prácticas, con sus discursos y riesgos, a las nuevas voces de la poesía escrita por las mujeres de las nuevas generaciones; a vuelo de águila, como dicen los bolivianos; Paula Ilabaca, Damsi Figueroa, Carolina Celis, Lili Díaz, Jazmín Fauhaz, Gladis González, Úrsula Starke, Alejandra del Río, Rosana Miranda Rupailaf, Antonia Torres, Eli Neira, y muchas otras ¡Tantas! poetas que sería difícil y prematuro enumerar. Pero que están aquí, con sus voces renovadoras, transgresoras y necesarias: (in)definidas, (a)sexuadas, urbanas, eróticas, drogadas, lúcidas —hasta donde la poesía puede—, textualizadas, vampirizadas, performativas, iconoclastas, carnavalescas, sentadas en la solera, riendo, llorando, sufriendo, bailando, prosiguiendo la vida y la palabra, que son una y la misma; desde Pudahuel a La Pintana, desde Talca a Copiapó, desde Co-

quimbo a Temuco… y… Chaitén y Alto Hospicio. Como escribí en un poema de *Género Femenino*: "¡Arriba las mujeres del Mundo!". Y, sobre todo, si son poetas.

Queríamos y fundamos apelando a nuestra condición de mujer y desde la ironía una voz poética desde el "género"; construyendo, como afirma Villegas, "[nuestro] propio espacio y [nuestro] propio mundo de referencias".

Unos versos para concluir, una "crónica", "desde la piel", de la mujer, en esos tan lejanos, pero tan presentes, aún, y para que no se olvide, años 80: una autodefinición:

Mujer soy
Contradictoria
Instancia que aletea
Saca cuentas
Decide el almuerzo
Balancea las proteínas
Recuerda sus tareas a los hijos
Abre las puertas de la cocina
Pela papas
Walt Whitman
Resbala por mi pecho.
(Heddy Navarro Harris).

DESDE EL OTRO BICENTENARIO: AL RESCATE DE LA IMAGINACIÓN POÉTICA

Naín Nómez[*]

La poesía chilena moderna: los inicios

Al volver a situar el concepto de "cultura" como un fenómeno plural que recompone e integra diversas visiones de mundo, para reproducirse en la vida social y en las instituciones de una formación (ya sea continental, nacional o regional), resulta cierto, como se ha dicho reiteradamente, que las relaciones entre cultura y sociedad se dinamizan, y es lo que ocurrió desde mediados del siglo XIX en América Latina y también en Chile. Los cambios de signo de la(s) cultura(s) de las elites desarrollaron una yuxtaposición de tendencias y cuestionamientos, en que la preocupación por las identidades nacionales y continentales ocuparon un lugar primordial, lo que se hizo también fundamental en las literaturas. El problema de la identidad, puesto en circulación en la escritura desde las Independencias, y enfatizado con la incorporación del Romanticismo europeo llegado tardíamente desde Europa, se fue expresando en la norma entregada por la institucionalización del Código Napoleónico, la búsqueda del nombre más pertinente a la diversidad racial y cultural del continente, sin dejar de lado los intereses hegemónicos (Hispanoamérica, Latinoamérica, Indoamérica, Panamérica, Iberoamérica), y el rechazo a la dominación política española, de cuya herida los americanos sólo se iban a curar a fines del siglo XIX.

La especificidad de la poesía chilena se desarrolla con saltos, continuidades y retrocesos desde los albores del siglo XIX, teniendo como centro la construcción de la nacionalidad. La idea de una conciencia nacional se ligó a una literatura autónoma, pero con fines didácticos. No es que antes no hubieran poetas, pero el planteamiento de una continuidad en la literatura chilena se relacionó con los primeros poetas que publicaron después de la llamada Independencia. Hay en estos una voluntad de servicio a la causa independentista que los hace volverse sobre lo propio y desarrollar los gérmenes de una búsqueda. Poetas de combate como Camilo Henríquez (1769-1845) o académicos que escriben versos patrióticos como Bernardo Vera y Pintado (1780-1827), autor de nuestro primer himno nacional, los escritores del momento se enraízan en los preceptos del neoclasicismo con un didactismo que se apega a la tradición de formas y significados. Es lo que ocurre con Ventura Blanco Encalada y Mercedes Marín de Solar, aunque en esta última ya se aprecien los primeros síntomas de un romanticismo intensamente vivido, especialmente en su obra más conocida, *Canto fúnebre a la muerte de don Diego Portales*.

La crítica del siglo XIX no fue muy benigna con la poesía chilena anterior a la llegada de Rubén Darío a Chile. Ya Marcelino Menéndez y Pelayo señalaba en el prólogo que hizo para una antología de poesía hispanoamericana que el

* Universidad de Santiago de Chile.

carácter del pueblo chileno, como el de sus progenitores vascongados, es positivo, práctico y sesudo, poco inclinado a idealidades. Este comentario fue corroborado por Raúl Silva Castro, quien en su antología de poetas del siglo XIX, decía: "De esta peculiaridad nace una poesía gris, desabrida, poco melódica, sin extremos de fantasía, sin especial atención a los matices de la palabra". Y luego agregaba:

> "Estos caracteres han perpetuado hasta el día, ya que, como es notorio, Chile no cuenta en su haber ni con un innovador del vuelo de Rubén Darío ni con epígonos casi tan grandes como aquel maestro, en los cuales han sido relativamente fecundos los demás pueblos americanos, a saber: Leopoldo Lugones, Guillermo Valencia, Amado Nervo, José Santos Chocano y algunas docenas más que sería inoportuno citar"[1].

Esta antología fue publicada en 1937, cuando ya existían poetas que mezclaban el modernismo con el mundonovismo como Diego Dublé Urrutia, Carlos Pezoa Véliz o Pedro Prado; pero también habían sido editados Gabriela Mistral, Vicente Huidobro, Pablo de Rokha y Pablo Neruda, entre otros. Lo mismo indica Alfred Coester en una historia de la literatura hispanoamericana de 1929:

> "Un examen de las poesías escritas en Chile permite observar que desde los tiempos de Bello y la introducción del romanticismo, el genio lírico chileno ha seguido de cerca el desenvolvimiento de la literatura europea, sin haber producido poetas de primera línea entre sus numerosos versificadores. Por otra parte, el temperamento chileno ha sido más espontáneo en la producción de obras literarias en prosa, sobre todo del género histórico y del novelesco"[2].

Estos enunciados negativos son repetidos por críticos como Heliodoro Astorquiza, Eduardo Solar Correa y Hernán Díaz Arrieta (Alone). Por su parte, Fernando Alegría también analizó negativamente la mayor parte de la poesía chilena que se escribió en el siglo XIX, agregando que:

> "Injusto sería… censurar a los versificadores chilenos de 1810 sin tomar en consideración que sus defectos eran compartidos también por los representantes de la poesía española y francesa de la época. Prosaísmo era éste de poetas, ideólogos, filantropistas que se esforzaban por acelerar el progreso de la sociedad educando al pueblo a través de largos poemas en que se cantaba a la libertad, a la democracia, el desarrollo de la ciencia, en lenguaje académico y en metros clásicos"[3].

[1] Raúl Silva Castro, *Antología de poetas chilenos del siglo XIX*, Santiago de Chile, Biblioteca de Escritores de Chile, 1937.

[2] Alfred Coester, *An Anthology of the Modernista Movement in Spanish America*, Boston-New York, 1929.

[3] Fernando Alegría, *La poesía chilena. Orígenes y desarrollo. Del siglo XVI al XIX*, México,

En *La agricultura de la zona tórrida* de Andrés Bello, uno de los poemas fundacionales de la República, al alabar los frutos americanos y la producción agrícola, el poeta hacía un fervoroso llamado a cultivar la tierra y a nutrir la familia y los Estados ("Tú das la caña hermosa,/ de do la miel se acendra,/ por quien desdeña el mundo los panales"). En forma ejemplar, apostrofaba a "las jóvenes naciones" a honrar el campo y la vida simple del labrador, porque llevaría a vivir en la libertad, tener como templo la ley y frenar la ambición ("¡Oh jóvenes naciones, que ceñida/ alzáis sobre el atónito occidente/ de tempranos laureles la cabeza!"). Terminaba su exordio personificando una posteridad que aclamaría a los patriotas criollos, vencedores del león de España en Maipú, Junín y Apurima ("de los que en Bocayá, los que en la arena/ de Maipú, y en Junín, y en la campaña/ gloriosa de Apurima,/ postrar supieron al león de España")[4]. En este sentido, la alegoría de lo nacional o lo continental, se concentraba en las narrativas maestras de la heroicidad épica o el trabajo edificante, para conformar el canon literario del período. En Bello se unían el reconocimiento de una naturaleza americana con su integración a un heroísmo patriótico encarnado en la Independencia y sus libertadores. Sin embargo, aunque su *Alocución a la Poesía* y su *Silva a la agricultura de la zona tórrida* representan innovaciones de ciertos contenidos (como el paisaje nacional, los héroes americanos y los esbozos de las grandes ciudades), no muestran grandes cambios en su filiación con las literaturas europeas.

Durante casi todo el siglo XIX coexistieron formas literarias residuales de una tradición extranjerizante (especialmente francesa) con formas literarias emergentes que intentaban tímidamente independizarse del eurocentrismo artístico, especialmente durante el período romántico. La búsqueda de lo propio y la alegoría de lo nacional se concentran en los temas de la patria, la nación, el terruño, la historia, la espiritualidad intimista, representados de una manera prístina en nuestros mejores poetas del período: Eusebio Lillo, Salvador Sanfuentes, Guillermo Blest Gana, Guillermo Matta o José Antonio Soffia, para los cuales, como bien indicaba Fernando Alegría:

> "no tiene importancia el nombre de la playa donde les asalta el recuerdo de un amor pasado, no tiene nacionalidad el crepúsculo ni la ola, ni la brisa, ni la soledad, ni el árbol ni el pájaro. La naturaleza tiene la realidad que le da el poeta por medio de su propio sentimiento y fantasía"[5].

Durante todo el siglo XIX, los pensadores e intelectuales latinoamericanos se habían preocupado de enfrentar el problema de la independencia económica, política y cultural de América Latina del mundo europeo, encontrando soluciones parciales, que pocas veces cristalizaron en respuestas concretas

Fondo de Cultura Económica, 1954.

[4] Naín Nómez, *Antología crítica de la poesía chilena*, Tomo I, Santiago, LOM Ediciones, 1996, pp. 53-56.

[5] Fernando Alegría, *op. cit.*, pp. 224-225.

a sus necesidades. Es así como hacia la segunda mitad del siglo, la sensación de fracaso se profundiza en el panorama desolador de las guerras civiles, los gobiernos dictatoriales y las aisladas experiencias que, basadas en el espíritu de la Ilustración, buscaron transformar la realidad con las reformas de un despotismo también ilustrado. Para muchos intelectuales, el fracaso de los ideales de la Independencia estaba en la dominación política y cultural de España, cuya influencia se intentaba contrapesar creando constituciones utópicas, que no correspondían a la realidad americana, y volvían las miradas esperanzadas hacia los modelos de Francia e Inglaterra (ejemplos son los casos de José Victorino Lastarria, Juan Bautista Alberdi o Domingo Faustino Sarmiento). La permeabilidad de América Latina al romanticismo europeo, que había llegado tardíamente al continente, enfatizó la importancia del individuo en las artes y puso como tema de discusión la valoración del pasado junto al problema de la identidad. En el caso chileno, un escritor como Daniel Barros Grez, pensando ya desde el Positivismo, instalaba la idea de Hispanoamérica en la historia, la lengua y el ideal solidario común de los pueblos[6].

Con los románticos, se intentaba ya buscar una autonomía en la literatura a través de la liberación de la imaginación. El proceso de cambio fue lento, y a los atisbos aún provincianos de algunos de los poetas mencionados más arriba, se unieron los que formaron junto a José Victorino Lastarria, la Sociedad Literaria en 1842 y la publicación de revistas literarias como el *Semanario de Santiago* o *La Revista de Santiago*. Siguiendo las huellas del canon romántico europeo, se planteaba la necesidad de aceptar la literatura francesa como modelo, desvinculándose de la literatura española (por añeja y conservadora), impulsar el culto a la naturaleza, describir el paisaje americano como expresión de la nacionalidad y el regionalismo y enfatizar el sentimiento de protesta y rebelión contra la realidad social inmediata, lo que los ligaba al liberalismo. Con ellos se inició un proceso de búsquedas oscilantes y contradictorias, que no logró autonomizarse de los cánones europeos y que formaría parte de las representaciones del imaginario político, social y cultural de la elite ligada a la producción de la tierra y, por lo tanto, limitada en su conocimiento del mundo, pero que idealmente creía en el progreso y en la obra literaria como instrumento de la política.

La crisis que se vivía hacia 1880, ligaba el tema de la identidad a la idea del progreso y la razón, y, en ese sentido, a la modernidad preconizada por los valores de la burguesía en ascenso. Esta entrada del continente a la sociedad burguesa occidental se media por la legislación napoleónica, que si bien constituía un código de leyes ideales, permitió cambiar la situación del artista, secularizar la vida y expandir el comercio con el consiguiente crecimiento de las ciudades[7]. A consecuencia de esto se desplazan las oligarquías tanto en el espacio como

[6] Tema que analizan entre otros Miguel Rojas Mix y Rafael Gutiérrez Girardot en Luis Iñigo Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo II, Madrid, Cátedra, 1987.

[7] En esta sección se siguen los lineamientos de Rafael Gutiérrez Girardot en sus textos de 1983 y 1987.

en las jerarquías, se congela la vida en la provincia y se afianza el poder de una burguesía, híbrida en su composición, pero siempre en ascenso. Como lo han señalado varios autores[8], la crisis retardada del mundo colonial en América cambia la situación del artista, retrotrayéndolo a una conciencia cada vez más marginal, que al mismo tiempo le entrega una comprensión de sí mismo y una autovaloración que lo glorifica, mientras la sociedad lo convierte en improductivo. Desalojado centralmente de la política, asume con plena conciencia los trabajos de maestro o periodista, dilucida al mismo tiempo que desprecia a la sociedad que lo margina y afirma la condición trascendente y mundana del oficio, volcándose hacia la posteridad y transformándose en sacerdote de su propio mundo literario.

La consolidación de la poesía chilena moderna

¿Y qué pasa con la poesía chilena del momento?

La irrupción de la "novedad" y la "originalidad" modernista en la prosa y la poesía de los países hispanoamericanos no se extiende a Chile. Desde la concepción de Lastarria (la necesidad de una literatura nacional y americana), la literatura se impregnó cada vez más de la influencia del naturalismo, hasta ser capaz de diagnosticar una situación dada y borrar las fronteras con la realidad natural. La literatura se vincula a las ciencias y se rechaza la teoría del "arte por el arte", aspecto que tendrá una gran importancia en la articulación de los escritores chilenos con el movimiento modernista. El propio Lastarria se acerca a un esteticismo moral en sus últimos escritos, desde los cuales critica a la sociedad burguesa y hace formulaciones de carácter formalista. Posteriormente, acontecimientos como la guerra de 1879 y la guerra civil de 1891, influyeron notoriamente en los temas y las formas que adquirió la literatura nacional. A esto se agregaron hechos como la ocupación de la Araucanía a partir de 1861, el crecimiento, paulatino primero y desbordante después, de las ciudades principales y la gran expansión comercial hacia los países extranjeros desde 1860 en adelante.

Si tomamos como fecha de los inicios modernos de la literatura latinoamericana el año 1882, cuando aparecen las obras de José Martí (*Ismaelillo* y *Versos libres* en 1882), Manuel Gutiérrez Nájera (*Cuentos frágiles* en 1886), Julián del Casal (*Hojas al viento* en 1890) y José Asunción Silva (*Poesías* en 1886), en Chile los poetas parecían seguir ligados a una lírica preocupada de los problemas cívicos y filosóficos, por un lado, y de la exaltación del terruño y la provincia, por otro. Una tercera línea continuaba vinculada a los grandes temas del romanticismo: la muerte heroica y la divinización del poeta, la llamada del amor sacrílego, la belleza destructora, el dolor agónico del alma, pero sin articularlos a un nuevo lenguaje, cuya simbiosis logrará el modernismo.

[8] Gutiérrez Girardot ya citado, Angel Rama (1970 y 1977), Noé Jitrik (1978), Ivan Schulman (1969).

Son, al parecer muchos los factores que inciden en esta especie de retraso chileno, para acoger la modernidad que se entroniza en la literatura del continente y que, al mismo tiempo, representa su especificidad. A la lejanía de los centros del poder económico y político, se agrega su separación geográfica y la poca importancia que el país tuvo, históricamente, desde el punto de vista estratégico. Esto, a pesar de los deslumbramientos de Rubén Darío frente a la afrancesada elite chilena, falsamente moderna, y que convivía con una burguesía incipiente y otros grupos sociales insurgentes (capas medias, mineros, campesinos).

Los inicios de una propuesta moderna se desarrollan en la poesía chilena a partir de una coexistencia de lo residual y lo emergente, y dentro de la difícil asimilación que los poetas de fines del siglo XIX tendrían en relación al modernismo. Tardíos en relación a sus pares latinoamericanos, los poetas modernistas chilenos, imbuidos de la herencia romántica y el simbolismo francés, se plantean el ejercicio de un vivir superior, de un conocimiento elitista y de una voluntad de acción, que los hace cuestionarse a sí mismos y reformular los valores individuales y colectivos. Son discursos ambivalentes en cuyo imaginario converge el proceso de modernización y la ampliación del mundo burgués, con despliegues y repliegues, con aceptaciones y rechazos, que se marcan en los textos con diversas perspectivas, a veces antagónicas, incluso, dentro de un mismo texto. El vertiginoso cambio económico, social y cultural de las últimas décadas del siglo XIX, unido a los acontecimientos políticos (la Guerra del Pacífico, la Guerra Civil del 1891 y la cuestión social), producen un sincretismo complejo y variado en el campo literario, pero al mismo tiempo paralizante.

La Guerra del Pacífico de 1879 había aumentado los sentimientos cívicos que se reflejan en concursos y certámenes literarios cuyos temas eran la valentía y el heroísmo de los patriotas. Producto también de este acontecimiento fue la expansión del sentimiento nacionalista, avalado por la estrategia de las clases dirigentes, que abogaban por la unidad nacional frente al conflicto. Las diversas posiciones sobre el tema, se reflejarían más tarde en obras tan disímiles como *Raza chilena* (1904) y *Decadencia del espíritu de nacionalidad* (1908) de Nicolás Palacios, *La conquista de Chile en el siglo XX* (1909) de Tancredo Pinochet, *Sinceridad, Chile íntimo* (1910) de Alejandro Venegas, *Nuestra inferioridad económica* (1911) de Francisco Encina y la aparición de los temas nativistas en literatura.

En los poemas modernistas-naturalistas de fines del siglo XX, a diferencia de Bello, la identidad, la nación, el Estado, la sociedad civil, las guerras, los ideales patrióticos, se expresan en forma híbrida y contradictoria, generalmente horadando el discurso público, a partir de una simbolización de la vida cotidiana y la realidad concreta de los sujetos individuales. De esta manera, muchas formas de la vida privada, no reconocidas por lo público (y por lo tanto por las clases dominantes), aparecen en los discursos a partir de un imaginario crítico, como parte de las manifestaciones culturales populares o como rebelión frente al carácter machista, racista y legalista de la fundación de la República. Por ejemplo, un poeta ejemplar en este sentido es Juan Rafael Allende (1848-

1909), poeta popular cuya vena satírica exaltó el patriotismo durante la guerra del 79, pero que por su crítica y marginalidad fue excluido del canon literario. En su poema "Cuando rico y cuando pobre" puede apreciarse esta ruptura con los rituales vigentes de la chilenidad oligárquica: "Cuando yo tenía plata/ me llamaban Don Tomás/ y ahora que no la tengo/ me llaman Tomás no más". Y más adelante: "Pero llegó el día aciago/ en que los 'libertadores',/ gracias a viles traidores, ponen saqueo a Santiago" (aquí alude a los vencedores de la guerra civil de 1891, ya que el poeta era partidario de Balmaceda). Para terminar: "Nadie tiene en este mundo/ existencia duradera:/ la dicha es tan pasajera/ como el dolor más profundo/ He aquí en lo que me fundo,/ y no es esperanza vana;/ la justicia soberana/ al fin se ha de ver,/ y los ladrones de ayer/ pueden ser pobres mañana"[9]. Allende representa uno de los primeros reclamos consistentes del discurso popular contra la modernidad exclusivista, que permea la sociedad chilena de fines del siglo XIX.

Entre 1888 y 1895 se pasa de la batalla cultural entre románticos, naturalistas, decadentes, ruralistas, nacionalistas y populistas, a la inercia que deja la Guerra Civil, la represión cultural y política, y la desaparición del diálogo que había ayudado a crear la llegada de Rubén Darío en 1886, y el Certamen Federico Varela en 1887. Recién en 1895 con el poemario *Ritmos* de Pedro Antonio González, tardío texto en relación a sus pares modernistas latinoamericanos, se inicia una salida de la imitación francesa y española (Hugo, Campoamor, Núñez de Arce, Bécquer, sobre todo Bécquer), cerrando la poesía del siglo XIX y conformando ya los rasgos que marcarán la poesía chilena del siglo XX y la enfrentarán, críticamente, a los procesos de la modernidad incipiente, que el capitalismo periférico de nuestras naciones marginales reafirmará en forma tajante. Rasgos relevantes de este texto se representan en una interioridad que se vuelca a los estados de ánimo y trasciende la realidad degradada, al mismo tiempo que muestra un sujeto testigo que es a la vez el cronista que narra los acontecimientos. Hay algo revolucionario en González, a pesar de sus desigualdades métricas, su proliferación adjetivante y su trascendencia melodramática; con sus alardes verbales a veces huecos, pero también llenos de resonancia apasionada; con su preciosismo exótico y sonoro plagado de eolios, plectros, topacios, nardos salóbregos y plaustrios. En sus mejores poemas donde el Uno-solitario se hace pura intimidad para gozar de una subjetivación del dolor, como en "Mi vela" ("Y vierte mi vela —que apenas ya brilla—/ goteras candentes de lágrimas blancas") o como en el poema "Asteroide 39" ("Siento que mi pupila ya se apaga/ bajo una sombra misteriosa y vaga.../ Quizás cuando la noche ya se vaya/ ni un rastro haya de mí sobre la playa"), así como en sus huidas hacia una trascendencia en el mundo natural que intenta exorcizar el rechazo del mundo histórico ("Del hondo abismo que al poeta espanta/ se alza una voz profunda que le grita:/ —Poeta melancólico levanta/ hacia el azul tu alma infinita")[10];

[9] Naín Nómez, *op. cit.*, Tomo I, pp. 74-76.
[10] Ibíd., p. 107.

González es moderno, porque logra desasirse del oropel pomposo y altisonante de los poetas románticos, para centrarse en un discurso en que prima una estética de la imaginación y en que se mezclan la exaltación patriótica con la crítica social y el intimismo impregnado de melancolía de un modernismo menor. Se trata de la entronización de una pluralidad de estilos, que será la "marca de fábrica" de la poesía moderna chilena, lo cual, de alguna manera, influye en su popularidad masiva. Como señala Mario Rodríguez, Pedro Antonio González fluctúa entre el territorio de la plaza y el de la buhardilla; el del vate heroico, patriótico, multitudinario y moderno con el del abismo romántico que impele a la derrota y al refugio del canto solitario[11]. Y este dualismo casi mecánico, le impide abandonar el territorio de una tradición que lo congela, porque al mismo tiempo que le convierte en nuestro primer poeta moderno, lo deja situado en la verborrea del "bardo de los cantos locos", atado al siglo XIX y lejos de la fuga, que emprenderá algunos años más tarde Carlos Pezoa Véliz, hacia los discursos del siglo que viene. En este sentido, se puede hablar de un primer momento moderno en la poesía chilena que se escribe entre 1888, fecha de la publicación de *Azul,* en que se establece una propuesta estética modernista emergente que va a durar hasta 1895, y que incluye los primeros imitadores del Parnasianismo, entre los que se cuentan jóvenes como Narciso Tondreau, Ricardo Fernández Montalva, Abelardo Varela o Pedro Balmaceda Toro, el hijo del malogrado presidente Balmaceda.

Los poetas de la modernidad incipiente vituperan el contrato fundacional elitista que alaban historiadores y leguleyos. A comienzos del siglo XX, Samuel Lillo se conduele de los mineros y se pregunta: "¿Y hoy los siervos dónde están?/ Unos duermen todavía/ en la muerta galería/ que una noche llenó el mar. ¿Y que fue de los demás?/ Con su miseria y su pena/ como los granos de arena/ los aventó el huracán" [12]. No hay aquí circunloquios ni ritornellos raciales o racistas. Lo mismo ocurre con Antonio Bórquez Solar, poeta de Ancud antioligárquico y defensor de las capas medias emergentes. Mientras por un lado, enaltece a Manuel Rodríguez en "Romance del guerrillero", por el otro escribe un panegírico a "Los huelguistas", cuya degradación y exclusión sublima con características heroicas y míticas: "Y allí van los veinte muertos/ cuyas sangrientas heridas/ para clamar por sus vidas/ llevan sus labios abiertos;/ y aunque estén todos yertos,/ en la pupila que brilla/ hay un fulgor de cuchilla/ y hay amenazas de huelga/ en cada brazo que cuelga/ fuera de la barandilla". Para culminar en su resurrección y santificación: "Flores caigan en la tierra/ de tan humildes sepelios,/ que a los nuevos Evangelios/ estos pobres que hoy encierra,/ cuando concluya la guerra,/ han de salir del osario/ y juntos con otros tantos/ han de ser ellos los santos/ de otro nuevo calendario"[13].

[11] Mario Rodríguez, "Un staccato modernista", Prólogo a *Ritmos* de Pedro Antonio González. Concepción, Cuadernos Atenea, 1997.

[12] "La mina abandonada", en Naín Nómez, *op. cit.*, p. 137.

[13] Ibíd, pp. 158-160.

Es en un segundo momento, entre 1895 y 1916, antes de los vanguardismos, que el sujeto poético de la modernidad se instala en Chile, para forjar una tradición literaria a partir de la producción de más de 70 poetas, que fluctúan entre un difuminado temple de ánimo modernista que tiene su epicentro en Francisco Contreras, Manuel Magallanes Moure, Ernesto Guzmán, Miguel Luis Rocuant o Pedro Prado, amalgamado con un naturalismo que marcó el nacionalismo criollista nacional y la poesía de crítica social y popular, destacando, en esta línea, poetas como Antonio Bórquez Solar o Víctor Domingo Silva, pero especialmente dos verdaderos precursores de la poesía posterior: Diego Dublé Urrutia y Carlos Pezoa Véliz, provenientes de sectores sociales absolutamente diversos. En ellos la poesía amplía sus registros, incorpora el mundo popular y social, mezcla lo culto, lo coloquial y lo marginal, integra nuevas visiones sociales, especialmente a las capas medias y proletarias. El auge capitalista, el crecimiento urbano y la ampliación de la administración pública obligan a diversificar la oferta educativa e incorporar nuevos sectores sociales al trabajo, entre ellos a las mujeres. Es por ello que resulta importante el aporte que al periodismo y a la literatura hace un grupo de mujeres fundamentalmente urbanas y de sectores medios, quienes por primera vez acceden a la educación y a la edición. Es el caso no sólo de Lucila Godoy Alcayaga, de nombre literario Gabriela Mistral, sino también de Olga Acevedo, María Monvel, Winétt de Rokha y la aristócrata Teresa Wilms Montt.

Cuando el modernismo se instala definitivamente en forma tardía en Chile, entre 1895 y 1907 (momento que culmina con la publicación de los prolegómenos del mundonovismo escritos por Francisco Contreras en *Romances de hoy*), la ruptura no la provocan los modernistas 'químicamente puros' como el propio Contreras, Ernesto Guzmán o Manuel Magallanes Moure; ni tampoco los de vena social y popular como Víctor Domingo Silva o Antonio Bórquez Solar, sino el poeta que representa más cabalmente ese sincretismo que anunciábamos antes: Diego Dublé Urrutia. Aunque se apropia de los planteamientos modernistas, su breve producción de tres libros iniciada a la vuelta del siglo cronológico, se encarna más bien en un foco amplio que incluye las corrientes nacionalistas y nativistas no patrióticas, sino enraizadas en el paisaje, las costumbres populares y la representación de los problemas sociales, además de ciertas formas residuales románticas. Podría decirse que fue un mundonovista *avant la lettre*. En Dublé Urrutia, el discurso poético convoca el decir simple e irónico con ciertos motivos que rescatan lo nacional (como temática central del *momentum* del Centenario), pero sin los afanes retóricos de otros poetas, aunque tiene como centro un sujeto conmiserativo ligado, al igual que Pezoa Véliz, al humanitarismo social. Esto es lo que ocurre especialmente con poemas como "Las minas", "El lanzamiento" y "La procesión de San Pedro y la bendición del mar". Este último poema de largo aliento, escrito aún en versículos rimados, incorpora una serie de modalidades modernas que le dan un carácter único y proyectivo: ruptura con lo lírico a través de su expresividad narrativa y dramática, perspectiva cromática visual, con un fino matiz irónico, ambiente popular y utilización

de la oralidad por un sujeto que se integra al ambiente: "¡Qué frescura de tarde! ¡Qué algarabía!/ ¡Qué ladridos de perros y hablar de gringos!/ Si parece que uniera este solo día/ toda la transparencia de diez domingos"[14]. Para 1898, son imágenes insólitas esos "perros que hacen su testamento", esa muerte que "está de mantel largo" o esas rubias ostras que como monjas clarisas "rompen la celda nácar de su convento". Brillantemente narrativo (como buena parte de la poesía posterior), Dublé Urrutia consolida la contradictoria hibridez de la poesía moderna chilena, interpelando al lector para que se conmueva con la miseria de los mineros o los indígenas desplazados de sus tierras, al mismo tiempo que establece su propia estética personal, atravesada por una matriz donde confluyen el realismo, la ironía, la protesta social, el criollismo, los símbolos modernistas y la vertiente de lo popular.

Su dialógica textualidad tendrá una continuidad en otro poeta, también de obra escasa, pero igualmente fuera de la corriente canónica de su momento: me refiero a Carlos Pezoa Véliz, muerto en 1908 antes de cumplir los treinta años. A veces incoherente y desigual, el poeta autodidacta de origen humilde, se transforma en la primera expresión de un discurso colectivo de lo nacional, a través de un verso breve e irónico, sentimental a veces, y siempre enraizado en las nuevas realidades del explosivo crecimiento de las ciudades y sus secuelas de marginalidad, tanto en el mundo urbano como rural. Fue un precursor de Gabriela Mistral, de Pablo de Rokha, de Pablo Neruda, de Nicanor Parra, de Oscar Castro y de otros poetas que asimilaron el descarnado realismo de su lenguaje, sus expresiones feístas y su carnadura coloquial, el denso ritmo respiratorio de un lenguaje balbuceante que no desdeñaba los aportes de la estética modernista incrustada en la cruda desnudez de sus versos. Fue el portavoz de una sensibilidad que acuñó la imaginería poética del sentir social emergente. De allí en adelante, la tradición poética nacional tuvo como eje genésico al "Pintor Pereza" y su ambiente colorido pero agobiante ("flojo y aburrido como un gran lagarto/ muerta la esperanza, difunta la fe"); a "Pancho y Tomás", con la tragedia de un mundo campesino donde el patriarcalismo disfrazado de patronazgo bienhechor se hace un residuo represor de las nuevas alianzas económicas y políticas; al perro vagabundo "flojo, lanudo y sucio" que "ansias roe y escarba la basura", en las antípodas de la ciudad efervescente; al peón que escucha el organillo "bebiendo su vino a tragos de un sabor casi homicida" y a ese pobre diablo sobre el cual "nadie dice nada", enterrado en un cementerio rural sin mitologías de sacralización ancestral: descripciones de la angustia frente al vacío que provoca la crisis del antiguo régimen.

Junto a Dublé Urrutia y Pezoa Véliz, es importante también relevar la producción poética de Pedro Prado, una antítesis esteticista con respecto a los anteriores. Fue un escritor letrado, de profesión arquitecto, con diversos premios entre los cuales destacó el Premio Nacional de Literatura en 1949, líder del modernista grupo "Los Diez", diplomático, periodista y editor de varias revis-

[14] Ibíd., p. 189.

tas. Desarrolló una amplia obra literaria (poesía, novela, ensayo), desde *Flores de cardo*, un poemario de 1908, que rompe con los moldes de la rima, hasta sus ejemplares libros de sonetos de su último período: *Esta bella ciudad envenenada* (1945) y *No más que una rosa* (1946). Sus textos se enfocan en los tópicos de la trascendencia y la lucha contra el límite humano, la plenitud individual y la búsqueda de una respuesta al destino del hombre. En un tono menor, también se ocupó del paisaje y la cotidianidad pueblerina con una mirada hedonista y nostálgica que buscaba la belleza estética y el alejamiento del prosaísmo de lo real. Su símbolo predilecto fue la rosa que comparó con la mujer espiritualizada: "con la dulzura de una flor respira/ con el asombro de su luz se expresa;/ con las espigas de su flor apresa/ lo que sangrando, busca, quiere, admira"[15]. Como poeta de la trascendencia, Prado huyó hacia la interioridad y se apropió de lo nacional a partir de una posición aristocratizante, que lo llevó pendularmente desde el paisaje estilizado hasta la búsqueda de un mundo armónico que reemplazara la nueva realidad del mundo moderno.

A lo anterior, habría que agregar dos elementos importantes en la constitución de la poesía chilena moderna. El primero tiene que ver con la significación que las transformaciones políticas, sociales e históricas de comienzos del siglo XX tuvieron en los cambios literarios. Articulados en su mayoría a los grupos sociales en ascenso, y a los nuevos paradigmas que los vientos europeos y americanos trajeron a Chile, los escritores vivieron en una atmósfera cargada de cambios que los obligó a apropiarse de discursos diversos, transmutando sus formas de decir y pensar. Esta apropiación provocó la inserción de los productores culturales en diferentes proyectos sociales, influyendo también en los motivos, temas y formas de su escritura, mayoritariamente críticas al proceso de modernización desenfrenada. El segundo elemento tiene que ver con la falta de publicación de poetas mujeres hasta los comienzos del siglo XX. Durante el siglo XIX, las escritoras mujeres tuvieron muy pocos espacios en la vida política y cultural del continente o, si los tuvieron, fueron descartadas de la historia cultural oficial. Coyunturalmente aparecieron algunas publicaciones en antologías, como el "Canto fúnebre a la muerte de don Diego Portales" de Mercedes Marín de Solar, en 1837, o la producción literaria de la autodidacta Rosario Orrego de Uribe que publica, en 1861, la novela *Alberto el jugador*. Pueden citarse también los nombres de Quiteria Varas, sobrina de Mercedes Marín, antologada en *Flores chilenas*, en 1961, y Amelia Solar de Claro (hija de Mercedes Marín), cuyos poemas se recogieron después de su muerte con el título *Recuerdo*, en 1914. Aparece también en el recuento la obra de Nicolasa Montt de Marambio, titulada *Páginas íntimas*, de 1906.

La apertura del campo cultural a las capas medias, el desarrollo de la producción capitalista en el país y la necesidad de abrir la educación y el aparato de Estado a las nuevas necesidades productivas, generó, entre otras razones, la necesidad de integrar a las mujeres al campo ocupacional: obreras, profeso-

[15] "La rosa humanizada", en Ibíd., p. 328.

ras, periodistas, administración gubernamental, etcétera. Entre 1874, cuando liberales y radicales impulsan la educación masiva, y 1949, cuando acceden parcialmente a votar sin discriminación, organizaciones y movimientos de mujeres luchan en forma insistente para lograr una cierta igualdad en sus derechos políticos, sociales y culturales. Eso es parte del contexto en el cual un grupo significativo de mujeres poetas publican sus obras en los primeros decenios del siglo XX: Lucila Godoy Alcayaga (Gabriela Mistral), Teresa Wilms Montt, Miriam Elim, Olga Acevedo, Luisa Anabalón Sanderson (Winétt de Rokha), María Antonieta Le Quesne, Ercilla Brito Letelier (María Monvel) y María Tagle, entre otras.

Las vanguardias y las primeras disoluciones de la modernidad

Con la llegada de las vanguardias, el discurso de la identidad nacional cambia y los poetas de mayor aliento iniciarán un discurso re-fundacional, que moviliza los estereotipos y crea los gérmenes de nuevos mitos culturales. Las vanguardias sintonizan con Europa y la plena articulación de nuestro país al capitalismo mundial en los años veinte. La diferente extracción social de Vicente Huidobro, Pablo Neruda, Pablo de Rokha y Gabriela Mistral, amplía no sólo el tenor de los discursos, sino que, como decíamos recién, moviliza en ellos una refundación nacional, continental y social, que rompe estereotipos y crea los gérmenes de nuevos mitos culturales, que incluyen las diferentes zonas geográficas del país, la construcción de relatos totales ("Altazor", Macchu Picchu, América, Chile, las simbologías telúricas de la naturaleza), y la crítica al discurso identitario dominante de la racionalidad moderna nacional: machismo, individualismo, patriarcalismo, racismo, sanidad versus locura, lo público versus lo privado, etcétera. Las vanguardias entroncan la crisis de los valores nacionales (de las clases políticas, del mundo campesino, del Estado, de la economía tradicional, de los valores culturales del siglo XIX) con los problemas del mundo occidental. Se despliegan aproximadamente desde 1916 (movilizaciones sociales, movimientos estudiantiles, publicaciones de Vicente Huidobro, Gabriela Mistral y Pablo de Rokha) y llegan hasta finales de la década del treinta (con los poetas mandragóricos), aunque sus traspasos se mantienen en los años cuarenta y la profusión de sus recursos innovadores se extiende hasta las neovanguardias de los setenta.

Los vanguardismos buscan la destrucción de la literatura anterior, pero también buscan nuevas formas de ver que iluminen zonas desconocidas de la naturaleza y la historia. El sujeto se representa en permanente transformación o tiende a borrarse de la superficie discursiva: es lo que anuncian los discursos altazorianos de Huidobro, el pluriformismo y multitematismo de *Los gemidos* en de Rokha o el periplo que va de *Residencia en la tierra* a *Canto general* en Neruda. Por una parte, un sujeto fragmentado, que se enfrenta a una razón cada vez más mitificada hasta desprenderse de su asidero real; por el otro, intento de una escritura total realizada por un poeta que se asemeja a un "pequeño dios". Si bien la modernidad no se agota como referencia de los poetas vanguardistas, llevará hasta los últimos extremos su instalación y consolidación por medio de

la representación de un sujeto esencial, que en el mismo movimiento inicia su disolución, desplazamiento, erosión y plegamiento, frente a un mundo que se dispersa o se hace desconocido. "Yo soy como el fracaso total del mundo. ¡Oh Pueblos!", exclama el sujeto rokhiano de "Genio y figura" ya en 1916, poco antes del huidobriano: "Estás perdido Altazor... Por qué un día de repente sentiste el terror de ser?", y mucho antes de ese sujeto nerudiano que angustiado busca un asidero porque "no quiere seguir siendo raíz en las tinieblas" ni "continuar de raíz y de tumba, de subterráneo solo... muriendo(se) de pena" en "Walking Around". En el caso de Gabriela Mistral habría que señalar la relevancia de la revisión que hace sobre América y sus mitos fundacionales (*Tala* y *Lagar),* sobre Chile (*Poema de Chile*) y sobre la madre y los "huachos" latinoamericanos (en toda su producción). Mistral pone en el tapete una cantidad de temas eludidos por el discurso identitario dominante, como por ejemplo el autoritarismo, el machismo, el racismo, la exclusión de la mujer, el patriarcalismo y los atributos que aparecen como válidos para la humanización (racionalidad y sanidad).

Brevemente me refiero a los textos de Pablo Neruda y Pablo de Rokha. En el caso de la producción poética de Neruda, es conocida su ligazón con los mitos originarios de fundación, relacionados con el tiempo y el espacio sagrados, los mitos del origen americano y los símbolos de génesis natural ligados al mar, el sol, la tierra, la lluvia o los ríos (especialmente en *Canto general).* La obra de Neruda, para bien o para mal, se declara en guerra con una parte importante de la historia oficial y construye, desde el cruce del mito y la historia, una revisión posible del mundo americano, de su tradición revisitada y revisada y de su proyecto utópico basal. El poema central titulado "Alturas de Macchu Picchu" presenta un viajero espacial y temporal, que asume la tarea prometeica de superar la conciencia de lo transitorio en una búsqueda moderna e iniciática del Absoluto que se remonta a los orígenes. Para subir a la montaña, el sujeto debe primero bajar a los abismos, desde donde emerge la muerte colectiva, la "poderosa muerte", que no es pura negatividad, sino que trae la fecundación de lo total (el arraigo terrestre y el vuelo airoso), pero en el ámbito de lo social y lo histórico[16]. En el canto VI del poema ya se establece la relación entre el dolor personal y el dolor colectivo, en donde se patentiza la aniquilación de la vida, pero también la afirmación de que el reino muerto vive todavía. Hay una solidaridad que se extiende entre este reino muerto, el sujeto que lo recupera y lo trasciende al mito del proyecto común futuro. El sujeto del poema indica: "Piedra en la piedra, el hombre dónde estuvo?/ Aire en el aire, el hombre dónde estuvo?/ Tiempo en el tiempo, el hombre dónde estuvo?" [17]. El sujeto no ha podido aprehender más que un "racimo de caras o máscaras", y, para encontrar esa unidad que está ausente de las vidas, se vuelve hacia la muerte, lo que se

[16] Cedomil Goic y Mario Rodríguez han abundado en la interpretación de este viaje iniciático, como un vínculo con la comunidad y la búsqueda de un elemento esencial a la vida más allá de las formas aparienciales. Rodríguez, 1964 y Goic, 1971.

[17] Pablo Neruda, *Obras completas*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Losada, 1973, p. 341.

hace a través de un viaje al centro de las cosas como un regreso a la tierra y su fugaz primavera, en una asunción del mito que es ahora la regeneración. Así, la "verdadera, abrasadora muerte", se transforma en su contrario, "una vida después de tantas vidas". El viaje iniciático ha terminado y en el esplendor de las ruinas (como contradictoria expresión de lo moderno represor que simula la identidad), el ser humano, el poeta, el sujeto del canto, se perpetúa, pero en su propia ausencia. Al responder a la pregunta "¿Qué era el hombre?" del canto X, la noción de la muerte es reemplazada por la noción de la necesidad y el hambre. El ser individual se hace plural: "Juan Cortapiedras, Juan Comefrío, Juan Piesdescalzo".

La poesía de Pablo de Rokha, por su parte, tiene similitudes con la de Neruda, aunque hay diferencias. Se podría señalar que su poesía responde en forma substancial a los mitos culturales elaborados por la oligarquía dominante, como parte de su visión de la identidad nacional. En su producción aparecen paisajes, rituales, comidas, elementos de la cultura popular, imágenes rurales del huaso, el arriero, el campesino, eventos gloriosos de la "chilenidad" y la figura del roto como elemento representativo de lo nacional. Pero en de Rokha, estos elementos adquieren un carácter diferente, ya que refundan el estereotipo y lo convierten en una especie de palimpsesto de lo mítico. Un caso ejemplar está constituido por el libro *Carta magna del continente* (1948), publicado dos años antes del *Canto general*. El poeta retoma la simbólica del ideal heroico con un discurso de influencia épica que amalgama lo alto y lo bajo, la historia oficial y la subalterna, lo culto y lo popular, mostrando las contradicciones de la historia. Desfila una galería de personajes disímiles como Ercilla, O'Higgins, Pedro de Oña, Walter Raleigh, Vicente Pérez Rosales, Juan Godoy, escritores, críticos literarios, familiares, su esposa Winétt y muchos otros, en una amalgama que intenta re-escribir la historia, especialmente del Estado-Nación. Bardo, vate, profeta, voz de la tribu, el sujeto y el discurso marcan su propia posición revisionista, que es no sólo la de intérprete, sino también la de observador y protagonista padeciente de los sucesos mencionados: "Corriendo, andando, durmiendo, cantando o llorando desde mi montaña de contradicciones e incendios, emerge y avanza con las manos cortadas y un tambor negro en el pecho, estrellándose contra la eternidad"[18]. Probablemente el poema que concentra de mejor manera la reconversión de los estereotipos de la identidad nacional sea "Epopeya de las comidas y bebidas de Chile", en donde personajes, lugares, alimentos y acontecimientos del espacio nacional se mezclan para dar vida a una épica popular y ejemplar. Lo que aquí se exalta es la memoria de un mundo arcaico en el cual campesinos, mineros, pescadores y vida cotidiana vuelven a ser parte de la historia como protagonistas anónimos y reales. El propio sujeto del discurso se integra a la escena como un ser anónimo más, que se universaliza en su temporalidad real y simbólica: "la chichita bien madura brama en las tinajas…

[18] Pablo de Rokha, "Quinquenio de invierno", en *Antología (1916-1953)*, Santiago, Multitud, 1954, p. 367.

y nosotros nos acordaremos de todo lo que no hicimos y pudimos y debimos hacer/ como un loco asomado a la noria vacía de la aldea" [19]. Al sacar del ámbito del puro consumismo a las comidas y bebidas, y de su estereotipo al huaso y al campesino, estos se elevan al paradigma epopéyico, cambiando signos y sentidos. Pablo de Rokha se apropia de una mitología vaciada de sentido y realiza una exaltación de los valores de las clases populares, a partir de impulsos originarios del comer, el beber, la relación erótica, la capacidad de reír y llorar, la diversión y la angustia frente a la muerte.

Además de los grandes poetas vanguardistas que crearon escuela (como Huidobro, Neruda, de Rokha), los casos de Winétt de Rokha, Olga Acevedo y María Monvel son sintomáticos del ocultamiento que su producción ha tenido en aras de su biografía o el rótulo de un intimismo menor. Esposas ejemplares, madres sacralizadas, combatientes de letra roja y efervescente, sus poemas que alguna vez fueron alabados por críticos y académicos, están desaparecidos de las librerías y la tradición cultural. Winétt de Rokha y Olga Acevedo, que alcanzaron a sintonizar con las vanguardias, ceden a veces su voz al sistema patriarcal, pero cuando conservan su especificidad, reaparecen, en los intersticios de sus textos, los avatares de una angustia y una soledad de seres escindidos y reprimidos. Mistral merece un comentario aparte, ya que es modélico y ejemplar en este sentido. Si bien escapa al desconocimiento biográfico y su sacralización evoluciona desde la escenificación de la educadora del proyecto modernizador a la de la embajadora cultural, en los últimos tiempos ha podido ser rescatada por una crítica que ha reconocido en ella un vanguardismo que se sitúa anacrónicamente en la diferencia, con sus transgresiones religiosas y sexuales, su enmascaramiento discursivo, su multiplicación de identidades, sus desplazamientos y exilios reales y simbólicos, su escisión múltiple o su desvarío poético.

Los proyectos poéticos de los seguidores de la primera vanguardia llevan la sacralización del lenguaje a un extremo tan intenso que se diluye en un hermetismo, del cual querrán despertar los poetas que empiezan a escribir en los años 50. Entre ellos, Humberto Díaz Casanueva y Rosamel del Valle ponen el trasmundo metafísico y numinoso, a una estela vanguardista que enfatiza su vertiente surrealista, y que se deslumbra con el misterio de lo onírico y fantasmal. En ellos, la imaginación da origen a nuevos mundos y nueva sensaciones, que si bien no agotan las esferas trascendentes de una vanguardia que se consolida en los años treinta, la ponen en la frontera de un lenguaje ignoto y desconocido, que sólo intentarán continuar en el decenio siguiente los mandragóricos. Frente a estos poetas y otros que se prolongaron en los años cuarenta (como Victoriano Vicario, Gustavo Ossorio, Eduardo Anguita, Braulio Arenas, Enrique Gómez Correa o Teófilo Cid), surgieron poetas que quisieron retornar a la luz del lenguaje abandonado en los años anteriores. Y no es que estos vanguardistas residuales no tuvieran importancia, porque de algún modo marcaron un reciclamiento sostenido de los discursos anteriores, con nuevas experimentaciones

[19] Ibíd., p. 397.

y profundizaciones estéticas muchas veces de gran originalidad. Pero como ha señalado Bourdieu,[20] en cada época o período histórico, los autores se instalan como sobrevivientes de una estética tradicional, como autores rechazados por un canon seleccionado por los agentes y las instituciones establecidas, como autores desaparecidos de la estructura del campo literario del momento o como vanguardias que hacen época al instaurar una nueva posición en el campo. Por ello, no se puede desconocer tampoco la invisibilidad de estéticas y grupos, cuyo carril nunca apareció en el canon de un sistema literario, por razones de marginación histórica, social o cultural. Así, el vanguardismo se multiplica en las voces de Alberto Rojas Jiménez, Pedro Plonka, Guillermo Quiñónez, Juan Marín, Benjamín Morgado, Raúl Lara o Neftalí Agrella. Cada cual con su voz va dando forma a un proceso que crea movimientos y revistas (*Agú* de Rojas Jiménez, el Runrunismo de Morgado y Lara o *La Rosa Náutica* de Agrella), que desata una estética en permanente formación, que explora lenguajes nuevos y goza con la vida y la ironía del discurso. Son escrituras contradictorias que emergen, se instalan y desaparecen, buscando la manera de expresar una modernización del mundo urbano, que crece agigantadamente, y en donde parecen no haber atisbos todavía de fragmentación o disolución. Entre el lirismo de Gerardo Seguel, de Romeo Murga, de Guillermo Quiñónez y la radical experimentación de Lara o Juan Marín, los vanguardistas de la década del veinte consolidan un proceso literario que ratifica el desarrollo de la modernidad, y crea un modo discursivo ejemplar hegemónico y representativo de una ruptura en constante movimiento. Hasta los anacrónicos lenguajes de Augusto Santelices, Rubén Azócar, Jacobo Danke, Eusebio Ibar, Roberto Meza Fuentes, Julio Barrenechea, Armando Ulloa o Salvador Reyes, parecen impregnarse también de estos descubrimientos discursivos, de estas volteretas lingüísticas, de estos apasionamientos por nuevos mundos imaginarios que descubrir.

De esta mezcla entre lo antiguo y lo nuevo surgen también poemas contradictorios, en los cuales la continuidad es mayor que la ruptura, pero su doble o triple carga antinómica representa el germen de textos que se hacen modernos, a pesar de sí mismos: neorrománticos, neomodernistas, neonaturalistas y hasta neovanguardistas. La multiplicidad de facetas líricas de estos poetas, aunque permeada por el lenguaje vanguardista, plantea un ejercicio de lectura también multifacético como pocas veces se ha visto en la escritura literaria de un país. La oscilación que se produce en los discursos entre la racionalidad absoluta, el poeta portavoz de la tribu, el optimismo del progreso y la búsqueda del poema total versus la fragmentación, la desacralización del vate, el juego ilusorio, la incorporación de los sueños y el inconsciente o el refugio en la interioridad, expresa la complejidad del momento estético y las contradicciones de un mundo histórico en donde la modernidad aparece como un campo en disputa y conflicto.

[20] Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 1995. Primera parte, pp. 72 a 264.

La poesía de los cincuenta: la modernidad fragmentada

En el ámbito internacionalizado de los años cincuenta, frente a los intentos de instalación hegemónica y de sobrevivencia residual de los discursos anteriores, emergen con fuerza algunos poetas que quieren clausurar el entramado del imaginario vanguardista. De ellos y con distintas posturas estéticas surgen, primordialmente, las voces de Nicanor Parra, Miguel Arteche, Alberto Rubio, David Rosenmann Taub, Mahfud Massís, Stella Corvalán, Enrique Lihn, Gonzalo Rojas, Jorge Teillier, Efraín Barquero, Armando Uribe y Rolando Cárdenas. Al margen de sus diferencias, en todos ellos se aprecia un repliegue discursivo y temático frente a los cánticos trascendentes de la vanguardia, así como una intensa necesidad de comunicarse con el mundo, lo que tiene su matriz en el enunciado de los llamados "poetas de la claridad", lanzados por Tomás Lago en un par de antologías publicadas entre los treinta y los cuarenta. Varios de ellos serán poetas de trayectoria indeleble, pero tal vez el que llegó más lejos fue Nicanor Parra.

Si con la vanguardia aprendimos a entender la modernidad como parte de su obsesión por lo nuevo, lo contingente y lo transitorio del arte; como una ruptura continua frente al progreso indefinido instalado por el mundo burgués; con Nicanor Parra reaparece la idea rimbaudiana de devolver el arte a la vida, rescatando desde el otro lado de la historia, la parte más oscura, obscena, marginal y degradada de su realidad. Esa es la tarea que inicia la antipoesía. Pero sobre la relevancia de la antipoesía se ha escrito mucho, y aquí más bien nos interesa señalar el proceso de disolución de esa modernidad que confluyó a la desacralización del autor. La ruptura de esta hegemonía retórica se genera a partir de un desprendimiento de los grandes relatos, de una ampliación de las excrecencias de los procesos de marginación y pérdida de la identidad, de la conversión en forma cada vez más manifiesta del objeto cultural en mercancía vinculada al mercado y el consumo, y de un retorno a las fuentes de lo popular, de lo existencial, de lo íntimo y de lo social, acompañado de una renovación lingüística, cuyo epicentro se contiene en la alusión directa a la palabra "vida". En Parra, toda fundación se asienta en un lenguaje que intenta desmitificarse permanentemente, ser un forado por donde el pasado y el presente se desbarrancan hacia un futuro opaco e inasible, absurdo y limitado, porque toda trascendencia desaparece en la nada. "Los vicios del mundo moderno" no permiten ninguna fundación trascendental, ni con los otros, ni con la sociedad en su conjunto, ni menos con la humanidad, a pesar de los auspiciosos augurios de una aldea global incipiente en los cincuenta del siglo XX y una globalización, cada vez más perversa, en el siglo XXI. Lo único que cabe es aferrarse "a esa piltrafa divina". Porque "no, la vida no tiene sentido" [21].

Desde *Cancionero sin nombre*, de 1937, Parra retoma la poesía anterior a la vanguardia (también, por supuesto, a la vanguardia), resignificando el pasado

[21] Nicanor Parra, *Poemas y antipoemas*, Santiago, Nascimento, 1972, pp. 100 y 106.

para ironizar desde allí toda la tradición poética. Tres posturas fundamentales aparecen en los poemas y antipoemas parrianos, para apuntalar toda la poesía posterior: 1) la del poeta que critica la urbe moderna desde un sitial marginal y degradado (motivo que continuarán: Lihn, Rojas, Alcalde, Massís, Uribe, Millán, Silva Acevedo y muchos poetas más); 2) la del poeta que se hace cargo del mito del origen perdido a partir de la imposibilidad del retorno (posición sustentada por Teillier, Barquero, Rubio, Cárdenas, los poetas láricos de los sesenta como Lara y Quezada y otros) y 3) la del sujeto que ironiza su situación desacralizada y vacía, construyéndose un sinnúmero de máscaras transitorias y efímeras. La primera y la tercera, en muchas ocasiones aparecen integradas en la producción de algunos poetas relevantes, como es el caso de Gonzalo Rojas, Enrique Lihn y a veces Armando Uribe y Alfonso Alcalde. Claro que todo esto con los matices necesarios que requiere la obra de poetas específicos con lenguajes personales. Si bien la obra de estos poetas parece abrirse en posiciones casi contrapuestas, responden a una misma situación crítica: la de cuestionar los valores de la modernidad burguesa, desde la visión fragmentada y enmascarada de los personajes de la marginalidad urbana o de reconstruir, en la memoria, los eslabones de un mundo perdido en el espacio rural.

Así como Parra, Gonzalo Rojas desacraliza las vanguardias, aunque en sus años mozos haya rondado el grupo Mandrágora. Es cierto que el poeta defiende su filiación con los escritores del 38 ("Pertenezco a la promoción literaria de 1938 que está cumpliendo su medio siglo" dice en 'De donde viene uno', 1988) y que publica poemas fechados ya en 1935, pero su recepción crítica se desenvuelve después de los cincuenta. *La miseria del hombre* (1948) y *Contra la muerte* (1964), representan su instalación en la tradición literaria chilena, con una postura que proviene de Neruda y de Rokha, pero que se aleja en la medida que alimenta la oralidad, el vitalismo y un simbolismo trascendental que se relaciona con el neorromanticismo. Rojas, subvierte y profundiza la obra de los vanguardismos, al mismo tiempo que reformula la tradición con modos escriturales que simulan el habla, sujetos que se enmascaran desde distintos sitiales, situaciones, espacios y lenguajes.

En el caso de Enrique Lihn, este papel desmitificador del lenguaje se lleva al extremo. Toda fundación termina con la destrucción de la poesía misma, que renace una y otra vez de sus cenizas, para reavivar sus destellos vitales. Desde *Nada se escurre* de 1949 hasta su *Diario de muerte* de 1989, ese texto póstumo escalofriante que verbaliza sus últimos días, la obra poética de Lihn busca autotransgredirse hasta llegar a la pura inanidad de un discurso que es un rumor de palabras, que no pretende destruir nada, pero nos deja con nuestra mortalidad anudada al cuello, como señala Jorge Elliot[22]. En Lihn, no hay ni siquiera refugio en la subjetividad, porque ésta se desfonda en un juego de espejos donde toda realidad se refracta en una multiplicidad de máscaras inasibles: "He per-

[22] Jorge Elliot, *Antología crítica de la nueva poesía chilena,* Concepción, Universidad de Concepción, 1957.

dido el sentido de mi rostro/ o de tanto contarlo, se me ha vuelto infinito" ("La vejez de Narciso") o en donde el propio discurso, último refugio fundacional de la poesía, se nidifica en su extrañamiento: "Las palabras que usamos para designar a las cosas están viciadas" (Nada tiene que ver el dolor…)[23]. Tal vez en Lihn como en Parra, sólo la escritura permite una lejana refundación de un mundo ya definitivamente perdido en medio de una modernidad que arrasa aun en su agonía: "No pude ser feliz, ello me fue negado, pero escribí" [24].

En las producciones de Gonzalo Rojas, Jorge Teiller y Efraín Barquero se critica la modernidad tardía desde otras trincheras estéticas, pero su propósito, al revés de los poetas anteriores, es propositivo, aunque prima un escepticismo similar. La diferencia estriba en que en ellos hay un impulso genuino hacia la búsqueda de un fundamento, que permita aliviar la efímera instalación del presente y la angustia frente a un futuro donde toda utopía ha sido degradada. En Gonzalo Rojas es la experiencia vital y erótica del mundo, transmutado en un lenguaje que resiste y exorciza la muerte desde lo efímero de la existencia. En Efraín Barquero es el reintegro del ser humano a la naturaleza de la cual fue separado en el proceso del trabajo capitalista alienante. En Jorge Teillier, es el gesto permanente y reiterado de volver, una y otra vez, a un origen que la memoria fundacional busca recuperar, y que el discurso poético reconstruye a retazos, pero sólo como un imaginario perdido para siempre. En todos ellos existe el intento de una refundación cultural que vuelva a relevar el papel de ciertos mitos ligados a las utopías que operan en la tradición occidental: la fraternidad, la solidaridad, el amor filial y carnal, el paraíso original, la comunión con la naturaleza, el *carpe diem* y otros. Pero también en sus representaciones discursivas asoma el desencanto y la desesperanza frente a una realidad que releva lo consumible, lo efímero, lo artificial: "Lo irreparable es el hastío" (Rojas); "Palabras para ocultar quizás lo único verdadero:/ que respiramos y dejamos de respirar" (Teillier) y tal vez, con menos énfasis en Barquero, pero con igual convicción: "Esa edad misteriosa en que vivimos antes". O más claramente aún: "No hay cosas en nosotros sino trozos de cosas/ no hay árboles amados sino fragmentos rotos/ el mundo es una estancia donde entramos, salimos/ queriendo ver una puerta donde no hubo sitio alguno/ la casa recordamos cuando no hay más que prisa" (Hay uno que en mí vence) [25].

Vale la pena decir unas palabras sobre la poesía de David Rosenmann Taub. Poeta extraño dentro de su promoción, Rosenmann Taub es un poeta de una exactitud rigurosa cuyo acento en el lenguaje hace olvidar sus vínculos con una naturaleza que, si bien es nostalgia de una memoria perdida, es también un reencuentro con las raíces más esenciales y profundas del lenguaje. Sus relaciones con la música generan, casi siempre, una búsqueda trascendental que se articula al sueño y a la fantasía, elementos que le sirven al sujeto para "len-

[23] Naín Nómez, *Antología crítica de la poesía chilena*, Tomo IV, Santiago, LOM Ediciones, 2006, pp. 106 y 118.

[24] Ibíd., p. 116.

[25] Ibíd., Rojas en p. 75, Teillier en p. 148 y Barquero en p. 207.

tificar" la muerte, el deterioro y la pérdida de la inocencia. Esta re-visión de la degradación humana lo liga también a los otros poetas que hemos mencionado con anterioridad.

La vertebración de la obra de Parra con Lihn y Gonzalo Rojas, más la incursión simbólica del Lar perdido desarrollada por Teillier y otros poetas, va a continuar el proceso literario central chileno con un proyecto que, en la medida que se consolida en generaciones, grupos y obras de diferente espesor y calibre en los años sesenta, apunta cada vez más a mostrar la desaparición de toda trascendencia estética, y toda articulación con una sociedad cada vez más alejada de los sueños de la razón que dieron origen al proceso histórico de la modernidad.

Los sesenta: fragmentos de la nostalgia y la marginalidad

Los poetas de los sesenta se entroncan con un contexto de debate cultural, posiciones políticas encontradas, deseos de cambio social y reflexiones estéticas grupales que muchas veces pernoctan al alero de las universidades y las revistas. Los procesos de cambio imbrican a los poetas nacionales con sus coetáneos del continente y, en diversos lugares, se gesta una poesía que mezcla la coyuntura política, el lenguaje coloquial y conversacional y la relectura de la tradición poética, para ampliar el espectro de los registros hacia ámbitos nuevos. Surgen revistas y grupos en provincias, desplazando tal vez, por primera vez, el canon de la producción poética hacia todos los rincones del país —hablo de canon y no de inexistencia de obras o tradiciones anteriores desde las provincias—. La poesía se constituye en objeto de reflexión y un puente plural que recoge la tradición de las vanguardias (Neruda, de Rokha, Huidobro, Mistral, Díaz Casanueva, Rosamel del Valle, La Mandrágora); la antipoesía (Parra); la poesía continental (Ernesto Cardenal, Juan Gelman, Antonio Cisneros, Roque Dalton, pero también José Lezama Lima, Olga Orozco, Blanca Varela y Octavio Paz); norteamericana (especialmente Walt Whitman, Edgar Allan Poe, T. S. Eliot, Ezra Pound y los poetas *beatniks*) y europea (desde los románticos alemanes e ingleses hasta los simbolistas y surrealistas, pasando por Saint John Perse, Samuel Beckett, Wladimir Maiakovsky, Federico García Lorca y Vicente Aleixandre). Bajo la égida amplia y diversa de los poetas de los cincuenta, los poetas de los sesenta publican obras que no se adscriben a compromisos políticos directos, y que se insertan en un contexto cultural latinoamericano de intercambio y reflexión. El decurso se inicia con Oscar Hahn que, en 1961, publica *Esta rosa negra*, tendencia que continuarán poetas como Hernán Lavín Cerda, Omar Lara, Jaime Quezada, Floridor Pérez, Waldo Rojas, Manuel Silva Acevedo y Gonzalo Millán, entre otros.

La ligazón entre los grupos poéticos del sur y los poetas mayores va a dar origen a una identidad de la poesía emergente en los sesenta, con la matriz lárica de Teillier, la antipoesía de Parra y la intercalación narrativa y coloquial de Lihn. Recogen el uso epigramático, la intertextualidad, los elementos conversacionales, los giros idiomáticos de registro semiurbano, la desacralización y

la ironía. Ya en muchos de ellos se produce una negación tanto de la búsqueda del conocimiento de las vanguardias, como del lenguaje que lo hacía posible. A contrapelo de lo que se ha señalado, a veces con cierta ligereza, los poetas de los sesenta no sólo coinciden con los dispositivos verbales que se producen desde las vanguardias en adelante, sino que su profundización en la crisis del lenguaje y de los preceptos de la modernidad triunfante, los lleva, en muchos casos, a concentrarse en la opacidad del lenguaje, el antagonismo entre vida individual y vida social, la importancia de lo fónico y lo plástico en el poema, la situación marginal del hablante y su tránsito por espacios periféricos, la autorreflexibilidad, la multiplicación del foco de percepción y el análisis del discurso desde diferentes perspectivas. Especialmente estos rasgos son atingentes para poetas como Gonzalo Millán, Manuel Silva Acevedo y Waldo Rojas. Los nuevos poetas establecen una continuidad con la poesía lárica, a través de los grupos que se unen en torno a revistas y universidades en el sur ("Trilce", "Arúspice"), en el norte ("Tebaida") y ahondan en las contradicciones del sujeto urbano fragmentado de la modernidad ("La Tribu No" y "Amereida" en Valparaíso; el grupo "Café Cinema" en Viña del Mar; "La Escuela de Santiago" y el grupo "América" en Santiago). Entre las principales características están la conformación de grupos generacionales, tanto en Santiago como en centros mayores de provincia, y la instalación de un lenguaje cultivado en las universidades, aunque imbricado con hablas coloquiales como el argot de la calle, los eslóganes publicitarios y los mensajes de los medios de comunicación.

Si bien el escenario aparece dominado por los dos grandes grupos que se situaron en las ciudades de Valdivia y Concepción, entre abril de 1964 y junio de 1969, el campo literario del período es mucho más amplio, y cubre diversas publicaciones en otras ciudades, incluyendo Santiago. La revista *Trilce*, dirigida por Omar Lara, nace como una hoja de poesía bajo el alero de la Universidad Austral de Chile. El grupo del mismo nombre lo componen además de su director, los escritores Enrique Valdés, Juan Armando Epple, Carlos Cortínez, Federico Schopf, Walter Hoefler, Luis Zaror y Eduardo Hunter. Por su parte, "Arúspice" surge de un primer intento grupal generado por Jaime Quezada, Silverio Muñoz y Sonia Quintana con el nombre "De los amaneceres" en la Universidad de Concepción, apoyado también por Gonzalo Rojas, Alfredo Levfebre y Jaime Giordano, escritores mayores que apoyan a los anteriores. En 1965, cambian su nombre a "Arúspice" y participan también Gonzalo Millán, Floridor Pérez, José Luis Montero, Edgardo Jiménez, Raúl Barrientos, Jorge Narváez, Enrique Giordano y Javier Campos, entre otros. El grupo "Arúspice" se centra en el trabajo poético y quiere manifestarse más como una actitud que como un programa o escuela. Hacia el norte, en Arica, el grupo "Tebaida" fue menos conocido por su lejanía y porque se mantuvo gracias a la persistencia de su directora Alicia Galaz y el poeta Oliver Welden, pero se vinculó con la poesía de América Latina y se extendió más allá de la provincia por sus vínculos literarios. Apareció en 1968, vinculado a la Universidad de Chile en Arica con una revista que alcanzó nueve entregas y que duró hasta 1972. Los otros grupos que se formaron en Santiago,

Valparaíso y Viña del Mar tuvieron menos resonancia y los poetas publicaron más tardíamente, aunque "La Escuela de Santiago" (Jorge Etcheverry, Naín Nómez, Eric Martínez y Julio Piñones) se ligó a la revista *Orfeo* y editó una polémica antología en 1968, mientras que "La Tribu No" en la cual participaban Cecilia Vicuña, Marcelo Charlín, Claudio Bertoni y Francisco Rivera, se relacionó con la poesía oral y visual[26].

En los escritos más relevantes del período opera el cuestionamiento de un sujeto que indaga en los límites de sus posibilidades de afirmación y disolución, y que representa su realidad en las antípodas de su propio decir. Este cuestionamiento hacia adentro, al mismo tiempo que tacha al sujeto, intenta reponer desde el mismo sujeto la discusión sobre sí. De este modo, la poesía de los sesenta abre y cierra escenarios discursivos que se entroncan con la tradición anterior, al mismo tiempo que su movimiento plural cuestiona en forma irreversible esta tradición y la voluntad de conocimiento que la soporta y revela. En sus poemas aflora más que nunca la incomunicación y la alienación urbana, la enajenación del trabajo que es también enajenación del discurso o el ensamblaje de la fábrica que es también ensamblaje destructor y desgarrado en el lenguaje. El nuevo sujeto de la historia deambula por el mundo externo e interno, ya no como el sujeto baudelariano o nerudiano que, degradado y todo, buscaba un conocimiento en la historia cultural o en el colectivo social. Aquí ya no hay conocimiento, sino sólo la descripción de un mundo ajeno y solitario que se le niega al ser humano y ni siquiera sirve para conocerse a sí mismo. Manuel Silva Acevedo venía cavando desde *Perturbaciones* en 1967 un hueco en el mundo desencantado que vendría después, como señala en el poema "Las águilas" (1969): "estas águilas que perturban mi sueño […] y desperté dando graznidos y cloqueando". Mario Rodríguez ha visto también en Omar Lara una segregación del mundo lárico a través de la imagen del poeta caído en tierra (Rodríguez, 1992). Por su parte, Javier Campos ha mostrado el imperio del *leit motiv* de la caída del ciudadano urbano con las alas rotas y la frustración del marginal, especialmente al analizar el poema "Pájaro en tierra" de *Agua removida* (Waldo Rojas, 1964). Lo mismo ocurre con Gonzalo Millán, que en *Relación personal* (1968) muestra "un muñeco podrido bajo tierra en el jardín" o "un puñado ruin de aserrín sucio", mientras la ciudad es el telón de la extrañeza de los amantes congelados en un cuarto: "Mientras en lo alto se iluminan/ las ruedas gigantescas y las torres,/ huimos a escondernos/ a un cuarto cubierto de postales… hasta quedar en la noche/ de falsos colores comerciales,/ desnudos, espantados,/ sin cuerpos, sin rostros, sin olores"[27].

[26] Sobre este período hay una diversidad de trabajos, entre otros cabe citar a Jaime Quezada, Waldo Rojas, Gonzalo Millán, Soledad Bianchi, Tomás Harris, Javier Campos, Grínor Rojo, Mario Rodríguez, María Nieves Alonso, Ricardo Yamal, Gilberto Triviños, Iván Carrasco, Oscar Galindo y Carmen Foxley.

[27] Naín Nómez, "La poesía chilena: representaciones del terror y fragmentación del sujeto en los primeros años de dictadura", en *Acta Literaria*, Nº 36, Universidad de Concepción, 2008, p. 89.

Dictadura, exilio e insilio

Muchos de los poetas de los sesenta van a publicar sus primeros libros en las décadas de 1970 y de 1980, por lo cual se establece cierta continuidad generacional, que se abre en el caso de los exiliados a la impronta de las literaturas de los países en que pernoctan. Es el caso de Javier Campos, Hernán Castellano Girón, Cecilia Vicuña y Raúl Barrientos en Estados Unidos; Walter Hoefler, Eduardo Parra, Luis Mizón, Guillermo Deisler, Sergio Macías, Tito Valenzuela, Gustavo Mujica, Eugenio Llona, Miguel Vicuña, Leonora Vicuña o Bruno Montané en Europa; Jorge Etcheverry, Gonzalo Millán, Erik Martínez y el que escribe en Canadá. En Chile, se releva de una manera novedosa la obra de Juan Luis Martínez, Raúl Zurita, Juan Cameron, José Ángel Cuevas, Eugenia Brito y David Turkeltaub, entre otros. También poetas dispersos del período fueron Mario Milanca, trágicamente fallecido, Claudio Bertoni, Aristóteles España, Eduardo Embry, Hernán Miranda, Jaime Gómez Rogers (Jonás) y otros que sería largo enumerar.

Si bien la ruptura dictatorial de 1973 produce una profunda escisión entre la poesía de adentro y de afuera, no restringen las estéticas que se venían conformando desde antes del golpe de Estado. En este sentido, diferentes generaciones y grupos poéticos, aunque ahora disgregados (poetas fundadores de la segunda vanguardia, poetas de ruptura de los cincuenta, poetas que continúan las líneas de una representación del mundo rural tradicional, poetas que persisten en la métrica, poetas urbanos y láricos de los sesenta, etcétera), siguen produciendo una obra con continuidad aunque, como es de prever, los acontecimientos contingentes inciden en sus temáticas y las propuestas que incorporan el contexto inmediato. Por esto mismo, el panorama se hace heterogéneo y a veces ambiguo, casi testimonial otras veces y, por lo tanto, también subjetivo. El golpe de Estado no varió fundamentalmente la dirección estética de la poesía que venía haciéndose; pero las nuevas corrientes subterráneas, sobre todo en el interior del país, produjeron transformaciones y renovaciones temáticas y formales importantes.

La nueva situación institucional abre cambios en la producción literaria y en la circulación de bienes culturales. La reinserción de la economía chilena en la economía mundial, que se venía gestando desde el ochenta con Constitución y modelo efervescente, hace del productor cultural un productor de bienes para el mercado y del receptor un consumidor de objetos por los cuales se paga un precio. Aunque los acontecimientos no son impositivos representan cortes tan profundos en la institucionalidad vigente que van a modificar, aunque no en forma inmediata, las relaciones de la producción y los productos culturales con su entorno. El primer hecho tiene que ver con la fragmentación cultural que produce la intervención militar entre el adentro y el afuera. Adentro, se produce un vuelco desde una creación generalmente comprometida con la realidad social a una poesía que se interioriza y se despliega como crónica, testimonio, memoria. La represión obliga a las representaciones orales y las ediciones ar-

tesanales, aunque algunos textos son publicados en el extranjero. Esta praxis escritural y comunicativa modifica también las formas de escritura.

En un primer momento (que podemos situar entre 1973 y 1977), poetas de distintas generaciones continúan desarrollando sus escrituras, aunque los temas coyunturales se interfieren con la crítica y la denuncia, convirtiendo los textos a veces en actos políticos. Es lo que hacen poetas continuadores o seguidores de la vanguardia, como Alfonso Alcalde, Humberto Díaz Casanueva, Juvencio Valle, Andrés Sabella o Alberto Baeza Flores. También algunos poetas de los cincuenta como Enrique Lihn, Miguel Arteche, Irma Astorga, Stella Díaz Varín, Jorge Teillier, Rolando Cárdenas y exiliados como Mahfud Massís, Efraín Barquero, Gonzalo Rojas y otros. En los poetas de los sesenta, la situación no sólo los fragmentó por diversos países, sino que diversificó sus estéticas en nuevos contextos, lenguas, viajes e intercambios culturales. En el interior del país el proceso es más lento, ya que recién entre 1976 y 1977, se empieza a romper la represiva ofensiva cultural del Gobierno militar.

En un segundo momento, que se inicia alrededor de 1977 y se extiende aproximadamente hasta 1982, una serie de poetas plantean una nueva ruptura en la poesía del interior, con un discurso pluritemático y pluriformal que dialoga y se enfrenta a la tradición anterior. El texto más importante de este momento es *La nueva novela* (1977) de Juan Luis Martínez, quien al año siguiente editará *La poesía chilena*. El intento de Martínez busca destruir los supuestos textuales y extratextuales y horadarse a sí mismo como discurso integral. Su obra, que expresa un punto extremo de búsqueda entre las nuevas expresiones poéticas, al intentar la despersonalización total del texto, mantiene una evidente filiación con un grupo de poetas, entre los cuales se cuentan también Raúl Zurita (*Purgatorio*, 1979), Gonzalo Muñoz (*Exit*, 1981) y Juan Cameron (*Perro de circo*, 1979), que buscan una ruptura en la construcción, una expansión del significante y el espacio de escritura, la elaboración de elementos gráficos, la despersonalización del sujeto, la autorreflexibilidad y la interacción arte-vida, que alguna vez obsesionara a las vanguardias[28]. Su propuesta se diversificará en la escritura de otros poetas que se expanden hacia la interdisciplinariedad y la mutación del género poético en un ente híbrido que incorpora un sinnúmero de formas culturales, como es el caso de Diego Maquieira (*Upsilon,* 1975; *La Tirana*, 1983), Carlos Cociña (*Aguas servidas*, 1981), Rodrigo Lira (*Proyecto de obras completas*, 1984, pero completado en 1982) y Eugenia Brito (*Vía pública*, 1984).

Paralelamente, escriben otros poetas jóvenes más ligados a la contingencia, pero en ningún caso panfletarios. Resignifican el testimonio o la memoria, desarrollan una visión apocalíptica de la realidad o retoman los mitos religiosos para darles un nuevo sentido que los articula a la historia del presente: es el caso de José María Memet (*Poemas crucificados*, 1977), Jorge Montealegre *(Huiros*, 1979), Aristóteles España (*Equilibrio e incomunicaciones*, 1982; pero escrito en

[28] Iván Carrasco, "Poesía chilena de la última década (1977-1987)", *Revista Chilena de Literatura*, Nº 33, 1989, pp. 31-46.

1974), Jorge Torres Ulloa (*Recurso de amparo*, 1975), Bruno Serrano (*El antiguo ha sucumbido*, 1979), Carlos Trujillo (*Las musas desvaídas*, 1977), entre muchos otros. Aparecen también en revistas, desde 1978, publicaciones de poetas que en la década siguiente iniciarán su periplo escritural con sus primeros libros: Heddy Navarro (*Palabra de mujer*, 1984), Teresa Calderón (*Causas perdidas*, 1984), Antonio Gil (*Cancha rayada*, 1985), Ramón Díaz Eterovic (*El poeta derribado*, 1981) y Mauricio Electorat (*Un buey sobre mi lengua*, 1987) —estos tres últimos, primero poetas, y luego, narradores.

Fuera del país, también se establece una articulación entre la ruptura y la continuidad. Omar Lara, establecido en Rumania, publica sus nuevos textos con un énfasis más testimonial que sus obras anteriores: *Serpientes* de 1974 y *Oh buenas maneras* de 1975. Oscar Hahn con *Arte de morir* en Estados Unidos en 1975 y Gonzalo Millán con *La ciudad* (1979) en Canadá, lugar donde aparecen además las obras bilingües de Jorge Etcheverry (*El evasionista/The Escape Artist* 1981), Naín Nómez (*Historias del reino vigilado/Stories of a Guarded Kingdom*, 1981) y Erik Martínez (*Tequila Sunrise,* 1985), todos miembros de "La Escuela de Santiago" de los sesenta, cuya obra no alcanzó a publicarse antes del golpe. Raúl Barrientos, cerca de Nueva York, renueva su propio lenguaje, aún cercano a la vanguardia, pero con una imaginería desbocada, en una serie de publicaciones que se inician con *Histórica relación del reino de la noche*, en 1982, obra que recoge poemas de 1974 hasta 1979. Se hace casi imposible recoger aquí la profusión de textos publicados en el exilio durante este período.

El tercer momento del período dictatorial se desarrolla desde comienzos de los ochenta, y se articula con el debilitamiento de la represión dictatorial y la mayor fluidez que se produce entre la cultura del interior del país y la de los chilenos que viven en el extranjero. El repliegue generalizado de la poesía que se escribía al interior, empieza a desplegarse en un mayor número de publicaciones y antologías, que se entroncan con la continuidad de ciertas revistas (*La Bicicleta, La Castaña, La Gota Pura* en Santiago; *Envés, Postdata* en Concepción), nuevos talleres, la Unión de Escritores Jóvenes, los recitales en lugares públicos y los Encuentros de los poetas de dentro y fuera en California, México, Estocolmo, Amsterdam, Madrid y Santiago. Tres fenómenos nuevos marcan este momento, que muestra en forma fehaciente la riqueza y madurez que adquiere la poesía chilena como pegamento cultural que se amplía a todos los sectores vivos de la sociedad. Estos fenómenos son: 1) Los cruces de poetas que salen de Chile a estudiar, trabajar o hacer giras por uno o más países y escritores que regresan durante la década de 1980, ya sea en forma parcial o definitiva. 2) La ampliación de una escritura de mujeres, que se había iniciado en la década anterior, pero que ahora se extiende desde la capital hacia las provincias, aunque sigue siendo una corriente fundamentalmente urbana (por ejemplo: Teresa Calderón, Carmen Berenguer, Heddy Navarro, Elvira Hernández, Alejandra Basualto, Bárbara Délano, Soledad Fariña, Paz Molina, Eugenia Brito, Marina Arrate, Carla Grandi, Carmen Gloria Berríos y Verónica Zondek en Santiago; y Rosabetty Muñoz, en Chiloé). La profusión de voces y las diferencias de registro

marcan, por primera vez en la historia de la literatura chilena, una ampliación de la escritura de mujeres que se convierte en tradición y permanencia. No se trata, como en momentos anteriores, de una producción poética deudora de las corrientes dominantes, sino de modulaciones específicas que han culminado hacia fines de siglo en un catastro impresionante de registros. 3) La rearticulación de los poetas del Sur, que retomando lo mejor de la poesía lárica y etnocultural de los sesenta, se desarrolla en una serie de voces que utilizan la interacción entre culturas, para rehacer la crónica, el testimonio, la memoria y el uso de formas coloquiales y metafóricas en una hibridez renovadora. Es el caso, por ejemplo, de poetas como Clemente Riedemann (*Karra Maw'n*, 1984), Sergio Mansilla (*Noche de aguas*, 1986), Mario Contreras (*Entre aves y pájaros*, 1981), Carlos Trujillo (*Las musas desvaídas*, 1977), Rosabetty Muñoz (*Canto de una oveja del rebaño*, 1981), Juan Pablo Riveros (*De la Tierra sin fuegos*, 1986), Nelson Torres (*El libro oculto*, 1984) y Sonia Caicheo, entre otros. Se incluyen aquí también a Tomás Harris (*Cipango*, 1992, aunque las diferentes partes de este libro comenzaron a publicarse desde 1985, con *Zonas de peligro*) y Alexis Figueroa (*Vírgenes del Sol Inn Cabaret*, 1986) en Concepción, cuyos aportes a la literatura y al activismo cultural del Sur fue fundamental, aunque luego se radicaran en la capital.

En 1983, Raúl Zurita escribe un polémico texto que, aunque discutible, raya la cancha entre la tradición y la ruptura[29]. En un gesto un poco ampuloso, Zurita plantea que los poetas de la llamada neovanguardia, a la cual pertenece, han establecido un corte radical con la tradición, a la que simplifica en cuatro corrientes: la antipoesía parriana, que embiste contra el canon nerudiano; la poesía de los lares, cuyos representantes serían fundamentalmente Jorge Teillier y los poetas de Arúspice y Trilce; la poesía epigramática, de forma mínima ligada al poeta nicaraguense Ernesto Cardenal y la de influencia nerudiana, que comprendería al resto de los poetas. Los artífices más relevantes de esta nueva corriente neovanguardista serían Diego Maquieira, Juan Luis Martínez, Carlos Cociña, Paulo Jolly, Gonzalo Muñoz, Antonio Gil y el propio Zurita.

Por su parte, Iván Carrasco[30] ampliará los matices y el corpus de las corrientes del momento, al señalar además de la poesía neovanguardista (los nuevos), una línea poética religiosa apocalíptica (en que incluye a Arteche, Ibáñez Langlois, Quezada, Memet, Trujillo y Rosabetty Muñoz entre otros), una poesía testimonial o de la contingencia (la mayoría de los poetas de los sesenta más Jorge Montealegre, Aristóteles España, Heddy Navarro, Teresa Calderón y otros) y una poesía etnocultural (preferentemente poetas del sur de Chile como Clemente Riedemann, Sergio Mansilla, Sonia Caicheo). Resulta indudable que la postura de Zurita es insuficiente para explicar la riqueza polifacética de la poesía anterior. La obra de estos poetas intenta constituir un lenguaje autónomo, con sus propias reglas, axiomas y principios, gestados al interior del poema y que busca una significación solamente en el lenguaje como totalidad. En buena

[29] Raúl Zurita, *Literatura, lenguaje y sociedad: 1973-1983*, Santiago, CENECA, 1983.
[30] Iván Carrasco, op. cit.

medida, muchos de los poetas más actuales (de 1990 al 2000) prosiguen esta línea. El problema de fondo, en esta interpretación de la poesía chilena, es que poetas con una voz personal, como es el caso de Humberto Díaz Casanueva, Gonzalo Rojas, Lihn, Eduardo Anguita, Rosenmann Taub o Pezoa Véliz, por ejemplo, quedarían fuera.

Las respuestas de los poetas al Golpe militar tuvieron una diversidad de expresiones que pueden ser representadas sintéticamente a partir de las siguientes tensiones[31]. 1) El Golpe visto como una caída de la razón objetiva en la construcción de la historia y, por lo tanto, como un fenómeno premoderno, un retroceso hacia la naturaleza desbordada que rompe con el mito del humanismo (gran parte de la poesía política). 2) Una lectura desde la nostalgia, que desconfía de la ilusión de orden social, porque ha comprobado que la modernidad produce apetitos monstruosos. Un retorno al mundo anterior a los dioses, una respuesta antimoderna, contraria a la modernidad del Golpe (aquí se instala la continuidad de la poesía lárica y parte de la llamada etnoliteratura). 3) Una literatura que se resiste a ser narrada desde determinado lenguaje y desde una única tradición. De aquí surge una literatura de mujeres que se constituye a través de otros lenguajes. Se trata de proyectos que buscan modificar los códigos artísticos culturales vigentes, desde la perspectiva de la resignificación. Se instala como una neovanguardia que pone en crisis los supuestos y las leyes fundacionales de la sociedad tanto en su concreción como en su simbólica. 4) El intento de esbozar filiaciones postmodernas centradas en un sujeto fragmentado, cuyas múltiples voces ingresan al texto, para desarmar el yo único, lo cual también puede considerarse una forma de neovanguardia. Escritura que alude el artificio del cual no hay escapatoria, puesto que es imposible salir de la autorreferencialidad y de la metaficción. Se usa la palinodia, la retórica de la retractación, la contradicción, la incertidumbre, las dudas de la voz, las inconsistencias de la culpa, la amnesia, hasta llegar al paroxismo de no saber quién se retracta ni de qué. Es una línea de ruptura iniciada en el período dictatorial y que se continúa en algunos poetas de la poesía más actual.

La poesia de los 90 en adelante: una cartografía abierta y plurivalente

Desde la década del noventa el panorama se hace más complejo, debido a los cambios estéticos que produce la transición democrática (interminable como se sabe) y a la amplitud de los registros poéticos, que no sólo se expanden por el retorno de varios poetas exiliados, la aparición de revistas, las ediciones de poetas de diferentes generaciones que coinciden en el tiempo y establecen lecturas transversales, sino también por la expansión geográfica hacia el norte y el sur del país, los encuentros nacionales e internacionales y la aparición de nuevos actores poéticos y editoriales. Se reaviva la influencia de Neruda más como ícono

[31] Los planteamientos que siguen han sido señalados por Magda Sepúlveda y Naín Nómez en trabajos publicados en los años 2007 y 2008.

cultural que como traspaso estético, reaparecen las voces de Huidobro, Mistral y de Rokha y se sacralizan las voces de Gonzalo Rojas, Nicanor Parra, Enrique Lihn y Jorge Teillier. Se consolidan otros discursos que habían sido recurrentes, pero no permanentes en la tradición poética chilena: Miguel Arteche, Armando Uribe o Efraín Barquero, mientras irrumpen a través de los concursos oficiales y las manifestaciones editoriales nuevas obras de Delia Domínguez y de los poetas de los sesenta, a los que se incorporan poetas nuevos como es el caso de Yanko González, Víctor Hugo Díaz, Jesús Sepúlveda, Javier Bello y varios más.

Por su parte, los grupos que se constituyeron a fines de la década de 1970 y comienzos de la década de 1980, en los talleres, agrupaciones de escritores y revistas espurias, empiezan a publicar a fines de esa década: es por ejemplo el caso de Esteban Navarro, Eduardo Llanos, Jorge Montealegre, Erick Polhammner, José María Memet, Antonio Gil y Bárbara Délano, entre otros. A las poetas mujeres más arriba mencionadas, habría que agregar las primeras publicaciones de poetas más jóvenes como Malú Urriola, Nadia Prado, Isabel Larraín o Mirka Arriagada. La diversidad de voces que fluctúan entre la tradición, la reescritura, la clausura y la ruptura, hace imposible detallar la cantidad de autores y obras de vasto registro estético que se publican durante este período. En todo caso, otras corrientes diversas, pluritemáticas y de versátil formalismo, se acrecientan y desarrollan en muchas direcciones: recreativas y coloquiales como en Aristóteles España, José Ángel Cuevas o Bruno Serrano. Seguidores de la tradición y con rigurosidad formal, como en Andrés Morales, o irónicas y marginales, como en Mauricio Redolés. Líneas vinculadas al arraigo natural en interacción con las culturas étnicas e indígenas como en Clemente Riedemann, Jorge Torres Ulloa, Sergio Mansilla, Juan Pablo Riveros, Carlos Trujillo y la propia Rosabetty Muñoz, mientras en el Norte Chico perdura la obra de Arturo Volantines que busca el reencuentro con los orígenes atacameños: todas ellas tendencias que se articulan y dialogan con la poesía que se extiende hacia el mundo natural como en Egor Mardones, Juan Carlos Mestre, Tulio Mendoza, Alexis Figueroa o Ricardo Mahnke; pero también en búsqueda de su propia relación con las culturas originarias, especialmente la mapuche, como en Elicura Chihuailaf, Bernardo Colipán, Jaime Huenún, Graciela Huinao, Juan Paulo Wirimilla, Leonel Lienlaf y Adriana Pinda, entre otros. El surgimiento de una poesía ligada a los grupos ancestrales del país es uno de los procesos más interesantes de la producción literaria de los últimos diez años y es de esperar que sea un fenómeno con resonancias más permanentes en la cultura nacional.

Un núcleo importante mantiene su tensión experimental y disolutoria, como el caso de Raúl Zurita, Carlos Decap, Carlos Cociña y Diego Maquieira; en esa misma dirección también se adscriben poetas como Tomás Harris y Alexis Figueroa; y una serie de poetas jóvenes actuales, entre ellos, Germán Carrasco, Leonardo Sanhueza, Paula Ilabaca, Andrés Anwanter, Alejandra del Río, Carlos Baier, Gustavo Barrera, Damsi Figueroa, Rosario Concha, Roberto Morales Monterríos y varios más que sería largo detallar. En ellos se configura una tendencia exploratoria de múltiples rizomas, que busca expandir los ám-

bitos estéticos hacia todas las formas y hacia todas las temáticas, incluyendo la mezcla de géneros y de áreas artísticas. Tal vez el signo más evidente de las expectativas de la democracia sea el alto número de publicaciones en editoriales y autoediciones, de poetas jóvenes que escriben desde la década de 1990. A las anteriores líneas más experimentales, habría que agregar a autores ya con mucho oficio poético y de una gran heterogeneidad, como Javier Bello, Sergio Parra, Lorenzo Peirano, Guillermo Valenzuela, Víctor Hugo Díaz, Armando Roa Vial, Francisco Véjar y Eduardo Vasallo, entre otros. En todos ellos, existe una relación de distanciamiento, desajuste y desencanto con el mundo mercantil y consumista, que produce una necesidad de coagulación y negación constante.

En el contexto de una transición censurada por una Constitución (la de 1980), parchada y remendada, y de una globalización neoliberal en lo económico, que ha fragmentado la vida personal y colectiva a niveles nunca vistos, el escenario del arte y específicamente de la poesía, se ha desarrollado de un modo cada vez más complejo y difuso. Innumerables antologías, algunas de ellas simples registros de autores, publicaciones comerciales y artesanales, autoediciones, entrevistas, instalaciones en Internet, sitios webs, encuentros reales y virtuales, revistas con apoyo institucional y electrónicas, autoproclamaciones exultantes y morigeradas, lecturas públicas, talleres, giras nacionales e internacionales: establecen un campo poético en movimiento de los jóvenes poetas, que utilizan a veces en forma desmedida el espectáculo y la exposición mediática para hacerse escuchar en medio de una cultura cada vez más asordinada y acrítica. En este campo de batalla que es hoy día la llamada "poesía joven", una serie de antologías han intentado dar cuenta del nuevo proceso escritural, aunque pocas veces con el sentido autocrítico suficiente. En muchos casos, se han convertido en un recuento generacional, casi siempre ligado al grupo de pertenencia del autor.

Aunque varios críticos (algunos también poetas) han intentado desarrollar algunas claves[32] para "leer" la poesía postgolpe, por ejemplo: Oscar Galindo (2006); Iván Carrasco (2001 y 2005); Tomás Harris (1998); Jorge Montealegre (1998); Grínor Rojo (1998); Jaime Lizama (1998); Francisco Véjar (2003); Luis Ernesto Cárcamo (1992) entre otros, aquí solo vamos a revisar someramente las ideas de dos autores: Javier Bello y Patricia Espinosa. El primero (crítico y poeta), escribe acerca de la promoción poética de los 90, a partir de los conceptos generacionales de Cedomil Goic, aunque los flexibiliza para adaptarlos a la profusa realidad literaria del período. Inicia su planteamiento haciendo un acercamiento a varios grupos que se desenvuelven a comienzos de los 90, entre los cuales están "los bárbaros", escritores minimalistas que buscan recobrar la fragmentación del lenguaje de la tribu, pero a riesgo de dispersar su propio lenguaje en un clima de indeterminación: se citan a Guillermo Valenzuela, Sergio

[32] Javier Bello, "Poetas chilenos de los noventa: estudio y antología", Tesis para optar al grado de Licenciado en Humanidades con mención en Lengua y Literatura Hispánica, Universidad de Chile, 1995.

Parra, Víctor Hugo Díaz y Malú Urriola. Luego vienen los "poetas del sur" ligados a tres centros universitarios: Valdivia, Osorno y Temuco, que se relacionan con los grandes referentes nacionales y se desgajan de la sensibilidad lárica: Yanko González, Bernardo Colipán, Jaime Huenún, Jorge Torres Ulloa, Clemente Riedemann, Sergio Mansilla y Rosabetty Muñoz, aunque tienen registros distintos y personales. Un grupo de poetas de Santiago, que aunque alejados de las neovanguardias de los 80, pusieron distancia con la retórica de la denuncia, para eliminar las fronteras de género, utilizar la parodia, la carnavalización, el enmascaramiento, las jergas: entre ellos Luis Ernesto Cárcamo, Felipe Araya, Luis López Aliaga, Cristián Gómez. Bello también menciona otros grupos formados al alero de la Universidad de Chile, de la Universidad de Concepción, de la Universidad Católica de Valparaíso y de la Pontificia Universidad Católica de Chile con antologías como *Ciudad poética post* y *Códices* y la revista *Taller.* En estos autores y otros, hay una visión postmoderna de la ciudad, a juicio de Bello, que crea personajes erráticos, que deambulan como fantasmas en un afuera que los hace "náufragos" y marginales ante el vacío de los cambios. Aparece la apatía, la reflexión, la mueca irónica, la conciencia delirante, la predisposición mística o la furia, haciendo de la intensidad del instante la intensidad del acto de la escritura y también de la lectura. Son poetas que no pueden agruparse ni constituirse en generación, pero que se anclan en la interindividualidad: por sobre su concepción personal, los une un "secreto de iniciados" que los integra en la diferencia con vasos comunicantes, entre lector y poeta, y que dialogan a través de sus lecturas. De los autores seleccionados por Bello, destacan Andrés Anwandter, David Preiss, Alejandra del Río, Jorge Mittelman, Nicolás Díaz, Pedro Antonio Araya, Jaime Huenún, Víctor Vera y Verónica Jiménez.

Patricia Espinosa[33], por su parte, ha realizado un esbozo de clasificación de este último momento poético, utilizando la clásica división generacional, pero concentrada mayormente en las fechas de publicación. A su juicio, un primer momento estaría constituido por los autores que escriben a fines de la dictadura y publican alrededor de 1987. Serían los "desencantados", una especie de "generación perdida", y los nombres que se relevan son los de Víctor Hugo Díaz, Guillermo Valenzuela, Malú Urriola, Sergio Parra, Alexis Figueroa, Yuri Pérez, Jesús Sepúlveda y Yanko González. Un segundo grupo estaría conformado por los poetas que se inician alrededor de 1994, y que se alejan del lenguaje de la tribu, para conformar una literatura de registros ligados a la intertextualidad, a la subversión del binarismo alta/baja cultura y la cristalización de una obra marcada por la preocupación de la forma y la reflexión frente al quehacer poético. Aquí se inscriben poetas como Germán Carrasco, Javier Bello, Andrés Andwanter, Armando Roa Vial, Alejandro Zambra, Leonardo Sanhueza, Verónica Jiménez, Kurt Folch, entre otros. Un cambio de frente se produciría con un tercer núcleo poético que empieza a surgir alrededor del año 2000. Dentro

[33] Patricia Espinosa Hernández, "La poesía chilena en el periodo 1987-2005", *Crítica Hispánica,* XXVIII, Pittsburgh, 2006, pp. 53-65.

de una amplia variedad de registros, se privilegia ahora de nuevo el desencanto, aunque no de manera violenta, sino más bien irónica y hasta cínica. Hay ausencia de metarrelatos y se desmenuza la pequeña tragedia de lo cotidiano, se recupera la barriada, la población marginal y se instala la trayectoria nómade. Se desmitifica de nuevo, también, la figura del poeta y el rol que cumple la poesía. Entre los autores se menciona a Felipe Ruiz, Gladys González, Eduardo Barahona, Gustavo Barrera, Pablo Paredes, Diego Ramírez, Gregorio Alayón y Héctor Hernández, entre otros. Se trata, obviamente de una propuesta relevante, que además incorpora un análisis del campo cultural, de los procesos de difusión ligados a normas de producción artesanal y autoediciones, así como a señalar una autosuficiencia en la producción y la recepción del producto cultural que estos poetas realizan. Se trata, demás está decirlo, de un período poético abierto a interpretaciones y análisis que aún no decantan en propuestas más conclusivas.

Resulta indudable que el panorama actual es aún más complejo y notoriamente más exhaustivo que lo mostrado antes. Hay múltiples líneas poéticas que no caben en este panorama: voces de poetas aún exiliados, nuevos poetas de origen mapuche, nuevas poetas mujeres, nuevas promociones, etcétera. Después del exilio y el insilio, después de la transición inacabable, después de "los restos de fiestas" y las "voces fantasmales", existe una desterritorialización formada por un sinnúmero de tribus literarias fragmentadas. De su destino hablarán otros trabajos. Por ahora, la poesía chilena sigue vigente, viva y crítica con su cultura, con su tiempo y con su gente, aunque a veces cambie de piel y no parezca ser lo que es.

Bibliografía básica

Alegría, Fernando, *La poesía chilena. Orígenes y desarrollo. Del siglo XVI al XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Alonso, María Nieves; Rodríguez, Mario y Triviños, Gilberto, *Cuatro poetas chilenos,* Concepción, Lar Estudios, 1991.

Barquero, Efraín, *Antología*, Santiago, LOM Ediciones, 2000.

Bello, Javier. "Poetas chilenos de los noventa: estudio y antología". Tesis para optar al grado de Licenciado en Humanidades con mención en Lengua y Literatura Hispánica, Universidad de Chile, 1995.

Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar,* Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Centro de Investigación Barros Arana, 1995.

Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario,* Barcelona, Anagrama, 1997.

Calinescu, Matei, *Cinco caras de la modernidad,* Madrid, Editorial Tecnos, 1991.

Campos, Javier, "Lírica chilena del fin de siglo y (post)modernidad neoliberal en América Latina", *Postdata* 1-2, 1998, pp. 78-91.

Carrasco, Iván, "Poesía chilena de la última década (1977-1987)", *Revista Chilena de Literatura,* Nº 33, Universidad de Chile, 1989, pp. 31-46.

——, "Pluralidad y ambivalencia en la metatextualidad literaria chilena", *Estudios Filológicos,* Nº 36, Universidad Austral de Valdivia, 2001, pp. 9-20.

——, "Interdisciplinariedad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual", *Estudios Filológicos,* Nº 37, Universidad Austral de Valdivia, 2002, pp. 199-210.

——, "Literatura chilena: canonización e identidades", *Estudios Filológicos,* Nº 40, Universidad Austral de Valdivia, 2005, pp. 29-48.

Coester, Alfred, *An Anthology of the Modernism in Spanish America,* Boston-New York, 1929.

Elliot, Jorge, *Antología de la nueva poesía chilena,* Concepción, Universidad de Concepción, 1957.

Espinosa Hernández, Patricia, "La poesía chilena en el período 1987-2005", *Crítica Hispánica,* XXVIII, Pittsburgh, 2006, pp. 53-65.

——, "Panorama de la poesía chilena de mujeres 1980-2006", en www.conrimel-producciones. blogspot.com.

Galindo, Oscar, "La tradición vanguardista en la poesía chilena de las últimas décadas", *Crítica Hispánica,* XXVIII, Pittsburgh, 2006, pp. 31-52.

Goic, Cedomil, "Alturas de Macchu Picchu: la torre y el abismo", *Anales de la Universidad de Chile,* Nº157-160, enero-diciembre 1971, pp. 153-166.

Gutiérrez Girardot, Rafael, *Modernismo,* Barcelona, Montesinos, 1983.

——, "La literatura hispanoamericana de fin de siglo", en Iñigo y Madrigal, Luis (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana,* Tomo II, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 495-506.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989.

Harris, Tomás, "Desarrollo de la poesía chilena: 1960-1990 (Una introducción)", *Postdata* N° 1-2, 1998, pp. 92-115.

Iñigo Madrigal, Luis (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana,* Tomo II. Madrid, Cátedra, 1987.

Jitrik, Noé, *Las contradicciones del modernismo,* México, El Colegio de México, 1978.

Lyotard, Jean-Francois, *La condición postmoderna,* Buenos Aires, Editorial R.E.I., 1995.

Moulian, Tomás, *Chile actual. Anatomía de un mito,* Santiago, LOM Ediciones, 1997.

Neruda, Pablo, *Obras completas,* Tomo I. Buenos Aires, Editorial Losada, 1973.

Nómez, Naín, *Antología crítica de la poesía chilena,* Tomo I, Santiago, LOM Ediciones, 1996.

——, "Marginalidad y fragmentación urbana en la poesía de los sesenta: un cuestionamiento al sujeto poético de la modernidad", *Atenea,* Nº 474, Universidad de Concepción, 1996, pp. 105-126.

——, *Antología crítica de la poesía chilena,* Tomo II, Santiago, LOM Ediciones, 2000.

——, *Antología crítica de la poesía chilena,* Tomo III, Santiago, LOM Ediciones, 2002.

——, "Identidad y mito en la poesía moderna: otra mirada sobre lo mismo", *Atenea,* Nº 487 Universidad de Concepción, Primer Semestre 2003, pp. 51-67.

——, *Antología crítica de la poesía chilena,* Tomo IV, Santiago, LOM Ediciones, 2006.

——, "Transformaciones de la poesía chilena entre 1973 y 1988", *Estudios Filológicos,* Nº 42, Universidad Austral de Valdivia, 2007, pp. 141-154.

——, "La poesía chilena: representaciones de terror y fragmentación del sujeto en los primeros años de dictadura", *Acta Literaria,* Nº 36, Universidad de Concepción, 2008, pp. 87-101.

——, "Cien años de poesía chilena: miradas, transformaciones, cuestionamientos", *Revista Chilena de Literatura,* Sección Miscelánea, Universidad de Chile, noviembre 2009.

——, "Las transformaciones de la poesía chilena entre 1973 y 2008. Aproximaciones generales", *Inti. Revista de Literatura Hispanoamericana,* Nº 71, 2010.

Parra, Nicanor, *Poemas y antipoemas,* 2ª ed., Santiago, Nascimento, 1972.

Quezada, Jaime (ed.), *Poesía joven de Chile,* México, Siglo XXI, 1973.

Rama, Angel, *Rubén Darío y el Modernismo,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.

——, *Rubén Darío. Poesías,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

Rodríguez Fernández, Mario, *El Modernismo en Chile y en Hispanoamérica,* Santiago, Instituto de Literatura Chilena, 1967.

——, "Reunión bajo las nuevas banderas o la conversión poética de Pablo Neruda", *Mapocho,* Nº 3, 1964, pp. 39-45.

——, "Un staccato modernista: *Ritmos",* Prólogo a *Ritmos* de Pedro Antonio González, Concepción, Cuadernos Atenea, 1997.

Rokha, Pablo de, *Antología (1916-1953),* Santiago, Multitud, 1954.

Rojas, Waldo, *Poesía y cultura poética en Chile,* Santiago, Editorial de la Universidad de Santiago, 1995.

Rojo, Grínor, *Crítica del exilio. Ensayos sobre literatura latinoamericana actua,* Santiago, Pehuén, 1989.

Schulman, Iván, *El modernismo hispanoamericano,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.

Sepúlveda, Magda, "Metáforas de la higiene y la iluminación en la ciudad poetizada bajo el Chile autoritario", *Acta Literaria,* Nº 37, Universidad de Concepción, 2009.

Subercaseaux, Bernardo, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile,* Tomos I, II, III, IV, Santiago, Editorial Universitaria, 2001 al 2007.

Silva Castro, Raúl, *Antología de poetas chilenos del siglo XIX,* Santiago de Chile, Biblioteca de Escritores de Chile, 1937.

Yamal, Ricardo (ed.), *La poesía chilena actual ¡1960-1984! y su crítica,* Concepción, Ediciones Lar, 1988.

Zurita, Raúl, *Literatura, lenguaje y sociedad: 1973-1983,* Santiago, CENECA, Cuadernos de Investigación, 1983.

Revista *Literatura Chilena en el exilio,* California, 1977-1981; y *Literatura Chilena (Creación y Crítica),* 1981-1987.

Revista *Araucaria de Chile,* Madrid, 1978-1990.

LA HISTORIA Y LAS PERIODIZACIONES DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA Y CHILENA EN EL SIGLO XX*

*Manuel Jofré***

A continuación, se dará cuenta del entorno de las promociones o generaciones de la literatura latinoamericana del siglo xx. Se trata de momentos componentes de una existencia humana, la de los escritores del siglo recién pasado y sus proyecciones al actual, en un espacio construido discursivamente como escindido, en crisis, heterogéneo, desigual, contradictorio y multisistemático, como lo es la historia presente de nuestra literatura.

Es de nuestro desarrollo, como región geopolítica y cultural, de lo que hablamos, en una relación de gran cercanía con el tema, puesto que es también la manifestación de nuestra propia historicidad creativa. La cuestión es más que compleja, ya que épocas (modernidad y postmodernidad), períodos, tendencias, paradigmas, promociones, se intercalan y yuxtaponen, como se verá en lo que sigue.

El problema de la periodización de la historia literaria

Pareciera que las modalidades teóricas e historiográficas para abordar el tiempo histórico, centrado en una serie literaria, pueden concretarse a partir de la articulación entre épocas, denominadas "períodos" —por examinar en un estudio aparte, dada la complejidad del tema— y las llamadas "generaciones" literarias. Al respecto, importa considerar los aportes y sistematizaciones historiográficas realizadas anteriormente, en América Latina (y Chile, claro) por Pedro Henríquez Ureña, Enrique Anderson Imbert y Cedomil Goic.

En esta ocasión nos interesa sobre todo mostrar el estado de la cuestión, y proceder al despliegue de una problemática, tras lo cual se contribuya con alguna propuesta específica para ordenar las escenas literarias que se suceden en América Latina en el siglo xx.

Generaciones y promociones del siglo xx

En relación a la historia literaria chilena —en particular— y su periodización, tradicionalmente se suele considerar el siglo xx como un entramado de, por lo menos, seis generaciones: primero, la generación de la literatura moderna y

* Este artículo fue escrito en junio del 2009 para un congreso realizado en la Universidad Diego Portales. Posteriormente, en noviembre, recibí de Cedomil Goic su libro *Brevísima relación de la historia de la novela hispanoamericana* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.), donde trata el problema de la periodización reciente de la novela hispanoamericana y algunos de los tópicos aquí expuestos, desde su propia perspectiva, la cual no pudo ser incorporada al presente trabajo.

** Universidad de Chile y Fundación Pablo Neruda.

última del período naturalista, denominada mundonovista en Chile (debido a la expresión usada por Francisco Contreras), que corresponde al regionalismo latinoamericano, se debe denominar de 1912, y a la cual pertenece Gabriela Mistral. Segundo, la primera promoción superrealista, la generación del 27, de Pablo Neruda, Vicente Huidobro, Juan Emar, Pablo de Rokha y Manuel Rojas. A continuación, en tercer lugar, la generación del 42, que en Chile es conocida bajo el nombre de generación del 38 (más bien por razones socio-políticas), de Nicanor Parra, María Luisa Bombal, Juan Godoy (el angurrientismo), Nicomedes Guzmán, Gonzalo Rojas, Braulio Arenas y La Mandrágora; su nombre técnico es neorrealista. En seguida viene, en cuarto lugar, la generación del 50, de José Donoso, Enrique Lihn, Jorge Edwards, Jorge Teillier, con la poesía lárica, entre otros, que es la generación irrealista. En quinto lugar, tenemos la llamada generación del 73, denominada también de los nuevos narradores, y que aquí se propone que se llame neobarroca, en razón del marco latinoamericano, en la cual participa tanto Antonio Skármeta e Isabel Allende como Ariel Dorfman, en su proyección internacional, y, en poesía, Óscar Hahn y Gonzalo Millán, entre otros. En sexto lugar, y finalmente, la siguiente generación, que se ha denominado de los 90 (aunque ciertamente posee manifestaciones en los 80), incluye a Raúl Zurita, Diamela Eltit y Elicura Chihuailaf, entre otros.

Se ha propuesto que el superrealismo en América Latina se extiende desde 1935 hasta 1980, por 45 años. Es un período literario en el cual los artistas se dan cuenta de la relación de inarmonía que mantienen con el mundo, con los otros seres humanos. De aquí se origina un planteo básico que ellos realizan. Se proponen una búsqueda infatigable de una "realidad", de una "verdad" que se ubique por encima de un mundo considerado como caótico y alienado. Hay un rechazo del caos (en griego, *khaos* es "espacio inmenso y tenebroso que existía antes de la creación del Mundo"), y una postulación, una proposición de una nueva realidad: un cosmos (en griego, *kosmos* es "mundo, universo, propiamente orden, estructura").[1]

Esta aproximación al superrealismo ha sido intuida, pero señalada en otros términos, por James E. Irby (a propósito de Borges), quien dice:

> "me atrevo a resumir el drama de Borges en tres 'movimientos' que en realidad no son sucesivos sino simultáneos: un aspirar a algo terriblemente necesario —el orden, la eternidad, la identidad con todos los hombres— pero que de antemano se sabe imposible; una triste comprobación de esa futilidad y engaño; y un hacer de esa misma comprobación —intensificada casi hasta lo intolerable por todos los medios más sutiles del arte— un triunfo intelectual y literario sobre la limitación y el desorden".[2]

[1] Joan Corominas, *Diccionario crítico-etimológico de la lengua española*, Madrid, Editorial Gredos, 1954.

[2] James Irby; Ana María Barrenechea, "La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges", México, El colegio de México, 1957, en *Nueva revista de filología hispánica*, México, El Colegio de México, año XVI, números 1-2, enero-junio de 1962, pp. 125-132.

En Irby, su concepción no ubica con claridad un primer paso básico: el rechazo de una realidad, para luego recién entonces "aspirar a algo terriblemente necesario".

Un segundo enunciado, que se acerca al superrealismo señalado, lo ha postulado Arnold Hauser, a propósito de la tendencia literaria imbricada en el momento histórico:

> "la experiencia básica de los surrealistas consiste en el descubrimiento de una 'segunda realidad', que, aunque está inseparablemente fundida con la realidad ordinaria y empírica, es, sin embargo, tan diferente de ella que sólo podemos hacer aserciones negativas sobre ella y referirnos a los vanos y huecos en nuestra experiencia como prueba de que existe".[3]

Esta idea de Hauser —que podría parecer un poco pesimista, si no profundamente realista— tiene la desventaja de desconocer un hecho de la literatura hispanoamericana: su realización de afirmaciones "positivas" sobre esta segunda realidad, y ubicarla, incluso, en planos "reales-históricos", dentro de la ficción de las obras literarias.

Cedomil Goic ha planteado, en su trabajo sobre las tendencias y generaciones de la literatura chilena, esta idea, entre otras:

> "con esta expresión superrealismo, [dice, refiriéndose a la primera generación] pretende señalarse aquella actitud histórica que reconoce en el mundo —la verdad, tanto histórico como ficticio— una ruptura de la imagen tradicional, natural, de la realidad; de modo que estas formas del mundo que poseían antes una imagen natural y enteriza, sufren una desrealización cuando es sorprendida su anárquica, lacerada, ominosa o desintegrada condición esencial.[...] esta situación ha despertado en los casos más significativos una desconfianza, primero, y luego, un desplazamiento de la prioridad de un sector material de la novela del mundonovismo concebido sin reservas, por una afirmación de la voluntad de crear un mundo ficticio absuelto de toda motivación en alguna realidad concreta y presunta, ajeno a la realidad histórica inmediata, incluso desprendida de la causalidad mecánica de ese mundo tal como lo habían concebido los naturalistas".[4]

Así, se puede llegar a la comprensión del superrealismo como el movimiento literario que durante todo el período (1935-1980), debe entregar el siguiente esquema: un primer momento de rechazo de una realidad organizada para ello, rechazo en virtud de su carácter caótico y alienante, el caos; y una segunda instancia, donde se crea y postula una realidad, una superrealidad, todo orden y felicidad, autenticidad que tiende a reemplazar la primera, y que es el cosmos.

[3] Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964, Tercera edición, Tomo II, cap. VIII, p. 475. Véase, además, pp. 465-499.

[4] Goic, "La novela chilena actual: tendencias y generaciones", en *Estudios de lengua y literatura como humanidades*, Santiago, Editorial Universitaria, 1960, p. 39.

Hay un tercer momento, además. Es el que se plantea diferentemente en cada generación. Este momento, que se refiere rigurosamente a los dos primeros, y que forma una estructura con ellos, puede ser básicamente de afirmación o de duda con respecto al rechazo o a la superrealidad, e, incluso, puede estar conectado con la relación que mantienen entre sí los dos primeros términos o momentos.

Es necesario observar la variación entre la primera y segunda generación del período superrealista, en cuanto al tercer momento referido.

La primera generación, denominada superrealista, se plantea en su tercer momento la destrucción, desaparecimiento, ironización y relativización de la superrealidad que antes ha construido. Es decir, se plantea potencialmente, como de realización momentánea y fugaz. Algunos ejemplos, en novela: en *Adán Buenosayres* (1948), de Leopoldo Marechal, se rechaza la existencia social no-metafísica y se propone la individualidad metafísica. El personaje protagónico, Adán Buenosayres, la consigue por unas horas, pero no la cumple con plena autenticidad, y pierde esa existencia, con una penitencia como castigo: un descenso a los infiernos. Es el tercer momento.

En *Hijo de ladrón*, de Manuel Rojas, se rechaza la existencia de lo social, organizado burocráticamente, y se propone una realidad constituida por viento, sol, aire y mar, elementos que simbolizan libertad y fraternidad humanas, o que cobijan la experiencia humana de la solidaridad, el compartir y el contacto. La posibilidad sólo momentánea se da en algunos momentos de solidaridad (el del final de la novela, por ejemplo, cuando Cristián y Aniceto Hevia se unen).

En relación a algunos cuentos de la primera generación superrealista (la de los nacidos entre 1890 y 1904), se observa, en "Menos Julia", de Felisberto Hernández, cómo se rechaza el mundo externo, proponiéndose un túnel como superrealidad, donde los personajes que allí penetran se conectan con el pasado. El tercer momento llega cuando una de las participantes básicas —Julia— se niega a continuar, y la superrealidad se pierde. En otros cuentos de Hernández se rechaza el mundo externo, se propone un conocimiento visual máximo o un balcón compañero y esta superrealidad desaparece, cuando la visión común viene —con ceguera incluso— o cuando el balcón se desmorona, que son los casos de "El acomodador" y "El balcón", respectivamente. En "La niña esperanza o el monumento derrumbado", de Agustín Yáñez, se rechaza lo pobre, viejo y feo de un barrio, para proponer la riqueza, hermosura y juventud de una joven llamada "esperanza". Finalmente, llega el tercer momento, de ironización, de pérdida de lo construido, y la superrealidad desaparece, al morir esta niña.

En "El Aleph" de Borges, se rechaza la visión del Aleph que tiene el literato Carlos Argentino Daneri, y se propone la visión que tiene el narrador, denominado Borges, perdiéndose finalmente la superrealidad en una postdata que integra el cuento, de mucho carácter intelectual y donde se afirma la falsedad de ese Aleph del narrador. En "El camino de Santiago", de Alejo Carpentier, se rechaza el lugar en que Juan se encuentra (Europa primero, América después). El tercer momento llega cuando este viaje se hace ininterrumpido y constante.

Así, en multiplicidad de obras, la totalidad, en verdad, de las pertenecientes a la primera generación, que incluye a los nacidos entre 1890 y 1904, acontece una pérdida final de esa realidad postulada, de esa superrealidad. Es la ironía por el mundo construido, la historización que llega, la posibilidad sólo momentánea de que se realice. Este es, definitivamente, el tercer momento que caracteriza la estructura trimembre de las obras de esta generación.

La segunda generación surrealista parece poseer tres direcciones: "El realismo mágico o fantástico" (Juan José Arreola, Julio Cortázar), "El realismo existencial" (Juan Carlos Onetti, Ernesto Sábato) y "El realismo social" (José María Arguedas, Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos, Nicomedes Guzmán). Se aprecia claramente —en las denominaciones, al menos— por qué a esta generación se le ha llamado neorrealista. Coincide con los dos primeros momentos de la generación anterior, pero se separa e individualiza con respecto al tercero. Muy en general, es necesario decir que hay un tinte de positividad en todo el esquema, concretado en una mayor permanencia de lo humano a esta entidad, todo lo cual le confiere, en algunos casos, caracteres realmente históricos y concretos. Muchas veces la denuncia social toma un cuerpo destacado en sus obras, y asimismo ocurre con la situación existencial, en lo individual.

Estas tres direcciones dan respuestas afirmativas, con respecto y principalmente, a la existencia, variando en una amplia gama que va desde la angustia y la soledad a la autenticidad, el compromiso y la denuncia. El lugar extremo de la gama, mirada desde cierta perspectiva, se encuentra ejemplificado con Onetti —recuérdese "Tan triste como ella", por ejemplo—; en una zona intermedia se ubica Julio Cortázar, en su cuentística, preferentemente, y otro extremo es el realismo social.

Se puede citar como ejemplo "El llano en llamas", de Juan Rulfo, donde se rechaza la montonera y el bandidaje, se propone el amor y la solidaridad como superrealidad, y el tercer momento muestra feliz al pichón viviendo con su esposa y su hijo. La realización en este tercer momento es evidente. En "El Silencio de Dios", de Juan José Arreola, se da una respuesta intermedia. En su carta, el hombre rechaza su vida anterior, postula la respuesta de Dios como superrealidad, pero esta es nada más que el siguiente consejo, en síntesis: "deberás descubrir y conseguir todo gracias a ti mismo". El compromiso con la existencia es manifiesto.

Como se ha dicho, la formalización de la periodización mediante las generaciones fue realizada, para Chile, por Cedomil Goic, y también para el resto de América Latina. Hay una amplia bibliografía al respecto[5]. La generación

[5] El tema historiográfico y el problema de la periodización está diseminado a todo lo largo de la obra de Goic, y funciona como una salida del inmanentismo textualista y formalista del que hace gala. Sus planteamientos al respecto van desde 1960 hasta 1975. Ver especialmente "La periodisation dans l' histoire de la littérature hispano-américaine", *Etudes Littéraires*, Nº 3, 1975, pp. 269-284. Los artículos centrales de Goic al respecto están recogidos en *Los mitos degradados: Ensayos de comprensión de la literatura hispanoamericana*, Rodopi, Amsterdam, 1992. Ver especialmente pp. 207-304.

superrealista, que incluiría a los nacidos entre 1890 y 1904, sería también la generación de los latinoamericanos Jorge Luis Borges, César Vallejo, Alejo Carpentier, Miguel Ángel Asturias, Rafael Mallea y Agustín Yáñez, denominada del 27 (por ser éste el año intermedio de su manifestación)[6]. Los chilenos ya han sido mencionados más arriba. Neruda sería la figura central.

Esta generación sería la vanguardista, sellada por la presencia del surrealismo, que marcaría el carácter que la producción latinoamericana tendría hasta pasado el boom de la narrativa. Esta generación sería también política y americanista. Su vigencia estaría acotada desde 1935 a 1949.

La generación que vendría a continuación sería la generación neorrealista, de los nacidos entre 1905 y 1919, e incluiría a los latinoamericanos Octavio Paz (México), Julio Cortázar (Argentina), José Lezama Lima (Cuba), Juan Carlos Onetti (Uruguay), Augusto Roa Bastos (Paraguay), Juan Rulfo (México), entre otros. Se denominaría generación del 42. Y su vigencia estaría entre 1950 y 1964. Nicanor Parra es la principal figura chilena de esta generación. A esta generación pertenecen, también, Juan Bosch (República Dominicana) y José María Arguedas (Perú).

Aquí predominaría el aspecto realista, existencialista y social de la literatura latinoamericana. Correspondería a la literatura de la coloquialidad, de lo antipoético e incluiría una primera parte del boom latinoamericano en Estados Unidos y Europa, referente importantísimo para la historia de la literatura latinoamericana del siglo XX.

La tercera generación del período posterior al naturalista y positivista, sería la generación irrealista de 1957, que incluiría a los nacidos entre 1920 y 1934, y entre ellos figurarían Gabriel García Márquez (Colombia), Ernesto Cardenal (Nicaragua), Carlos Fuentes (México), Guillermo Cabrera Infante (Cuba), Manuel Puig (Argentina), Carlos Germán Belli (Perú), Juan Gelman (Argentina) y Salvador Elizondo (México), a nivel latinoamericano. Su vigencia estaría entre 1965 y 1979. El principal escritor chileno de esta generación sería José Donoso.

Una segunda parte de los escritores del boom, estaría localizada en esta generación. Correspondería a la entrada en vigencia del estructuralismo y el funcionalismo, como teorías literarias. Con ellos terminaría el boom latinoamericano y sus manifestaciones irrealistas presentes en la literatura fantástica, el realismo mágico y lo real maravilloso de América Latina. Hoy día se discute cuánto de nuevo había en estos planteamientos y cuánto era una recurrencia del costumbrismo regionalista latinoamericano.

Goic llega a anunciar, en sus publicaciones, a una cuarta generación (de los nacidos entre 1935 y 1949), la cual, según nosotros creemos, podría ser parte también del período superrealista (disintiendo del modelo regular de que cada período tendría 45 años, y por ende, tres generaciones de quince años cada

[6] En esta ocasión nos interesa especialmente un primer planteamiento a las generaciones o promociones literarias de la segunda parte del siglo XX y no entraremos a la cuestión de la poética específica de cada generación, por un problema de espacio.

una). Nosotros nos pronunciamos a favor de esta alternativa, según la cual la vigencia del período superrealista se extendería de 1935 a 1994, y contendría cuatro generaciones, y una duración, en consecuencia, de 60 años.

Esta cuarta y última generación superrealista, sería la generación del 72, denominada de los nuevos narradores (*novisimi narratori*), e incluiría a los latinoamericanos José Agustín (México), José Emilio Pacheco (México), Mario Vargas Llosa (Perú), Fernando del Paso (Argentina), Severo Sarduy (Cuba), Alfredo Bryce Echenique (Perú), Ángeles Mastretta (México), Fernando Vallejo (Colombia), Cristina Peri Rossi (Uruguay), Reinaldo Arenas (Cuba) y Ricardo Piglia (Argentina), todos ellos nacidos entre 1935 y 1949. Entre los chilenos señalamos, entre otros, a Juan Luis Martínez, Óscar Hahn, Isabel Allende, Antonio Skármeta, Ariel Dorfman, Mauricio Wácquez, Diamela Eltit, Gonzalo Millán y Rodrigo Lira.

Los otros nombres alternativos para esta última generación superrealista serían, primero, los escritores de "la Onda", es decir, los escritores de una tendencia *hippie* localista, una suerte de narrativa juvenil de rebeldía acorde con el momento histórico que les correspondió vivir. Quien mejor representó esta tendencia fue el novelista José Agustín (México). Y la segunda denominación posible, sería la de los "neobarrocos", marcados por la impronta teórica y escritural de Severo Sarduy. La vigencia de esta generación sería de 1980 a 1994. Nosotros pensamos que hay dos sectores en esta generación, como ya lo hemos planteado: uno, los de "la Onda"; y dos, los "neobarrocos". Que se llamen los 'nuevos narradores' es solo una calificación provisoria. Optamos por el nombre de "neobarrocos" para los nacidos entre 1935 y 1949, en Chile y América Latina.

El período postmoderno: nacidos entre 1950 y 1995

La temprana primera realización de la postmodernidad en América Latina, permitiría hablar de una primera generación del período postmoderno, la de aquellos nacidos entre 1950 y 1964, como es el caso del guatemalteco Rodrigo Rey Rosa (nacido en 1958, autor de *La orilla africana*) y el argentino, nacido en 1957, Martín Caparrós (autor de la novela *La historia*). También pertenecerían a esta generación la argentina Ana María Shua y el mexicano Juan Villoro. De los chilenos pertenecientes a esta generación, señalamos, entre otros, a Raúl Zurita (1951), Diego Maquieira (1953), Antonio Gil (1954), Armando Rubio (1955-1980), Mauricio Electorat (1960), Roberto Bolaño (1953-2003), Hernán Rivera Letelier (1950), Jaime Collyer (1955), Pía Barros (1956) y Alberto Fuguet (1964).[7]

La fecha del medio siglo, sería el inicio de un nuevo período y generaciones definidas por su distanciamiento y crítica para con la modernidad previa y para con el mayor aporte del superrealismo: una vanguardia poética inicial

[7] Sobre esta generación, en lo poético, ver la caracterización realizada en Manuel Jofré, *En el ojo del huracán: Una antología de 39 poetas chilenos jóvenes*, Santiago, Ediciones Documentas-Ediciones Cordillera, 1991.

y un boom narrativo final, ambos constituyentes del período superrealista, de vigencia entre 1935 y 1995.

El período postmoderno traería un cambio en el discurso, una visión semiótica y receptiva post-estructural. Esto se notaría en el desarrollo de géneros marginales, y referenciales, como los diarios, las cartas y los testimonios, y también en una relación de nuevo tipo con los productos y el circuito cultural de masas o industria cultural, difuminando sus límites.

Otros cambios del período postmoderno, que se iniciaría en vigencia en 1995, sería la eclosión de la presencia de la literatura de la mujer latinoamericana y de una literatura etnocultural (o nuevo neoindigenismo). A los nombres anteriormente mencionados, en Chile, podrían agregarse varios otros, para mostrar diversas direcciones; entre ellos, Rosabetty Muñoz, Eugenio Brito, Heddy Navarro, Elicura Chihuailaf y Teresa Calderón. Por último, si la primera vanguardia empezó a acontecer en la segunda década del siglo, y la segunda vanguardia la trajo la antipoesía de los años 50, la irrupción de los post-modernos, unos años antes del fin de siglo, podría ser considerada una tercera vanguardia, con su carácter rupturista.

Esta primera generación postmoderna debería llevar, postulamos, el nombre de *infrarrealismo* (en la línea de Roberto Bolaño). El nombre tiene antecedentes en la poética pictórica de Roberto Matta décadas antes. El *infrarrealismo* comienza a conformarse en México en 1974 y adquiere su primera formalización con el manifiesto de 1976, el cual es escrito por Roberto Bolaño. Se denominaría la generación del 87 en cuanto a su entrada a la escena literaria. El carácter estilístico de su discursividad experimentalista y su vanguardismo subversivo sería lo que los caracterizaría y su distanciamiento con respecto a la cultura oficial, y, también, al período y generaciones anteriores.

Esta sería una generación en confrontación mucho más marcada con las manifestaciones previas. Sus modelos discursivos comenzarían a alejarlos ya de las posiciones estructuralistas-funcionalistas, en relación al estudio de la literatura. Corresponderían, también, a una primera realización del neomarxismo occidental. Su vigencia sería de 1995 al 2009, es decir, aún está en vigencia, en el año final de su gestión.

La segunda generación postmoderna, sería la de los nacidos entre 1965 y 1979, e incluiría a los latinoamericanos Daniel Alarcón (peruano nacido en 1977, autor de la premiada *Lost City Radio*), Jorge Volpi (escritor del *crack* mexicano, autor de la trilogía *El fin de la locura, En busca de Klingsor* y *No en la tierra*), Edmundo Paz Soldán (boliviano nacido en 1967 y autor de *El delirio de Turing*), Santiago Roncagliolo (nacido en Perú en 1975 y autor de la novela *Abril rojo*), Jaime Bayly (peruano nacido en 1965 y autor de *La noche es virgen*) y Santiago Gamboa (colombiano nacido en 1965, autor de *El síndrome de Ulises*), entre otros latinoamericanos. Se denominaría la generación del 2002. Su vigencia dataría desde 2009 a 2024.

Correspondería llamarla la *generación del crack*, siendo esta tendencia mexicana la más definitiva, con sus características críticas con respecto a la literatura

"mágica" del boom como fórmula única, el escenario mundial como espacio para la trama (una primera consecuencia de la globalización) y la consiguiente salida del espacio americano como centro. Entre los chilenos nacidos entre 1965 y 1979, podemos señalar, entre otros, a Álvaro Bisama (1975, autor de la novela *Caja negra*), Alejandro Zambra (1975, autor de *Bonsái*), Jaime Luis Huenún (1967), Rafael Gumucio (1970), Javier Bello (1972), Alejandra del Río (1972), Leonardo Sanhueza (1974) y Héctor Hernández Montecinos (1979, autor de *Debajo de la lengua*).

La tercera generación postmoderna sería la generación de los nacidos entre 1980 y 1994, aún en período de gestación, a la fecha. Convendría denominarla *generación postmoderna,* a secas, si es que no emerge de ella una tendencia o movimiento más definitivo y sería la generación del 2017, al tener ese como su año central. Su vigencia sería del 2025 al 2039.

Posteriormente vendría una generación de los nacidos entre 1995 y el 2009, cuyo nombre provisorio, dadas las circunstancias tecnológicas actuales, podría denominarse la "generación digital". Sería apresurado entregar nombres de esta última promoción.

Todo esto sería una continuación del sistema ideado por Goic y su proyección más allá de sus propias sugerencias, todo lo cual da cuenta de una parte importante de la historia literaria latinoamericana reciente.

Periodización de la literatura mexicana según Volpi

Por otro lado, hay que considerar los planteamientos que el escritor del *crack*, Jorge Volpi, hiciera recientemente en Chile. En relación con la periodización de la historia de la literatura mexicana, Volpi, refiriéndose especialmente a la segunda parte del siglo XX, plantea que vino primero la generación de medio siglo, ya posterior o continuadora de Octavio Paz, con dos direcciones. Una representada por Carlos Fuentes, y otra, la sub-generación de la "Casa del lago", en la línea de Paz, cuyo mejor representante sería Salvador Elizondo.

El planteamiento de Volpi sigue más bien el desarrollo de las diferentes promociones que ingresaban a la escena literaria mexicana, sin una preocupación con respecto a las fechas de nacimiento. En efecto, hay una tensión importante, en estos esquemas periodizadores, entre las fechas de nacimiento y las de vigencia —o ingreso— a la escena literaria respectiva.[8]

Volpi propone, luego, la existencia en México de una generación del 68, marcada tanto por los eventos globales (revolución de mayo del 68 e insurrección estudiantil vinculada a la primera manifestación del *hippismo*) y, específicamente, por los acontecimientos de México, la masacre de la plaza de Tlatelolco. Esta generación del 68, tendría un primer sector de los nacidos en la década de

[8] Hemos tenido a la vista la sistematización que hace de Volpi Sara Reinoso Canelo, en "Literatura del crack: Una poética de la forma para la narrativa latinoamericana del siglo XXI", manuscrito y proyecto de tesis doctoral presentado en la Universidad de Chile.

1940, como José Agustín y, un segundo subsector generacional, los nacidos en la década de 1950, como Juan Villoro. Agrega Volpi que la generación siguiente, que él, flexiblemente, no localiza en ningún período mayor específico, sería la generación del 88 (o del 85, por el gran terremoto en Ciudad de México) e incluiría a los miembros del "Manifiesto del *crack*" más otros sectores de la misma época. Finalmente, Volpi postula la presencia de una generación *post-crack*, la de aquellos escritores mexicanos nacidos en la década de 1970. Como se ve, Volpi mantiene la idea de los nacidos en diferentes décadas, como forma constituyente de la articulación de su propuesta periodizadora para la literatura mexicana.

Importante en ella, es la distinción de dos direcciones de realización, en el caso de tres de las promociones caracterizadas, sólo faltando este rasgo en la última generación, de menor desarrollo. No le da ninguna importancia, lamentablemente, a los *infrarrealistas*, autores de un manifiesto y de una literatura algo discontinua, y al hacerlo, niega la importancia del chileno-"mexicano" más famoso y destacado literariamente de todos, Roberto Bolaño.

Nos encontramos aquí, pues, en pleno conflicto de las interpretaciones, de nuestra propia realidad histórica vivida. De lo anteriormente expuesto, cabe también deducir, inmediatamente, que el ritmo de las promociones literarias es específico de cada formación sociodiscursiva, es decir, de cada estructura nacional latinoamericana, o de la macro estructura continental (Caribe, América del Norte, Mesoamérica y América del Sur).

En segundo lugar, sólo de la consideración de los diferentes itinerarios nacionales, podría emerger una propuesta de conjunto para la totalidad de la región latinoamericana, es decir, Caribe-Antillas, Mesoamérica y Andinoamérica.

Todo esto no considera aún la situación de los hispánicos que viven en Estados Unidos (mayormente mexicanos, portorriqueños, cubanos), que producen una literatura en español — por eso mismo a una parte de ella se la ha denominado chicana, y que es la versión mexicana de su literatura en el exilio—. También hay un conjunto de escritores portorriqueños, cubano-americanos, salvadoreños. Más recientemente se ha desarrollado una literatura hispánica escrita en inglés (anglohispánicos). Pertenecen todos a la cultura del exilio (político, económico, social) que llega a Estados Unidos, donde son llamados "latinos" o "hispanics".

El aspecto mecánico y procustiano de la propuesta de Goic, usualmente criticado, puede, sin embargo, ser leído también en otra dimensión, lo cual permite la convergencia de las producciones literarias en un marco latinoamericano mayor, independiente, en cierto grado, de las relaciones nacionales en cada formación sociodiscursiva constituyente.

Cabe, finalmente, considerar brevemente la propuesta de Donald Shaw, por lo menos en lo que se refiere al género novelesco[9]. El planteamiento de Shaw se refiere sólo y principalmente al post-boom, al cual localiza como momen-

[9] Donald Shaw, *Nueva narrativa hispanoamericana: Boom. Postboom. Postmodernismo*, Madrid, Cátedra, 1999.

to central de la narrativa latinoamericana. Para él, habría novelas post-boom, mayoritarias, donde primaría lo realista, lo comprometido con lo político, con importantes aspectos históricos, testimoniales y de cronología más bien lineal. A este tipo pertenecería la obra de Antonio Skármeta y la de Isabel Allende, en el marco chileno. Y derivarían de la línea de Alejo Carpentier.

El segundo tipo de novelas, serían las propiamente postmodernas, de rasgos experimentales y vanguardistas, donde el lenguaje ocuparía una centralidad. Estas novelas, en la línea de Sarduy, en cambio, serían antimiméticas y autorreferenciales. Esta propuesta de Shaw se ajusta a su estudio pero desafortunadamente no aporta mucho al problema general de la periodización, que aquí hemos estado tratando, porque se refiere a un período muy breve, el del postboom, y se mantiene todavía en una visión de la binariedad y contraposición entre dos tendencias, fenómeno que no agota la dimensión que posee la literatura latinoamericana de los siglos XX y XXI. [10]

Coda sobre el realismo

Hay que decir algo también con respecto al realismo de la literatura latinoamericana del siglo XX y sus vicisitudes. No podemos abordar aquí el tema en toda su complejidad, pero esbozaremos las líneas centrales de su desarrollo. Primero, en lo histórico, hay que considerar el realismo regionalista y criollista de comienzos de siglo, que en la narrativa latinoamericana se extiende por un tercio de siglo. Este realismo empírico se contrapone totalmente —como ha sido visto usualmente en los manuales literarios— al realismo fantástico latinoamericano.

Hay por los menos tres centros o matrices de este realismo fantástico: el bonaerense de Jorge Luis Borges y Julio Cortázar —y también Adolfo Bioy Casares y Enrique Anderson Imbert—; el realismo fantástico cubano, frecuentemente denominado de lo "real maravilloso" y cuyo promotor central es Alejo Carpentier, tanto en sus novelas como relatos breves; y, finalmente, un tercer tipo de realismo fantástico, más tardío, conocido como el realismo mágico que se desarrolló en Colombia, con Gabriel García Márquez y que tuvo derivaciones en Chile, por ejemplo, con Isabel Allende.

Algunos aspectos de este realismo fantástico, se manifestaron en los escritores del boom (de 1955 a 1980, principalmente) y ha servido para una crítica cultural que se enfrenta al boom y lo fantástico, y que se ha expuesto en los últimos quince años, fundamentalmente de la llamada literatura "Mc-Ondo" (Fuguet, Gómez y otros) chilena y en la de los miembros del *crack* mexicano.

Posteriormente, hay corrientes o tendencias de un nuevo realismo, en los escritores hiperrealistas y en los escritores *infrarrealistas*, que vienen después del boom. Proponemos que estos realismos son todos momentos generacionales o coyunturales del gran realismo latinoamericano, que adquiere diversas manifestaciones y denominaciones en su desenvolvimiento a lo largo del siglo XX, y

[10] Al respecto, puede verse Paulina Wendt, *Representaciones del padre y sus figuraciones en la novela chilena post golpe*, Tesis doctoral, Santiago, Universidad de Chile, 2008.

que debe ser considerado como la corriente literaria central tanto en la modernidad como en la postmodernidad latinoamericanas, de los siglos XIX, XX y XXI.

Las nuevas corrientes (hiper)realistas de fines de la primera década del siglo XX han ampliado su realismo desde diferentes vertientes. El naturalismo también ha tenido nuevos desarrollos, como así mismo la ciencia ficción. El *kitsch*, el feísmo y lo grotesco han también ampliado el realismo latinoamericano, no por su aspecto estilizado, identitario, culturalizante y monológico del realismo mágico, sino que por el lado de lo heteromorfo, lo asimétrico, lo innombrable y lo híbrido.

EL CREPÚSCULO (1843-1844): UNA REVISTA FUNDACIONAL

Pedro Lastra[*]

Lo que podríamos denominar como "La cuestión palpitante" en el ámbito cultural de la primera mitad del siglo XIX en Hispanoamérica fue, sin duda, la urgencia por encontrar modos de expresión que dieran cuenta de las nuevas circunstancias y formas de vida en los diversos países del continente. Tal preocupación estuvo en el centro de muchos debates literarios de los comienzos de la era republicana. En cada uno de nuestros países se pueden seguir esos debates fundacionales, al estudiar la actividad de agrupaciones intelectuales animadas por un propósito renovador "noble, puro y desinteresado", como lo calificaba en Chile José Victorino Lastarria: "...el de ir promoviendo la mejora de nuestra condición social". En años en los cuales se entendía la literatura como un medio eficaz para transformar a la sociedad, la función del escritor asumía un carácter casi misional. Si la educación y la difusión de "las luces" (esas palabras eran herencia muy viva del siglo XVIII) fueron asuntos de singular gravitación, no lo fue menos el esfuerzo por anular el imperio de lo tradicional y lograr formas expresivas originales: la "Autonomía Cultural de América" es un tema principal para el romántico argentino Esteban Echeverría, como puede leerse en un fragmento de la segunda edición del célebre *Dogma socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, que citaré con cierta extensión porque ilustra inmejorablemente una constante de los escritores hispanoamericanos del periodo y, al mismo tiempo, da cuenta del sentido profundo del sustento de algunas de las empresas que llevaron a cabo: la publicación de revistas, la realización de certámenes literarios, la frecuencia de polémicas y controversias, el estímulo a la actividad teatral y musical, los trabajos de traducción, entre otras.

Se trata de la respuesta de Esteban Echeverría a un artículo del escritor español Alcalá Galiano, para quien la literatura hispanoamericana se hallaba "todavía en mantillas", como consecuencia de haber renegado de los antecedentes culturales, olvidando además la "nacionalidad de raza". He aquí dos fragmentos muy incisivos de ese texto:

> "…si adoptando el consejo del Sr. Galiano, rehabilitásemos la tradición literaria española [...] malgastaríamos el trabajo estérilmente, echaríamos un nuevo germen de desacuerdo, destructor de la homogeneidad y armonía del progreso americano, para acabar por no entendernos en literatura, como no nos entenderemos en política; porque la cuestión literaria, que el Sr. Galiano aísla desconociendo a su escuela, está íntimamente ligada con la cuestión política, y nos parece absurdo ser español en literatura y americano en política.[...] Las distintas naciones de América del Sur, cuya identi-

* Poeta. Miembro del Consejo Editorial de Revista *Mapocho*.

dad de origen, de idioma y de estado social democrático encierra muchos gérmenes de unidad de progreso y civilización, están desde el principio de su emancipación de la España ocupadas en ese penoso trabajo de difusión, de ensayo, de especulación preparatoria, precursor de la época de creación fecunda, original, multiforme, en nada parecida a la española, y no pocas fatigas y sangre les cuesta desasirse de las ligaduras en que las dejó la España para poder marchar desembarazadamente por la senda del progreso" (1846).

Dos años más tarde, Andrés Bello insistía en la cuestión de la "autonomía cultural" en su ensayo "Modo de estudiar la historia":

"Nuestra civilización será también juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea en lo que ésta no tiene de aplicable, cuál será el juicio que formará de nosotros un Michelet, un Guizot? Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía y no se apropia su espíritu. Su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene" (*El Araucano*, Número 913, 4 de febrero de 1848).

Las consideraciones expuestas en esos textos de Echeverría y de Bello resumen ideas primordiales de los intelectuales hispanoamericanos que reconocemos como los buscadores y fundadores de una tradición propia. En efecto, Andrés Bello había adelantado, y con palabras semejantes a las que luego emplearía Lastarria, el sentido que atribuía a las singulares empresas que fueron sus revistas *Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano*, publicadas en Londres en 1823 y 1826: nobles, aunque vastas y difíciles tareas impuestas por el amor a la patria americana.

Las revistas mencionadas se han visto siempre, y con justicia, como verdaderas piedras miliares de una declaración de independencia cultural de Hispanoamérica. Las silvas "Alocución a la poesía" y "A la agricultura de la zona tórrida", los poemas de Bello que aparecen como pórticos de esas publicaciones, proponen y desarrollan famosamente la exaltación de lo americano y constituyen, como se ha señalado muchas veces, el vasto programa de una acción creadora del futuro continental.

Tales preocupaciones tienen, desde luego, antecedentes y paralelismos muy significativos, que sin duda nuestros autores no desconocieron. Los registró Pedro Henríquez Ureña en su libro *Las corrientes literarias en la América hispana*, al resumir manifestaciones ideológicas de gran poder de irradiación difundidas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX en diversos lugares de Hispanoamérica y de Estados Unidos. Vale la pena, pues, tener en cuenta estas notas de Henríquez Ureña:

> "'El estudio adecuado a los hombres de América es América', dijo un contemporáneo de Bello, nacido en Honduras, el apostólico José Cecilio del Valle (1780-1834). [...] Hacia fines de 1823 el poeta argentino Juan Cruz Varela publicó en Buenos Aires una serie de artículos sobre el tema de la literatura nacional. En los Estados Unidos, Noah Webster había declarado en 1783 que 'América debe ser tan independiente en literatura como en política'. Durante el siglo XIX, Emerson y Channing sintieron la necesidad de insistir en esta cuestión. Oliver Wendell Holmes llamó al mensaje de Emerson *The American Scholar* (1837) 'nuestra declaración de independencia intelectual'. Channing, en su ensayo *On National Literature* (1823) dijo: 'Mejor sería no tener literatura que abandonarnos sin resistencia a una extranjera'".

He prodigado citas y menciones para caracterizar ciertos rasgos de un "clima de época", animador de empeños comunes a lo largo de todo el continente. La similitud en la expresión de esos propósitos liberadores es muy notoria, como puede advertirse en este rápido recuento. También lo es la comunidad de intención con que empezaron a plasmarse las tareas sugeridas en los documentos programáticos (prospectos de revistas, prólogos, convocatorias de certámenes, cuestionamientos polémicos —como el de Echeverría ante Alcalá Galiano—, etcétera). No es menos común el correspondiente rechazo a la tradición inmediata: un antiespañolismo declarado y a menudo agresivo. "Muy poco tenemos que imitar", diría Lastarria en 1842 en su "Discurso de incorporación a la Sociedad Literaria", en el cual insistió asimismo en la necesidad inevitable de elegir o atender a modelos y guías de veras ejemplares: "Debo deciros [...] que leáis los escritos de los autores franceses de más nota en el día; no para que los copiéis y trasladéis sin tino a vuestras obras, sino para que aprendáis en ellos a pensar, para que os empapéis en ese colorido filosófico que caracteriza su literatura, para que podáis seguir la nueva senda y retratéis al vivo la naturaleza". Francia era ya el espacio privilegiado.

Es muy ilustrativo revisar el contenido de las muchas revistas que se publicaron en Hispanoamérica en la primera mitad del siglo XIX, desde las fundadas por Andrés Bello, tan marcadoras de un derrotero americanista desde sus títulos mismos. Los temas de sus secciones de letras, artes y ciencias corroboraban de manera eminente esa voluntad invitadora. Baste señalar que junto a las importantes y precursoras "Indicaciones sobre la conveniencia de simplificar i unificar la ortografía en América", escritas por Bello en colaboración con Juan García del Río, se leen en la *Biblioteca* —entre variados artículos de asuntos científicos traducidos o extractados— novedosas páginas sobre la flora y la fauna nativas: "Palmas americanas", "Avestruz de América", "Nueva especie de papa en Colombia". América revelada, pues, para propios y extraños.

En *El Repertorio* esa temática se amplía considerablemente, gracias a la duración de sus entregas, que entre 1826 y 1827 sumaron más de mil doscientas páginas; pero ambas revistas fueron algo más que una sabia muestra de lo americano esencial en cuanto a su naturaleza, su cultura y su historia: fueron también una señal indicadora.

* * *

No fueron pocos los ilustrados papeles periódicos o gacetas literarias y científicas que aparecieron en Hispanoamérica en el siglo XVIII, pero el auge de esta actividad intelectual ocurre —y como no podía ser de otra manera, con un ostensible cambio de signo— junto con las primeras manifestaciones de la independencia política, pues el interés fundamental de la hora es atender a esa situación. Nada lo prueba mejor que el artículo inicial del periódico publicado en Londres por Francisco de Miranda con el nombre de *El Colombiano*:

> "Las circunstancias críticas en que deben hallarse las posesiones españolas de América en consecuencia de los desgraciados eventos ocurridos últimamente en la Península [...], la necesidad que los habitantes del Nuevo Mundo deben tener (a lo que creemos) de conocer el estado de cosas de España para, según las ocurrencias, tomar el partido que juzguen conveniente en tan peligrosa crisis; el deseo que tenemos de ser útiles a aquellos países, y de contribuir a su felicidad, todo esto nos ha impelido a comunicar a los habitantes del Continente Colombiano las noticias que creamos interesantes para poderlos guiar en tan intrincada complicación de objetos, y para ponerlos en estado de juzgar con rectitud y obrar con acierto en una materia que tanto les interesa".

Las cinco entregas del notable quincenario, aparecidas entre el 15 de enero y el 15 de mayo de 1810, muestran que ése es el propósito principal, y en algunos casos único, en tales publicaciones, algo que se prolongó hasta comienzos de la década del veinte. Todavía en 1821 se da esa determinada orientación en periódicos peruanos, como *Los Andes Libres*: en su número 2 (31 de julio) se leen ciertas esclarecedoras "Reflexiones sobre la independencia del Perú", en las cuales se quiere demostrar, con atendibles razones, "que el sistema colonial de los españoles [...] es contrario al fin de Dios en la creación del hombre", y se celebran las acciones prudentes y victoriosas del general José de San Martín. Es en alabanza suya que se incluye un soneto escrito por "Un amante de la Patria", con motivo de "haber proclamado Lima su anhelada Independencia".

Parecida atención a los que José Victorino Lastarria describiría años después como "intereses generales", tuvieron también en Lima *La Abeja Republicana* y *El Imparcial* (1822) y *El Corneta de la Guerra* (1823).

Podremos poner ahora el acento en 1823, año de una de las empresas mayores de Andrés Bello y Juan García del Río: la *Biblioteca Americana*. En efecto, ese momento se nos aparece como una suerte de crucero en el cual se empezaron a definir las opciones que enfrentarían los intelectuales hispanoamericanos en el tiempo por venir. Es oportuno comprobarlo con la mención de publicaciones que, de una u otra manera, tuvieron evidentemente en cuenta las tareas londinenses de Bello, tantas veces reconocidas como fundadoras. Basten algunos ejemplos: en México, los anuarios de 1837, 1838, 1839 y 1840, titulados *El Año Nuevo de....* recogieron las producciones de los miembros de la Academia de

Letrán que intentaban "mexicanizar la literatura, emancipándola de toda otra y dándole carácter peculiar". Obsérvese cuán cercano es este propósito al que guiaba a los jóvenes escritores argentinos de *El Recopilador* (1836) y de *La Moda* (1837-1838).

Acerca de la comunidad de ideas de los intelectuales hispanoamericanos de esos tiempos se ha escrito mucho, pero el lector de hoy podrá apreciar un buen resumen sobre esto en las líneas finales del "Prospecto" de *El Semanario de Santiago*. En su primer número (14 de julio de 1842) se puntualizan estas coincidencias:

> "La misma necesidad se ha hecho sentir ya en algunas de las Repúblicas hermanas: y tenemos la mayor complacencia en llamar la atención de nuestros lectores al prospecto [...] de un periódico literario que se publica en Venezuela bajo el título de *El Liceo Venezolano*. Tanta analojía hai entre aquel prospecto y el nuestro, que este podría reputarse un plajio del otro, si Chile y Venezuela no hubiesen dado ya varias otras muestras del paralelismo en que se desarrollan y progresan. A este [prospecto] hemos aludido en prueba de que al acometer nuestra empresa, ocurrimos a una exijencia de nuestro país y de nuestra época".

En el mencionado *Semanario*, tribuna de los jóvenes escritores de la Sociedad Literaria establecida en 1842, fue muy decisiva la participación de J. V. Lastarria como director y mentor. *Los Recuerdos Literarios* del gran ideólogo dan cuenta pormenorizada de la tarea cumplida en los treinta y un números de la revista, interrumpida algo abruptamente en febrero de 1843.

El Semanario publicó varios de los trabajos de ese grupo juvenil, aunque a menudo sin registrar el nombre de los autores. Ahora los conocemos, desde luego, porque pertenecen a la historia literaria y gracias también a los *Recuerdos* de Lastarria, quien consignó en ellos pormenores y juicios significativos sobre ese momento que no es excesivo llamar auroral. La actividad teatral, la famosa polémica del romanticismo, el certamen de septiembre, la apertura hacia cuestiones de actualidad, no sólo cultural sino política, tuvieron espacios considerables en sus páginas. En este último aspecto, debe recordarse que incluso se publicaban en *El Semanario* reseñas o resúmenes de los debates del Congreso Nacional.

El Crepúsculo, que vino a continuar a aquella revista, lo hizo, sin embargo, de una manera bastante diferenciada: se orientó principalmente hacia cuestiones filosóficas y literarias en un sentido muy amplio, como lo advertirá enseguida el lector. Con escasas excepciones (y esto marca también alguna diferencia) los artículos, poemas, críticas y traducciones solían aparecer firmados, con el nombre del autor o con sus iniciales. Esto no ocurrió sino raramente en *El Semanario de Santiago* o en *El Museo de Ambas Américas*, para citar sólo a dos de las más relevantes publicaciones de la década. Los índices del *Museo* tampoco anotaban autorías, tal vez porque la mayor parte de los trabajos que reprodujo o difundió fueron suministrados o escritos por su director, Juan García del Río, como lo señaló él mismo en el artículo final del número 36 (diciembre de 1842).

Pero *El Crepúsculo* aportó esos datos con estimable oportunidad, y esto favorece el estudio de su contenido y la valoración de sus desplegadas proyecciones. Entre las revistas de la década que nos ha sido posible compulsar, *El Crepúsculo* resalta como la más motivadora, por el orden de su disposición y por el mérito de muchas de las piezas reunidas en sus páginas: una auténtica síntesis de las preocupaciones culturales del periodo más fecundo de la literatura chilena del siglo XIX.

Algunos indispensables párrafos de los *Recuerdos Literarios* de Lastarria esclarecen el origen de la publicación y señalan con pertinencia cuánto más habría significado como poderoso estímulo del movimiento literario en proceso si su brillante designio no hubiera sido interrumpido tan violentamente como lo fue: la acusación fiscal contra el ensayo *Sociabilidad Chilena* de Francisco Bilbao, cerrada con una sanción verdaderamente inquisitorial y que puso, como dice Lastarria, "trágico fin al periódico". Ese fin explica el desconocimiento de esta publicación, casi inhallable en el país y en el extranjero. Y puesto que Lastarria fue también el mentor de este proyecto, es de interés recordar su testimonio, especialmente cuando se refiere a la necesidad que ellos vieron de publicar un nuevo periódico luego del término de *La Revista de Valparaíso*, de *El Museo de Ambas Américas* (ambos en 1842) y de *El Semanario de Santiago* (en febrero de1843):

> "Al fin, Juan N.[epomuceno] Espejo y Juan José Cárdenas, a quien reemplazó pronto en la empresa Cristóbal Valdés, pudieron fundar una imprenta, i el 1 de junio de 1843 publicamos el primer número de *El Crepúsculo*, periódico mensual, consagrado a ciencias i letras. Organizamos la redacción con los más entusiastas de los jóvenes de la Sociedad Literaria J. N. Espejo, Cristóbal Valdés, Francisco de P.[aula] Matta, Andrés Chacón, Jacinto Chacón, H.[ermójenes] Irisarri, Santiago Lindsay, F.[rancisco] S.[olano]Asta-Buruaga i Juan Bello, siendo colaboradores los demás. Don Andrés Bello se asoció a nuestra empresa, prometiéndonos un artículo para cada número, i contábamos además con la colaboración de sus hijos Francisco i Carlos, i la de la señora Mercedes Marín del Solar".

Varias circunstancias —merecedoras de comentarios más detenidos— se mencionan en esta informativa nota, y especialmente la que tiene que ver con la presencia de Andrés Bello en los doce números de 1843, que formaron el primer tomo, y en los números 1 y 2 de 1844; porque fue aquí donde Bello dio a conocer los diez capítulos iniciales de su indagación filosófica fundamental conocida ahora como *Filosofía del Entendimiento*, denominada en esas primeras versiones de *El Crepúsculo* como *Teoría del Entendimiento*. Una confrontación con los capítulos respectivos del texto editado en 1881 por Miguel Luis Amunátegui sugiere que la obra estaría tal vez concluida en los años cuarenta, aunque el autor —como recuerda Amunátegui— no dejó de corregirla. En efecto, se observan en este caso algunos cambios y agregados de precisiones significativas, lo cual no es de extrañar en un humanista tan excepcionalmente riguroso. Esta sola colaboración de Bello califica la importancia que él mismo y sus lectores le

deben haber atribuido a *El Crepúsculo*. Pero hay más, pues debe señalarse que la sección "Historia Literaria" estuvo constituida por dos novedosos e ilustrativos capítulos de Bello sobre el romance: uno sobre su origen (Número 2) y el otro sobre la influencia en él de la poesía germánica (Número 4). También en la sección "Poesías" sobresalen sus llamadas imitaciones de Victor Hugo: *La oración por todos* y *Moisés salvado de las aguas*. Como se ve, la participación del maestro no sólo fue constante y variada sino de gran relevancia. Semejante relevancia tiene asimismo en estas páginas la publicación de la "novela histórica" *El mendigo*, de José Victorino Lastarria, considerada por la crítica como una de las primeras y más atendibles producciones narrativas de la literatura chilena.

Resulta muy llamativo para el lector de nuestro tiempo recorrer aquí un espacio tan considerable dedicado a la actividad teatral. Aunque no fue *El Crepúsculo* el único sitio en el cual se manifestó ese interés (se dio en casi todas las publicaciones periódicas de la época), es apreciable la oportunidad con que sus directores puntualizaron las razones de esta preocupación. En el número 3 se informa de lo siguiente:

> "*El Crepúsculo* no cumpliría su objeto, si no dedicase algunas de sus pájinas al teatro de Santiago. En el primer número, escribimos una crítica de *Hernani* más o menos minuciosa [...] De aquí en adelante bajo el título de 'Boletín dramático' haremos una revista de las piezas que se representen [...] Será nuestra revista más bien una ojeada breve y filosófica, que una crítica severa y apasionada. Ya para nosotros tiene sus encantos el teatro y no se mira como una diversión pasajera sino como una necesidad real..."

En la sugestiva crítica de *Hernani* a que se refiere ese anuncio, Francisco de Paula Matta había enfatizado el fervor por la cultura francesa que compartían sin duda todos los redactores: "Nuestra sociedad española por su nacimiento, participa también por su educación de la Francia y la Francia propagadora de ideas es la Europa y como dice Lerminier la Roma de los tiempos modernos".

No es sorprendente, pues, que atendieran asimismo al debate francés de cuestiones tan graves como las que se plantean en el extraordinario discurso de A. Lamartine "Sobre la abolición de la pena de muerte", cuya traducción se incluye en el número 1 del segundo tomo (mayo de 1844).

Como un signo muy revelador de los tiempos se puede entender que el soneto de Mercedes Marín del Solar aparezca sin firma y precedido de una nota invitadora para que futuras poetas se animen a incursionar en terrenos creativos.

En junio de 1844, Francisco Bilbao expuso en esta revista su visión crítica del pasado y del presente de la sociedad chilena. Lo hizo con un coraje y una pasión que todavía nos sorprenden; pero ese coraje y esa pasión desencadenaron sobre él una condena destinada a borrar para siempre sus opiniones: el número que contenía su ensayo *Sociabilidad Chilena* fue "quemado por mano de verdugo", según se lee en la sentencia con que se cerró el bullado proceso al que fueron sometidos el autor y su obra. Esta es una de las razones de la casi total inexistencia de este periódico. Paradójicamente, el autor y la obra que mere-

cieron tal condena recibieron con ella, al mismo tiempo, la consagración de su permanencia en la historia cultural chilena.

El breve recorrido que hemos hecho por las páginas de *El Crepúsculo* confirma nuestra convicción de que publicaciones como ésta atestiguan, con más propiedad que muchos estudios históricos, el esfuerzo y el fervor visionario con que la generación del 42 asumió una tarea fundacional, y la llevó a cabo sin desmayo y con lucidez ejemplar. Sin duda uno de los puntos culminantes en la historia cultural de Chile y de América.

EL "DÍA DE LA RAZA"*

*Grínor Rojo***

Comienzo esta exposición con una cita de José Martí:

> "Ésa de racista está siendo una palabra confusa y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos. El negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre: peca por redundante el blanco que dice: "mi raza". Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad. ¿A qué blanco sensato le ocurre envanecerse de ser blanco, y qué piensan los negros del blanco, que se envanece de serlo, y cree que tiene derechos especiales por serlo? ¿Qué han de pensar los blancos del negro que se envanece de su color? Insistir en las divisiones de raza, en las diferencias de raza, de un pueblo naturalmente dividido, es dificultar la ventura pública, y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común"[1].

Vemos pues que Martí es categórico. En la incesantemente fecunda extensión de lo humano introducir la idea de raza es introducir una estrategia conceptual que fomenta no sólo la diferenciación y la división sino la discriminación y la xenofobia, lo que a corto plazo obrará en contra de (y a Martí esto es algo que le importa por encima de cualquier otra cosa) la felicidad de las personas y los pueblos, cuyo mejor futuro, piensa el héroe y poeta cubano, depende de su apoyarse en la premisa del "acercamiento". Es que, como lo apuntó alguna vez ese otro grande que fue José Carlos Mariátegui, la raza no es ni debe ser un elemento merecedor de nuestra atención a la hora de considerar los factores que caracterizan las virtudes de un colectivo de individuos, por lo que "al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano"[2]. Mariátegui ponía en ese artículo los puntos sobre

* Leído en el II Congreso Internacional de Lenguas y Literaturas Iberoamericanas y XIII Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 22, 23 y 24 de octubre de 2008.

** Universidad de Chile.

[1] José Martí, "Mi raza", *Obras Completas,* Vol. 2, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963, p. 298.

[2] José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en América" en *Ideología y política,* Lima, Amauta, 1969, pp. 30-31. Retitulado "El problema de las razas en América Latina", este artículo se encuentra también en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos,* ed. Aníbal Quijano, Lima, México, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 210-257.

las íes, estando en todo de acuerdo con la repugnancia martiana a concederle al concepto de raza patente de corso: "No hay odio de razas, porque no hay razas", había escrito aquél en "Nuestra América", y así únicamente "los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre"[3]. Martí y Mariátegui se habrían sentido satisfechos al enterarse que las investigaciones acerca del genoma humano les han dado la razón en estos últimos años, descartando los científicos con sus trabajos de laboratorio el decimonónico alegato de los "pensadores canijos", el de un Gobineau, un Gustave Le Bon o un Carlos Octavio Bunge, así como en el de sus descendientes hasta hoy mismo y, por el contrario, se habrían sentido decepcionados profundamente si hubieran sabido de la existencia de un postcolonialismo (dizque democratizador y progresista) que ha vuelto a sacar el concepto del clóset, a desempolvarlo y a convertirlo nada menos que en una absurda bandera de lucha.

Ahora bien, a mí no me cabe la menor duda de que esto del "Día de la Raza", la efeméride que motiva esta exposición, que en Chile hizo su estreno en sociedad primero en 1918, como la "Fiesta de la Raza", para ser consagrada después, en 1922, con el nombre que hoy detenta y nada menos que por ley de la República, tiene una explicación que va más allá de su entendimiento como una perspectiva teórica inconscientemente "falsa o engañosa", lo que según nos aseguran algunos de sus estudiosos es el contenido de la ideología[4]. Constituye más bien una perspectiva teórica "mendaz o engañadora", que de inconsciente no tiene nada o tiene muy poco. El "Día de la Raza" es, desde este punto de vista, un instrumento ideológico de manipulación y dominio, deliberado, hábil y extremadamente poderoso, cuyo objetivo es naturalizar, apelando como siempre a la evidencia del "sentido común", verdades que no sólo no lo son sino que no es raro que se contradigan con los intereses más caros de esos mismos que las ventriloquizan. Son las maravillas del pensamiento ideológico, lo que Bunge y sus socios sabían muy bien.

Pero entre nosotros los latinoamericanos los comienzos de esta historia son muy anteriores a Bunge, a Sarmiento e incluso al adelantado conde de Gobineau, y Alejandra Bottinelli ha descrito su devenir con bastante rigor. Escribe esta estudiosa:

> "El discurso racista se desenvolvió en sus primeros momentos en Latinoamérica en el marco de un proceso de asimilación del universo americano

[3] José Martí, "Nuesta América", *O.C.*, Vol. 6, p. 22.

[4] "En realidad, la ideología tiene bien poco que ver con la 'conciencia', si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente *inconsciente,* aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* [título en español de *Pour Marx*], tr. Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1967, p. 193. El subrayado es de Althusser.

a las categorías del mundo occidental. Después de un brevísimo momento con Colón, que construyó la doble identificación de lo americano a la vez como lugar ideal y como lugar fantástico e indecible (donde había seres fabulosos, como los canibas o caribes), el proceso transitó rápidamente hacia la identificación despectiva del otro, que quedó así desalojado del universo prestigiado. Los originarios habitantes de América fueron caracterizados, entonces, como seres no-humanos, cuasi animales o como seres abyectos, diabólicos. Realizada esta doble *operación homogeneizadora-reductora y desvalorizadora,* se inauguró la larga etapa colonial, cuyo discurso maestro sería, desde la lógica desarrollista, el de la necesidad de introducir en estas tierras la civilización, y donde convivirán en relativa tensión el afán evangelizador y el productivista, en un proceso de progresiva subordinación del primero al segundo que ya en el momento neocolonial, se tornará visiblemente hegemónico"[5].

Puesto en el contexto de la trayectoria histórica que describe Bottinelli, el "Día de la Raza" es el día de nuestro "hispanismo" o, mejor dicho, es el día en que los pobladores de las antiguas colonias españolas en América celebramos la definición de nuestra identidad colectiva en términos de una común "raíz hispánica", otorgándole a ésta el privilegio de constituirse en el referente sin disputa a partir de cuyo testimonio decimos que somos lo que somos. Consistentemente, como ocurre de manera inevitable cuando la identidad nacional (o continental, como en el presente caso) se construye a partir de un criterio esencialista y exclusivista, esa construcción irá acompañada por una desconstrucción, la que en el discurso puede hallarse explícita o implícita pero que nunca dejará de existir. Decimos que somos una cosa para decir que no somos otra: que somos hispánicos para decir que no somos ni indios ni negros, ni ninguna de las demás coloraciones intermedias que andan por ahí y que tanta incomodidad despiertan en ciertas personas. Más precisamente: decimos que somos hispánicos para decir que somos europeos y blancos, pasando por alto entre otras cosas el dato incontrovertible del componente africano y negro que, como es bien sabido, ha hecho una contribución nada menesterosa no sólo a nuestra propia "sangre" sino también a la sangre de la "raza española" —porque no todos los españoles son rubios nietos de los godos, según creía o quería creer don Nicolás Palacios— y a pesar de que nuestros presidentes se llamen Alessandri, Frei o Bachelet. También éstos acaban siendo, por obra de ese arte de birlibirloque, blancos hispánicos.

Habría que aclarar, como quiera que sea, que en los países de América Latina, históricamente, el ideologismo oficial ha sido o muy hispánico, como en el

[5] Alejandra Bottinelli Wolleter, *Benjamín Vicuña Mackenna: construir un sujeto, ensayar una nación. Racismo, élites e imaginario nacional en el Chile del* XIX. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Postgrado, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, 2008, pp. 62-63. Los subrayados son de Botinelli.

caso de los peruanos; o medio hispánico, como en el caso de los chilenos; o bien poco hispánico, como en el caso de los argentinos o los mexicanos. Para probar este último aserto basta observar que en el Zócalo de la Ciudad de México un monumento a Hernán Cortés sería simplemente inconcebible, en tanto que en Santiago de Chile, en nuestra Plaza de Armas, frente al edificio de la Municipalidad, se alza airosa la estatua ecuestre de don Pedro de Valdivia y hasta no hace tanto tiempo sin ningún contrapeso. Cuando los aires del tiempo cambiaron y las autoridades municipales santiaguinas no pudieron evitar ponerle uno, lo que colocaron en la esquina opuesta, en diagonal a la que ocupa el conquistador español, fue un monumento al pueblo mapuche ejecutado con un grado tal de sofisticación artística que es preciso ser un experto en la estética de las vanguardias y las neovanguardias para saber de qué se trata. Su perpetrador era sin duda un heredero del indigenismo oligárquico del siglo XIX, ése que, al mismo tiempo que estetizaba abstractamente el patriotismo heroico de los caciques araucanos (ya en el siglo XVI don Alonso de Ercilla los había convertido en héroes de una epopeya por el estilo de las de Boiardo y Ariosto y, si no me equivoco, el Ejército de Chile retrotrae sus orígenes a las huestes de Lautaro), o exterminaba a sus descendientes concretos (azuzado por la retórica de un Benjamín Vicuña Mackenna y con la carabina criminal de un Cornelio Saavedra antes y después) o los "reducía" desde los diez millones de hectáreas que hasta entonces habían poseído a un espacio de menos de quinientas mil. Esto último de acuerdo a la letra de la ley acerca de las tierras de la frontera de 1866, así como a otros expedientes similares.

No obstante lo dicho, creo que es de justicia dejar aquí constancia de que el hispanismo republicano no ha sido siempre en nuestra América de este carácter tan poco admirable. Si es cierto que "lo nacional" se instaló en nuestros países en no escasa medida haciendo uso de la oposición binaria y jerárquica entre lo español (o lo europeo) y lo indio, también lo es que no por eso ha dejado de haber entre nosotros, desde la primera hora, un hispanismo inteligente y progresista, que supo separar la paja del trigo, como fue el de Andrés Bello, cuyo gran programa consistió, con una lucidez profética a mi juicio, en promover la unidad autodefensiva en los países recién independizados de España, una unidad que fuera capaz de equilibrar el influjo de la Santa Alianza europea primero y el de los Estados Unidos más tarde, por medio del recurso a una común tradición cultural y lingüística. Lector de Gibbon, con cuya *magna opera* se topó por primera vez en la biblioteca de Miranda en Londres, a Bello le daba escalofríos pensar que pudiera desencadenarse en América algo parecido al desperdigue de naciones que se les produjo a los europeos con la desarticulación del Imperio Romano y la formación de la Romania y, por ello, aunque crítico de España por otros motivos, se dedicó a investigar sus logros mejores (en una coyuntura en que la construcción nacional *contra España* estaba en la orden del día, recuérdese), proponiéndose recuperarlos, aunque siempre en el marco de un proyecto propio (no otra fue la posición que respecto de España adoptaron Martí, Darío y Neruda, dicho sea de paso).

Después fue el hispanismo conservador de fines del siglo XIX y comienzos del XX, el que confeccionaron y alentaron los propios españoles, los de la corriente tradicionalista que tenía sus orígenes en los despropósitos de Juan Donoso Cortés y Juan Vázquez de Mella. Y estoy pensando ahora en mis bibliografías juveniles, como cándido estudiante de literatura en la Universidad de Chile de hace cuarenta años, cuando no nos cabían en las manos los textos propagandísticos de la Edad Media (¡El Cid!) y de la España imperial, mientras que los del siglo XVIII parecían no haber existido. Por ejemplo, en los estudios empapados de soberbia castiza de don Marcelino Menéndez Pelayo y don Ramón Menéndez Pidal, el segundo de los cuales no tuvo ni el menor empacho para proferir en 1918 que, por razones de derecho romano, que según él se remontaban a la Hispania del viejo Imperio, incluso el Portugal (y, por consiguiente, también el Brasil) era/n hispánico/s[6].

Pero el momento de gloria para este ideologismo conservador hispanista sobrevino en la Península Ibérica una década más tarde, a partir de los años veinte, con el grupo intelectual en torno a Primo de Rivera: Maeztu (que fue su embajador en la Argentina, en 1924, y es el autor de la célebre *Defensa de la hispanidad,* de 1934), Calvo Sotelo, Pemán y los demás. Era ése, evidentemente, un hispanismo muy de aquella época, racista y neocolonialista, como diría Bottinelli, que en lo que a nosotros nos toca medía sus fuerzas a dos bandas. Primero, con un latinoamericanismo inventor de una línea telefónica directa de los habitantes de estas tierras con la historia y la cultura clásicas y, en particular, con la historia y la cultura de Francia, la nacida del Imperio y de las ambiciones imperiales de Napoleón III; y en segundo lugar, con el panamericanismo estadounidense, el que había inaugurado el secretario James Blaine en la década del ochenta del XIX y contra el cual se batió Martí a brazo partido. No mucho después, el contrincante principal del hispanoamericanismo hispanista no será ya ninguno de esos dos sino el nuevo indigenismo, el de un Haya o un Mariátegui.

Pero lo que a mí me interesa en esta presentación por sobre todo es no dejar sin el espacio que en ella les corresponde a mis compatriotas hispanistas del siglo XX, integristas religiosos, franquistas, conservadores ultramontanos y que en ciertos ámbitos del debate local tuvieron una figuración y un impacto cuyos ecos se escuchan hasta hoy. Los filósofos Carlos Ruiz y Renato Cristi, en un libro de principios de los años noventa[7], y últimamente la historiadora Isabel Jara, les han seguido la pista con esmero erudito. Escribe esta estudiosa: "En el primer cuarto de siglo, una serie de intelectuales —Nicolás Palacios, Alberto Edwards, Francisco Antonio Encina—, habían sentado las bases del pensamiento nacionalista y conservador chileno, caracterizado por su diagnóstico decadentista y sus ideas aristocráticas, antiliberales, antimarxistas, autoritarias y con matices

[6] En un carta al diario *El Sol,* que reproduce Arturo Ardao en *América Latina y la latinidad,* México, Universidad Autónoma de México, 1993, p. 181.

[7] Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.

racistas de diverso grado"[8]. En efecto, Encina, por ejemplo, cuya *Historia…* fue durante cincuenta o más años el reflejo condicionado de la enseñanza escolar de nuestro país, escribía en 1911, en un libro rebosante de socialdarwinismo y del que Darwin se hubiese reído a carcajadas, lo que no ha sido óbice para que se reimprima después hasta la náusea (¡incluso en la época de la Unidad Popular!), que:

> "No pueden ser medidos con el mismo cartabón los pueblos europeos de hoy día y el pueblo chileno, mestizo, una de cuyas razas, la más civilizada, la española, experimentó por el hecho de la emigración una selección moral regresiva [?]; y la otra, la araucana, no había traspasado la Edad de Piedra ni salido del fraccionamiento tribal […] Circula abundante por las venas de nuestro pueblo la sangre del aborigen araucano; y aunque esta sangre es generosa, no puede salvar en tres siglos la distancia que los pueblos europeos han recorrido en cerca de dos mil años. Nuestra evolución ha sido más rápida que la germana, a su turno casi vertiginosa con relación a las precedentes; pero, así y todo, no ha podido llenar lagunas que, desde el punto de vista económico, tienen trascendencia considerable"[9].

Personalmente, aspiro a que quienes hoy me escuchan se percaten de que nada de la arrogancia (y la ignorancia) evolucionista de Encina ha muerto. A la primera generación de los hispanistas chilenos, la que Jara nombra en la cita de arriba y a la que Encina pertenece, siguió una segunda, la de Osvaldo Lira, un sacerdote de los Sagrados Corazones, quien publicó en 1942 un libro apologético dedicado a Vázquez de Mella; Julio Phillipi, filósofo, ministro de Jorge Alessandri en varias carteras y colaborador estrecho de la dictadura con posterioridad al 11 de septiembre de 1973; y algunos más, entre ellos un personaje tan desabrochadamente estrambótico como el fraile Rafael Gandolfo, para quien "Iberoamérica… tiene una ascendencia biológica, una sangre especial de la que no puede evadirse… Instintivamente el iberomericano será español… llevamos para bien o para mal lo español en la sangre"[10]. Y a esa segunda, una tercera, la del historiador Jaime Eyzaguirre, un poco más joven que Lira, Phillipi y Gandolfo, y por eso ensayando ya un estilo de prosa menos sanguinolento que el de

[8] Isabel Jara Hinojosa, *De Franco a Pinochet. El proyecto cultural franquista en Chile, 1936-1980,* Santiago de Chile, Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2006, p. 49.

[9] Francisco A. Encina, *Nuestra inferioridad económica. Sus causas y sus consecuencias,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990, pp. 73 y 85.

[10] Ibíd., p. 94. Una variante más sutil del pensamiento de Gandolfo está en Lira. Cito a Jara: "precisó el problema del mestizaje [en su artículo "Hispanidad y mestizaje", de 1949], afirmando que su significado fisiológico no debía oscurecer su dimensión espiritual o psicológica, porque cuando se mezclaban dos razas de desigual nivel espiritual, la inferior servía de materia prima a la acción de la superior en la construcción del 'ser histórico': precisamente, lo que había ocurrido en el caso latinoamericano". *op. cit.,* p. 100.

esos otros y hasta un sí es no es poético. No tan adepto a las evidencias factuales del archivo como a las frases rimbombantes, de efectividad garantizada en los medios de comunicación e independientemente de su exigua verosimilitud, a Eyzaguirre sus admiradores le aplaudían afirmaciones como ésta:

> "Ya en los distantes tiempos de la monarquía visigoda, cuando el rey Recaredo abjuró en 589 del arrianismo e ingresó a la Iglesia Católica, los efectos moralizadores de esta última se hicieron sentir de inmediato en la legislación y en el pensamiento político de España"[11].

¿En el "589"? ¿"de inmediato en la legislación y en el pensamiento político *de España*"? Sin comentarios.

Y a esa tercera, una cuarta, dentro de la cual la figura epónima no es otra que la de Jaime Guzmán Errázuriz, el consejero de Pinochet, culpable intelectual de los desmanes y crímenes de la dictadura, además de fundador y faro hoy mismo de uno de los partidos de la extrema derecha chilena. De Guzmán aprovecho la siguiente joya, que extraigo de una carta que él le envía a su mamá desde Lisboa el 10 de marzo de 1962 y que recogen su hermana Rosario y el investigador Renato Cristi:

> "Estoy archifranquista, porque he palpado que el Generalísimo es el Salvador de España, porque me he dado cuenta la insigne personalidad que es, lo contenta que está la gente con él, lo bien que se trabaja y el progreso económico que se advierte. Y que conste que en España hoy hay libertad absoluta, entendida y orientada al bien común y no a favorecer el absurdo principio de la Revolución Francesa *liberté*, que tiende al libertinaje. "No hay libertad sino dentro del orden", ha dicho Franco"[12].

No es la única muestra que se encuentra disponible del franquismo de Guzmán. Isabel Jara ofrece otras no menos significativas. Como esta apología:

> "En 1936 su misión fue salvar a España del comunismo. En 1942 su misión era ya crear un órgano legislativo que representara fielmente al pueblo, y Franco creó entonces las Cortes españolas. En los años siguientes su misión consistió en organizar políticamente al país, y Franco preparó las leyes fundamentales que el pueblo aprobó en el referéndum del 6 de julio de 1947. En 1949 su misión fue acelerar su política exterior, y Franco obtuvo el reconocimiento de todos los países occidentales. En 1953 su misión fue solidificar la unión de la Iglesia con el Estado, y Franco lo hizo mediante el Concordato ya mencionado del 17 de agosto de 1953. Y bien, hoy, la misión del Caudillo es completar el desarrollo material para ponerse al nivel de las

[11] Jaime Eyzaguirre, *Ideario y ruta de la emancipación chilena,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1983, p. 15.

[12] Renato Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y libertad,* Santiago de Chile, LOM, 2000, p. 24.

grandes potencias europeas, y la inminencia del ingreso de España al Mercado Común hace ver que ello está por obtenerse. Y después su misión final será consolidar el Estado corporativo para garantizar que a su muerte todo se desarrolle por los cauces normales"[13].

Es un "itinerario" que los chilenos conocemos bien, pero lo verdaderamente espectacular de esta anécdota es que aquel joven discípulo de los padres franceses, *que como vemos a los dieciséis años ya tenía un plan hispanista de operaciones completo en la cabeza,* se las haya arreglado para que Pinochet y sus generales lo pusieran en práctica una década y media después. El hecho es que, para Guzmán y para todas aquellos que lo antecedieron y lo han sucedido en el uso de este mismo discurso, el hispanismo constituye un arma de lucha no sólo social y cultural sino política, puesta al servicio de la dominación y el sojuzgamiento de la "canalla", la "plebe", la "turba", la "chusma", la "rotada", la "masa" o el "público" (esta última la expresión que "la lleva" desde un tiempo a esta parte, cuando lo de la "democracia de públicos" les llena la boca y les sobrecarga la pluma a más comentaristas de lo que sería bueno), lo que a él y a sus colegas los induce, entre otras empresas igualmente nefandas, a desarrollar una idea de "democracia protegida" cuyo mejor modelo no es otro que el fascismo español que tanta admiración despertaba en nuestro Capitán General. En verdad, el genio de Guzmán, si es que se lo puede llamar de este modo, la causa de su éxito político, así como también del memorial que según me dicen le están erigiendo en alguna comuna de la zona oriente de Santiago, consistió en algo que, con su astucia acostumbrada, el Opus Dei venía recomendándole a la derecha española desde los años sesenta. Me refiero al abandono de la creencia en una querella insoluble entre el autoritarismo y el corporativismo español pre y postfranquista (y los respectivos de sus émulos locales: los conservadores chilenos) y el capitalismo.

Por el contrario, lo que Guzmán le enseñó a la derecha chilena es que una armonización, sin transiciones ni traumas de ninguna especie, era perfectamente posible y que el instrumento adecuado para ello era el neoliberalismo *made in* Chicago, cuya penetración en nuestro país se remonta también a la década del sesenta, cuando la Pontificia Universidad Católica de Chile estableció un convenio con la de Chicago en los Estados Unidos, gracias al cual se formaron las varias camadas de "expertos" económicos conocidos como los "Chicago boys", devotos todos ellos de la "ciencia económica" de Milton Friedman y colaboradores asiduos del pinochetismo. Cito a Jara por última vez:

"Al fundir los postulados de Eyzaguirre, Lira y Phillipi con el pensamiento neoliberal que campeaba en la universidad desde el convenio firmado entre la Escuela de Economía y su homóloga en la Universidad de Chicago, Guzmán definió su movimiento como 'una corriente de pensamiento que procura fortalecer la autonomía de los cuerpos intermedios de la comuni-

[13] Ver Jara, *De Franco a Pinochet…,* p. 232. La cita está tomada del artículo "¡Viva Franco! ¡Arriba España!", aparecido en *Revista Escolar de los SSCC,* 436 (1962), pp. 15-18.

dad —sindicatos, gremios, organizaciones empresariales, juveniles—, etc., según el principio de subsidiariedad del Estado, clave de una sociedad verdaderamente libre'"[14].

Subsidieriedad del Estado, deseada y perseguida por los jóvenes neoliberales que prohijaban la PUC y Chicago, pero que como puede comprobarse estaba ya instalada en la mentalidad corporativa desde los tiempos de Vázquez de Mella, quien ya en el siglo XIX les ordenaba a sus seguidores olvidarse de los poderes del Estado en beneficio de los poderes de los "cuerpos sociales intermedios", la región, la familia y (¡cómo no!) la religión. Juntar las dos corrientes, que fue la hazaña de Guzmán, no podía ser entonces una tarea difícil. Era, para decirlo con un proverbio asaz castizo, como juntar el hambre con la gana de comer.

Entre tanto, mientras Guzmán aconsejaba a Pinochet, le soplaba recomendaciones al oído y le redactaba sus discursos (como el célebre de Chacarillas, del 77, que fue donde Pinochet se expidió a sus anchas acerca de una democracia "autoritaria, protegida, integradora, tecnificada y de auténtica participación social", opuesta y lista para reemplazar al "Estado liberal clásico, ingenuo e inerme"[15]), y hasta su Constitución (la todavía vigente de 1980), hubo también un cogollo académico que obtuvo sabrosos dividendos de las condiciones creadas por el clima autoritario reinante entonces en el país, retomando y perfeccionando el antiguo discurso hispanista, el fundado en la Revelación y el Providencialismo, al postular que la historia moderna de América Latina se había alejado de y traicionado hacía un largo tiempo sus deudas identitarias más profundas, esto es, su ser católica, hispánica, barroca y aristocrática (o, en otras palabras, su ser antiilustrada, antioccidental y paternalista, al modo de los encomenderos coloniales, reñida por ende con la autonomía del sujeto y la libertad de la conciencia).

De manera que, según este "novedoso" planteo de los años ochenta, si nos propusiéramos dar con ella, a nuestra identidad de verdad nosotros no tendríamos más remedio que retroceder a buscarla en los primeros siglos de la colonia, antes de las guerras de la Independencia, antes de la Revolución Francesa y antes inclusive de los reyes borbones. Un representante de muy buena prensa en este rejuvenecido hispanismo chileno, impuesto al amparo de la dictadura militar, fue el sociólogo Pedro Morandé, autor de *Cultura y modernización en América Latina* (1984), un libro en el que se lee que "la identidad de cada cultura particular depende de la manera que ella exprese u oculte el sacrificio y de las instituciones que cree para administrarlo"[16]. En América Latina, nuestro

[14] Jara, *De Franco a Pinochet…*, p. 164.

[15] Augusto Pinochet, "Discurso del general Augusto Pinochet en cerro Chacarillas con ocasión del día de la juventud el 9 de julio de 1977". <http://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Chacarillas>, p. 3.

[16] Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina,* Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984, p. 79. Debo advertir que la tesis de Morandé no es original. Está en el también antiliberal

ser "profundo" se habría mostrado por consiguiente en plenitud sólo en los siglos XVI y XVII, cuando el "sacrificio" se encontraba de moda, reuniendo en la celebración de un mismo "rito sacrificial" a los conquistadores españoles con los conquistados indígenas (la Santa Misa católica constituye de ello el paradigma por excelencia, evidentemente), y se habría ocultado, pero como un sol que se pone pero que se sabe que va a volver a salir sin la más mínima duda (presumiblemente cuando nos hayamos reencontrado con nuestra verdadera modernidad, que es la de la agustiniana "ciudad de Dios"[17]), con el deplorable advenimiento de la modernidad racionalista y atea. De lo que predica Morandé a lo que predican los integristas musulmanes (o cualesquiera otros: los fundamentalistas evangélicos de los Estados Unidos, sin ir más lejos) hay, ni siquiera hace falta que yo majaderee con ello, apenas un paso.

Para cerrar estas observaciones, yo propongo que nos olvidemos de una vez por todas de la pesada mochila que es el "Día de la Raza". Conservemos en cambio nuestro aprecio por los españoles modernos, por Cervantes, por Carlos III, por los liberales de Cádiz, por el estupendo Francisco Javier Mina, quien luchó con los patriotas mexicanos en las guerras de la Independencia y al que Neruda homenajea en un bello poema de su *Canto general,* por los que formaron y dieron la vida en la defensa de la República, por los que estuvieron en las filas de la resistencia antifranquista y por los que en democracia y con una mentalidad moderna y abierta construyen la España de hoy. Y en cuanto a nosotros mismos, que no somos hispanoamericanos sino latinoamericanos (y no en la versión decimonónica, afrancesada y clasicista de Torres Caicedo y Rodó, sino en la contemporánea y revolucionaria de Antonio Candido, Ángel Rama, Roberto Fernández Retamar y Antonio Cornejo Polar), lo mejor es que entendamos que, como no se cansó de demostrárnoslo este último, la realidad de América Latina es una realidad "heterogénea", de muchos y muy distintos matices, adscripcio-

Octavio Paz, en la tercera de las conferencias de *Postdata,* de 1970 ("postdata" a *El laberinto de la soledad,* como es sabido) y donde Paz interpreta la matanza de Tlatelolco, del 68, como un "sacrificio ritual". Escribe: "Lo que ocurrió el 2 de octubre de 1968 fue, simultáneamente, la negación de aquello que hemos querido ser desde la Revolución y la afirmación de aquello que somos desde la Conquista y aun antes. Puede decirse que fue la aparición del otro México o, más exactamente, de uno de sus aspectos […] lo que se desplegó ante nuestros ojos fue un acto ritual: un sacrificio […] Para los herederos del poder azteca [alude a los políticos del PRI que ordenaron la matanza], la conexión entre los ritos religiosos y los actos políticos de dominación desaparece pero, como se verá en seguida, el modelo inconsciente del poder siguió siendo el mismo: la pirámide y el sacrificio". "Crítica de la pirámide", *Podstdata* en *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta al Laberinto de la soledad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 291 y 296. Incluso los referentes europeos de Paz son los mismos a los que recurre el sociólogo chileno: Mauss y Bataille.

[17] "América Latina fue desde el comienzo moderna, sólo que su modernidad no fue ilustrada sino barroca, o sea, no de inspiración secular-iluminista sino religiosa y ritual. Esa cultura fue nuestra primera propuesta cultural moderna de escala universal". Pedro Morandé, Revista "Artes y Letras" de *El Mercurio,* 12 de agosto de 1992.

nes y preferencias, todos los cuales merecen y deben ser respetados, escuchados e invitados a sentarse en una mesa de iguales, de la que se haya desterrado de una vez por todas la arrogancia jerárquica y donde se reconozca y tenga aprecio por la diferencia.

Esto no quiere decir que los latinoamericanos no poseamos una identidad común, sin embargo, o que la que poseemos ande con un ataque de "hibridez" o esté de viaje en alguna excursión "nómade" o "diaspórica". Tenemos una identidad definible y estable, qué duda cabe, pero ella no es una camisa de fuerza y puede por eso modificarse cuando y cuantas veces lo juzguemos necesario. Nada tiene que ver entonces con la raza, *con ninguna raza,* ni con la española, ni con la india, ni con la africana (en el supuesto de que semejantes cosas existan y no sean sólo una consecuencia del exceso o la falta de sol sobre el cutis), así como tampoco tiene mucho que ver con los constructos estatales monolíticos y monológicos que las oligarquías de nuestros países han fabricado para convertir en ley y en orden cualquiera sea el concepto identitario que ellas deciden patrocinar, por más antojadizo que éste sea. Tiene que ver en cambio con lo que yo mismo en otra parte he llamado un "patriotismo de los sentidos"[18], es decir, con una solidaridad espontánea, que surge desde abajo, al sabernos desde siempre en compañía del otro, *de un otro que no sólo es próximo sino prójimo,* junto con él, con ella, al comprobarnos habitantes de un mismo suelo y coherederos de una memoria republicana y popular en cuya creciente inclusividad y horizontalidad hemos estado trabajando hombro con hombro hasta la fecha, y que es algo que lo más probable es que sigamos haciendo por lo que nos resta de vida. Esa identidad, la de la cohesión que no se impone sino que se escoge y que por otro lado no bloquea sino que auspicia la diversidad y la plétora, es la que a mí me interesa reafirmar en este escrito y para un proyecto como ése, amigos míos, esto del "Día de la Raza" no me sirve para nada.

[18] Grínor Rojo, "Martí y la identidad" en *Las armas de las letras. Ensayos neoarielistas,* Santiago de Chile, LOM, 2008, p. 108. También en el primer ensayo de este libro: "La democracia chilena del Bicentenario".

LA LIRA POPULAR CHILENA: SU RESONAR EN EL TIEMPO

Damaris Calderón Campos[*]

La primera vez que vi los pliegos de la lira popular chilena, en la Biblioteca Nacional de Santiago, debió recorrerme un estremecimiento quizás parecido al que debió sentir Rodolfo Lenz[1]. Estaban frente a mí antiguas estrofas populares como redondillas y décimas, en versos vigorosos, punzantes, con grabados y titulares que hacían del conjunto todo un espectáculo literario y visual. Los secuestros, los sucesos cotidianos adquirían de pronto relieves fantásticos, los crímenes sangrientos cometidos por personajes de turno, los desbordes del Mapocho con relieves mitológicos, la vivacidad de las descripciones, el espíritu mordaz, crítico, de muchas de sus composiciones, el sentido anticlerical, la preocupación política, el despliegue de un mundo donde se articulaban los cantos a lo humano y lo divino en una profusa producción, me sedujo desde ese primer encuentro, en que se despertó mi entusiasmo por las publicaciones y los poetas de esta lira.

¿Quiénes eran Rosa Araneda, Hipólito Cordero, Daniel Meneses, Juan Bautista Peralta? Me sumergí en ellos como en un magma, donde creí reconocer los estratos profundos de la cultura chilena y las formas estróficas, literarias, cultas, de procedencia europea e hispánica, transplantadas a suelo americano, resonando, en la vertiente coloquial, popular. Quiero decir, estas liras de los "puetas" de esta "versá" popular sonaban, por encima de la impresión de la página, conservaban el ritmo del habla y de la música, que estuvo en las raíces primeras de la poesía. Y quiero recordar aquí estos orígenes troncales de la lírica con la fiesta sacra, agraria, y cómo de ahí surgieron, para Occidente (o lo que llamamos consensualmente Occidente), los géneros líricos: la elegía, el yambo, los epitalamios o cantos de bodas, el canto coral, el himno, la poesía de escarnio y encomio, de la celebración de la fiesta agraria, después ciudadana, del canto y el ritual en la festividad poética, de expresión oral y, sólo después, literaria.

* Poeta, ensayista y pintora. Profesora de Literatura de la Universidad Finis Terrae.

[1] Rodolfo Lenz nace en Halle, Sajonia, en 1867 y fallece el 7 de septiembre de 1938. Reconocido lingüista, filólogo, lexicógrafo y folclorista alemán, que se naturalizó chileno. Políglota y estudioso de la filología comparada, realizó importantes estudios en Chile, tanto sobre la poesía popular como sobre el español en América. A él se debe la primera colección de la poesía popular chilena (conocida como la lira popular) y el texto *Sobre la poesía popular impresa en Santiago de Chile*, Alemania, 1894, reeditada en *Anales de la Universidad de Chile*, año 78, tomo CXLIII, Santiago. También destacan entre su labor el *Diccionario de las voces chilenas, derivadas de las lenguas indígenas americanas* (1904-1910); *Contribución para el conocimiento del español de América*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1893; y la compilación de trabajos de Rodolfo Lenz, Andrés Bello y Rodolfo Oroz, *El español en Chile*, Traducción, notas y apéndices de Amado Alonso y Raimundo Lida, Buenos Aires, Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, Instituto de Filología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1940.

Es, pues, importante recordar cómo el folclor ha sido parte sustancial de la constitución identitaria de los pueblos, de sus imaginarios y representaciones, y cómo ha dado forma a la expresión de sus obras, que luego se han convertido en clásicas. Bastaría recordar los versos "formularios", provenientes de la oralidad en la *Ilíada*, los tópicos de cuentos populares y relatos de viajes en la *Odisea* y todo el refranero popular presente en el *Quijote*, para dar cuenta de esta unidad indisoluble.

La sabiduría popular, muchas veces expresada en el caudal anónimo, halla también su registro, su voz, en poetas singulares que recobran desde sus voces la expresión de una colectividad; colectividad que, como en el contexto político social en que surge la lira popular chilena, puede estar marginada y oprimida por los estamentos de poder. Los poetas de la lira me parecieron, entonces, de un vigor extraordinario al denunciar los males de su época, al pronunciarse contra los vicios de la corrupción y la política, al abogar por una religiosidad más humana, centrada en la dulzura de Jesús, en la figura del pobre, al erigir la dignidad de "los rotosos" y en no hacerle ascos ni a lo humano ni a lo divino al emplazar la realidad de su tiempo.

Estos "puetas", que dan cuenta del tránsito de la poesía rural a la urbana, en el Santiago de 1866 a 1930, esgrimían entre sus filas a una voz femenina, como la de Rosa Araneda, cuyas composiciones distinguen tanto por su beligerancia como por su sentenciosidad, pasando por una amplitud de registros con gran versatilidad. Va del discurso anecdótico, enunciado en primera persona, hasta una poesía de escarnio, como "Versos a una peladora de la calle Bandera"; o la celebración de la pascua con todos sus paseantes, en la fiesta agraria, campesina, donde se celebra a la Virgen, al niño, y también a la propia cantora, con una clara y aguda conciencia de la propia valía; también hay emplazamiento social y político, como en la composición "La vergüenza perdida", cuyo arrojo y lenguaje directo van trazando un espectro, una radiografía social, que deviene también en un mapa moral (o mejor dicho, amoral) del país, hasta llegar a la noción del pueblo, al sentimiento de hermandad y a la exhortación de conciencia y rebeldía:

Hoy día ya no hay vergüenza;
la vergüenza está perdía;
sólo hay sabiduría;
pero sin resto de ciencia.

En la misma capital,
siendo que hay tantos guardianes,
saltear está por refranes
entre los hijos del mal.
Todos los días… ¡qué tal!
se denuncian por la prensa
hechos que causan ofensa;
y hago esta propuesta sobre
que entre los ricos y el pobre

hoy día ya no hay vergüenza.
[…]
Falta sólo que el ladrón
se venga por la Alameda,
derechito a la Moneda
y mate a don Jorge Montt.
[…]
Hasta cuándo mis hermanos
se dejarán dominar,
por los ricos en mi pensar
que se muestran tan tiranos;
toma el arma en vuestras manos
y castiga la traición
que hacen con nuestra Nación
los oligarcas banquistas,
y con los conversionistas,
pueblo chileno, atención.

("La vergüenza está perdida").

También, dentro de los elementos de la poesía de Rosa Araneda, destacan muchas veces el uso del humor, de la ironía, del refrán popular y del registro del habla.

[…] *así nuestros descendientes*
vivirán con más holgura,
miren que la carga es dura
que todo el pueblo ha sufrido
hasta hoy y no ha tenido
cura la cura del cura.

("La vergüenza perdida").

Los poetas de la lira, recogidos con acuciosidad por Lenz, necesitaban también de un acercamiento, de un estudio que los presentara y los hiciera accesibles a los lectores contemporáneos. El Archivo de Literatura Oral y Tradiciones Populares, de la Biblioteca Nacional de Chile y la labor de la investigadora Micaela Navarrete, hasta hace poco directora de este Archivo, han sido determinantes en este sentido: con la recopilación, la publicación y el estudio de sus obras, ha logrado poner en circulación, otra vez, las voces de estos autores, en cuidadas ediciones que confieren el peso editorial y literario que demandaba la producción de estos poetas populares.

Al respecto, se hace indispensable mencionar los tomos dedicados a las figuras más relevantes del período y a su producción literaria, como es el caso de *Aunque no soy literaria*, dedicado a Rosa Araneda, precedido por un esclarecedor estudio de Micaela Navarrete. También el tomo dedicado a la poesía de Juan

Bautista Peralta, *Por Historia y travesura*, con introducción de Navarrete, nos permite seguir los orígenes de la décima, su genealogía y desplazamientos en el tiempo, que van desde la forma literaria a la expresión popular, al octosílabo cantado y la expresión de la improvisación y la paya en los campos de Chile:

> "[…] Las décimas han recorrido siglos oralmente. Pero también se han publicado en pliegos que eran adquiridos por personas que leían para sí mismos o para otros que no leían y que a fuerza de repetirlos, los memorizaban, con lo que volvían a la categoría de expresión oral. Se trató de una forma de literatura destinada a un público sencillo, editada en papel barato e ilustrado con sencillos grabados para facilitar la comprensión de los textos.
>
> La décima que hasta hoy cultivan los poetas populares, viene del autor español del siglo de Oro Vicente Espinel (1542-1642), quien le dio forma y que, a juicio del estudioso chileno de este tema Diego Muñoz, fue una prodigiosa invención porque su estructura permite memorizar fácilmente lo que significa la composición misma, o sea, que es un instrumento, una herramienta como hecha a propósito para un poeta analfabeto. Esto explica la vigencia de esta poesía hasta el día de hoy, sin importar si es recitada, cantada o leída"[2].

Además, es significativa la complementariedad, en el mismo volumen, de un estudio de Tomás Cornejo sobre la obra y la figura de Peralta, así como del contexto político en que se gestan el autor y su obra, con un panorama social de la época, las características de la literatura "de cordel" en Chile, sus formas de producción, venta y recepción; los tránsitos de la oralidad a la escritura y de lo rural a lo urbano; los circuitos de distribución de estos pliegos y de la labor periodística y editorial de Peralta. Todo esto acompañado de sus poesías y algunos de los grabados de los pliegos:

> "Los cambios sociales que experimentó el país a lo largo del siglo, posibilitaron que ese acervo cultural fuera enriquecido. Muchos y muchas de quienes habitaban en los campos migraron hacia las ciudades o a los enclaves mineros. En dichos lugares, la sociabilidad popular se rearticuló en espacios como las mentadas fondas o chinganas, o en instancias como velorios y celebraciones pascueras. El canto popular tradicional floreció entonces en las ciudades. Aunque, hay que agregar, aquí encontró nuevas formas para expresarse.
>
> De partida, los versos de las composiciones pasaron de la voz al papel. Como es sabido, desde la década de 1860 empezaron a imprimirse en el país hojas de poesía popular, los conocidos 'pliegos' o 'Liras'. Los poetas populares encontraron en la imprenta una ayuda privilegiada. Estampar sus creaciones les permitió dejar un registro de las mismas y salvarlas del olvido, pero sobre

[2] Micaela Navarrete, "Mundo al revés, jefa!", en Juan Bautista Peralta, *Por Historia y Travesura, La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, Colección de Documentos de Folklore, Ediciones de la DIBAM, Santiago de Chile, 2006, p. 20.

todo posibilitó que llegaran a un público más amplio. Los cantores ya no necesitaban estar en un lugar para dar a conocer su arte. A un precio muy bajo —sólo 5 centavos—, era posible que muchos de sus contemporáneos disfrutaran con sus versos, y gracias al tren, incluso en lugares alejados. De acuerdo con Rodolfo Lenz, estudioso alemán avecindado en Chile y quien comenzara la recopilación de las hojas de poesía en la década de 1890, los versos de los poetas santiaguinos llegaban incluso a la entonces alejada zona de la Frontera, en el sur"[3].

También es importante considerar en estas producciones editoriales que acopian la lírica popular chilena el tomo dedicado a la prolífica producción de Daniel Meneses, con un acercamiento al pensamiento religioso y social de este autor, emprendido también por Micaela Navarrete y un "Acercamiento" a la vida y obra del poeta nortino realizado por el historiador Daniel Palma. Los volúmenes en cuestión muestran cómo la cultura, la sabiduría y la poesía no son patrimonio único de la cultura letrada y que no hay una escisión tajante, sino un flujo, una retroalimentación entre lo llamado "culto" y lo "popular".

"Aparte del talento, Meneses reconocía a la memoria como un elemento fundamental para el trabajo poético. Quienes aspiraban al reconocimiento dentro del gremio debían ser capaces de retener gran cantidad de versos —como el propio Meneses se jactaba: *tengo impreso en mi memoria/ de versos una fanega*—, y acudir a ellos en los desafíos, lo cual requería también una importante capacidad de improvisación. *De improviso y de memoria…* era la consigna favorita del poeta nortino para retar a sus contrincantes. Talento, memoria, improvisación y experiencia, todas esas cualidades no servían de mucho si el poeta no era 'historiado', si carecía de una base mínima de conocimientos que pudiera ostentar en sus composiciones. […] Por otra parte, se debían seguir una serie de cánones propios de la poesía tradicional, entre los que hay que destacar el correcto uso de la gramática, de la rima y de la métrica"[4].

Tanto en Rosa Araneda, cuya estrategia discursiva se presenta al margen de lo literario; como en Peralta, cuya ceguera y analfabetismo no le impiden manejar un amplio corpus de referencias culturales clásicas; o en Daniel Meneses, donde están presentes lo cotidiano, lo personal, lo político, escenas bíblicas, alusiones al *Cantar de Roldán*, a la *Ilíada* y a *Mío Cid*, dan cuenta de que estos poetas populares operaban con un amplio acervo cultural que heredan de la tradición y que manejan y recrean con holgura, ductilidad, inspiración, oficio y humor.

[3] Tomás Cornejo, "Juan Bautista Peralta: Cantor, poeta, periodista popular", en Juan Bautista Peralta, op. cit., p. 24.

[4] Daniel Meneses, *Los diablos son mortales: la obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios de Micaela Navarrete y Daniel Palma, Ediciones de la DIBAM, Santiago de Chile, 2008.

Vengo de los altos mares.
A caballo en un cangrejo.
Para arrearlos por aparejo.
A los poetas populares.
Me dijo un pulpo en la altura
Que en Chile había un poeta,
I en ciencia más que profeta;
I de harta literatura,

Antes de irme a la hondura
Pedí permiso a los lares,
Para escribir mis cantares
No necesito ataranto
I a contestarles su canto
Vengo de los altos mares.

No sé quién en el vapor
Me habló al oído cien veces
Vuelve para atrás Meneses
A contestarle al cantor,
Que quiere ser superior
Aún más que el Homero viejo,
Yo buscando lo aparejo
Dejé el mar, i salté a tierra,
I hoi vengo hacerle la guerra
A caballo en un cangrejo. [5]

La publicación de toda esta copiosa producción poética nos acerca no sólo al estudio indispensable de la cultura popular chilena, sino también a su fruición, a la vitalidad que la recorre, donde la sátira, la celebración, la poesía como crónica y el poeta como cronista, los versos por ponderación y el mundo vuelto al revés, nos dejan un sabor, un aroma, a vino, a sangre, a tinta, "a risa con sangre", a vida.

Los pliegos impresos, antes dispersos y ahora recogidos en libro, crean las hojas de un árbol nacional, donde resuenan, a un tiempo, los acordes de la vieja lira, y el golpeteo de la tipografía de imprenta, en una música autóctona, pujante y plebeya, que es necesario no desoír, sino más bien abrirse a una nueva recepción de la oralidad, *ad portas* del Bicentenario de un paisaje que quiere ser también país.

[5] Versos satíricos dedicados a los poetas populares, en Daniel Meneses, op. cit., p. 325.

200 AÑOS: APUNTES PARA UNA HISTORIA EPISÓDICA DE LA FILOSOFÍA EN CHILE

José Santos Herceg[*]

1. Octavio Paz, en algún momento de su producción intelectual, sostuvo la hoy sorprendente tesis de que no existía una literatura latinoamericana, pese a la gran cantidad de autores y obras que la representaban. La explicación que el mexicano daba de su afirmación aludía al hecho de que para que existiera una literatura latinoamericana, al margen de la cantidad o la calidad de las obras producidas y la existencia de grandes autores, se requería de un "metadiscurso", esto es, un "discurso crítico", uno que articulara, integrara, organizara; que, dicho de una manera tal vez algo burda, "inventara" la literatura latinoamericana a partir de las obras y sus autores (Cf.: 1967). Llevado el razonamiento de Paz al ámbito de la filosofía chilena, se podría decir que, pese a lo indesmentiblemente abultado del catálogo de obras y autores y a la innegable calidad de sus reflexiones, si no existe un metadiscurso que organice, que articule, que establezca las relaciones y, por lo tanto, contribuya a configurar su "mapa", su fisonomía, la filosofía chilena no existiría. Lo que podríamos llamar "filosofía chilena" tendría que ser, por lo tanto, una construcción discursiva, a partir del conjunto de textos que se han ido escribiendo al respecto, constituyéndola, configurándola. Estos discursos sobre o acerca de la filosofía chilena, por supuesto existen, aunque para cualquiera es evidente que no son tantos. Como señalé en otra oportunidad, "el listado de los estudios "meta-filosóficos" acerca de la filosofía en Chile caben en una solitaria hoja de papel", de lo que concluía entonces que "por no decir lisa y llanamente 'silencio' habría que hablar del murmullo de algunas voces aisladas (es increíble lo radicalmente aisladas que llegan a estar) que han tenido la osadía de preguntarse por la filosofía en nuestro país, que han hecho un esfuerzo —nunca valorado ni, por supuesto, remunerado— por estudiarla, caracterizarla, discutir sobre ella, historiarla, etcétera" (2006).

De aquellos murmullos hay un aspecto especialmente relevante para efectos de la configuración de una filosofía chilena: su historia. La constitución de una filosofía chilena pasa, sin duda, por la reconstrucción —construcción e incluso invención— de su historia. Su realidad depende de que el discurso historiográfico la constituya. En efecto, el discurso historiográfico determina en gran medida tanto la auto-percepción del sujeto, la constitución de la auto-imagen individual o grupal, como la percepción que se tenga de la situación presente. La imagen que tengamos los chilenos de nosotros mismos en tanto que filósofos, así como también la representación que nos hagamos de la situación actual de la filosofía en Chile, pasa por el discurso historiográfico, por el relato que se haga de su historia. Collingwood hacía ver que un asunto respecto del cual no habrá historiador que esté en desacuerdo es en el hecho de que "[…] la historia es para el auto-conocimiento humano" y que "[…] el valor de

* IDEA / Universidad de Santiago de Chile.

la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre" (1996:20). Podemos parafrasear un poco el texto de Collingwood y señalar que la historia de la filosofía es para el auto-conocimiento del filósofo, y el valor de la historia de la filosofía en Chile, consiste en que nos enseña lo que los filósofos chilenos han hecho y en ese sentido lo que somos. El pasado funciona como fundamento del presente; luego, conociéndolo, el presente adquiere sentido. Con la apelación al pasado, se busca superar el absurdo del presente; él lo justifica, lo explica, lo hace comprensible mediante la explicitación de sus causas y antecedentes.

El discurso historiográfico es siempre solo una suerte de "representación" (posible) del pasado. La historiografía es un "relato" acerca de la historia, una producción mayoritariamente escrita sobre lo acontecido. Ella no es la encarnación de la verdad de lo ocurrido, sino tan sólo lo que se cuenta que sucedió, que es en realidad imposible que coincida a la perfección con lo realmente acontecido. Michel de Certeau plantea que:

> "La historiografía (es decir 'historia' y 'escritura') lleva inscrita en su nombre propio la paradoja —y casi el oxímoron— de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Su trabajo es unirlos, y en las partes en que esa unión no puede pensarse, hacer *como* si los uniera" (2000:13).

El relato historiográfico no es la copia o la relación exacta de lo ocurrido, sino una narración, una representación. La consecuencia más inmediata es la condena de "futilidad" del discurso historiográfico, como dice De Certeau, en tanto que "[…] nunca será llenado el espacio que separa al discurso de la realidad" (22). Lo realmente ocurrido no puede ser aprehendido del todo ni menos aún alterado; la verdad de los acontecimientos no se puede representar a cabalidad ni tampoco cambiar a voluntad. El relato, la relación que se hace de los hechos, sin embargo, puede ser alterada, variada, dando origen incluso a múltiples versiones de la historia. Lo único que queda de lo sucedido son vestigios, ruinas (fuentes) con los cuales se "construyen" discursos sobre el pasado, interpretaciones más o menos coherentes, más o menos verosímiles de lo acontecido. "Los archivos —dice De Certeau— forman el 'mundo' de este juego técnico […]" (2000:23). La historiografía en tanto que "reproducción" de la realidad pasada es en realidad una "producción" del pasado. En este sentido, señala Le Goff que: "El pasado es una construcción y representación constante [...]" (1995:28).

2. Lo que se ha hecho en el ámbito de la construcción, de la invención de la historia de la filosofía chilena es poco, pues, como señala acertadamente Cecilia Sánchez refiriéndose a los cultores de la disciplina en Chile "[...] los filósofos del lugar escasamente habían dado testimonio de la historia de la disciplina [...]" (Sánchez, 2005:25). Algo así como la "Historia de la filosofía en Chile" está apenas escrita; sin embargo, hay una serie de textos que buscan dar cuenta de períodos más o menos extensos de dicha historia. Entre ellos hay algunos

más ambiciosos que pretenden hacerse cargo de grandes etapas en su desarrollo[1], otros que se abocan al análisis de fases más acotadas[2] y, unos pocos, que abordan directamente sólo un momento de esa historia que puede ser pasado[3] o presente del autor[4]. En nuestras manos está, por lo tanto, una textualidad historiográfica que, aunque no muy abundante, da cuenta de una construcción incipiente, pero significativa. Entre ellos hay cuatro libros especialmente destacables, pues son los de más largo aliento, es decir, pretenden relatar gran parte de la historia de la filosofía en Chile. Estos son, en orden de aparición, el libro de Roberto Escobar *La filosofía en Chile*, de 1976; el de Iván Jaksic, *Academic rebels in Chile; the role of philosophy in higher education and politics*, de 1989; el de Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, de 1992 y, nuevamente, el de Roberto Escobar *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010,* de 2008, que es una ampliación del texto de 1976.

Interesante resulta constatar, como intentamos demostrar ya en otro escrito, que de cada uno de estos textos se desprende una imagen diferente acerca de lo que ha sido la historia de la filosofía chilena los últimos 200 años. Representaciones que obedecen a diferentes objetivos, que son llevadas a cabo con modalidades distintas y que están organizadas de maneras alternativas y que, por lo tanto, dan lugar a imágenes sobre el decurso histórico de la filosofía chilena que, aunque reconocen algunas coincidencias, prácticamente no tienen nada en común (Cf.: 2009:573-586). Hay un punto, sin embargo, en que las cuatro representaciones coinciden: todas están organizadas de tal forma que se dé lugar a un relato lineal, secuencial e ininterrumpido. La "organización" que se hace de la historia, ya sea en fases, etapas, momentos, es, como dice Roig, un elemento "[…] sin el cual se piensa que no se puede llevar a cabo una tarea historiográfica" (1994:97). De hecho, no se concibe la labor historiográfica sin una ordenación que "[...] permita organizar los llamados 'hechos históricos"' (97). Ella es la que hace posible agrupar los acontecimientos en unidades. Estos períodos funcionan como los "guiones" de los que habla De Certeau, cuando se refiere al "hacer historia" como una "fábrica de guiones" que permiten organizar el discurso acerca de los "hechos" del pasado (Cf.: 2000:20). Hay, no obstante, múltiples formas de organizar, se pueden considerar diferente "criterios" para hacerlo, lo que da cuenta de que existe, como dice Roig, "un juicio de valor" que nos permite decidir entre un criterio y otro. Todos ellos claramente

[1] Muñoz, Jorge, 1941; Barceló L., Joaquín, 1956a, 1956b, 1982 y 1985: 87-94; Caiceo, Jaime, 1988.

[2] Molina, Enrique, 1953; Hanisch E, Walter, 1963 y 1982:13-34; Vidal M. Santiago, 1982; Villalobos Clavería, Alejandro, 1998.

[3] Barceló L., Joaquín, 1982; Sánchez, Cecilia, 1997; Devés, Eduardo y Salas, 1999.

[4] Finlayson, Clarence, 1939; Marchant, Patricio 1970, 1972; Escobar, Roberto, 1976; Vidal M. Santiago, 1981; Maldonado, 1995; Estrella, Jorge, 1999; Sánchez, Cecilia, 2005.

prejuicios, como ha puesto de manifiesto Foucault al mostrar que la "continuidad" es objeto de sospecha[5].

Se podría pensar que la continuidad es más una expresión de deseo de los historiadores, que es solo un "[...] proyecto de continuidad y hasta una desesperación por una continuidad a la que se la reviste de necesidad racional" (Roig, 1994:101). Las líneas de continuidad, entonces, serían solo una aspiración-imposición sin objetividad y necesidad. Puesta en cuestión la "continuidad" en el discurso de la historiografía, Roig sugiere utilizar el concepto de "historia episódica" que toma de Gramsci. Interesante resulta en este punto la idea de una "[...] historia que se reduce a *momentos puntuales* que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de irracionalidad que no encajan dentro de una racionalidad que podría justificarlos" (1994:101). Momentos que se describen, renunciando a justificarlos racionalmente, dentro de una totalidad de sentido y que, por lo tanto, dejan fuera toda pretensión de articularlos, de organizarlos. Al modo de una suerte de álbum de fotos, de colección de momentos, la historia comprendida como conjunto de episodios se agota en la descripción de instantes. La posibilidad de una simple y llana recolección de algunos instantes, de algunas irrupciones como modo de narrar la historia de la filosofía chilena, es la hipótesis de este trabajo. El número de sucesos o acontecimientos relacionados con la filosofía en Chile es tan enorme, sin embargo, que tiende a ser inabarcable y, aunque no exista pretensión alguna de vincularlos o articularlos, sin embargo, y sólo con el objetivo de ordenar una exposición coherentemente, algunos de estos momentos pueden agruparse en tanto que pertenezcan a un mismo orden de situaciones, al mismo tipo de sucesos.

3. Un primer tipo de acontecimientos que se podría distinguir lo constituyen las irrupciones de filósofos. La idea de referir el decurso o la historia de la filosofía chilena en términos de la aparición de filósofos no es nueva; en efecto, Roberto Escobar ya lo ha hecho con sus dos libros, a imagen y semejanza de como se ha llevado a cabo en gran parte de la historiografía filosófica latinoamericana y europea en general. Este modo o estilo historiográfico, sin embargo, plantea entre otros un problema nada fácil de solucionar. Ya sabemos que ha habido y hay filósofos en nuestro país, de eso no cabe duda, al menos si creemos en lo que ha afirmado Humberto Giannini en múltiples oportunidades[6]; pero el criterio para determinar quién es filósofo y quién no lo es, quién merece o debe ser mencionado como tal y quién no tiene lugar en la historia de la filosofía chilena, es un problema complejo. Hay en la tradición de nuestro país una manera de entender la historia de la filosofía, así como una manera de enseñarla, en términos de una "[...] sucesión de pensadores connotados". Lo que está detrás de esta concepción es la idea de que existe un número muy restringido de filóso-

[5] Roig mismo refiere expresamente al aporte de Foucault en este punto (cf.: 1994:98).

[6] "Yo digo que en Chile hay filósofos, pero no hay filosofía [...]" (Machado, Mabel, 2009).

fos, una cantidad limitada de pensadores que merecen ese nombre: los "genios filosóficos". Quién confeccionó, y con qué parámetros, el listado de los "genios" no es para nada claro.

El último libro de Roberto Escobar: *El Vuelo de los Búhos*, sirve muy bien para mostrar el problema. En dicho texto, el autor se plantea abarcar la historia del pensamiento filosófico en nuestro país, desde 1810 hasta 2010, y para hacerlo se refiere a 100 autores chilenos: sus 100 búhos. Como el mismo explica "[...] cien chilenos, hombres y mujeres[7] que se han ocupado de diversas maneras del trabajo [...]" (17). Carlos Ruiz, sin embargo, ha notado acertadamente respecto de este libro, que "[...] en el texto hay, a la vez, una cantidad relativamente importante de obras a las que se les niega el carácter de filosofía, y un número importante de autores a los que se incluye entre los filósofos, sin que sea evidente esta pertenencia [...]" (2009:226). Además de ello existe también una serie de nombres faltantes, de sujetos, que, sin duda, podrían calificar como filósofos. El problema de fondo es que no hay en el libro una toma de posición expresa que sirva de criterio demarcador, y, si la hay, sin duda no ha sido suficientemente explicitada ni fundamentada. Referir el decurso o la historia de la filosofía chilena en términos de la irrupción de filósofos exige, por lo tanto, explicitar un criterio de demarcación y, si no justificarlo, al menos explicarlo. Un criterio que explique las inclusiones y las exclusiones, las presencias y las ausencias.

Es posible, entonces, inclinarse por criterios de diferente tipo que recortarán el universo posible de irrupciones de filósofos que se consideran, dando lugar a distintas colecciones de pensadores. En primer lugar, hay límites de orden formal como lo serían, por ejemplo, criterios de edad (hasta o a partir de cierta edad), de género (mujeres/hombres), de estudios (autodidactas/especialistas), de nacionalidad (chilenos/extranjeros), de pertenencia institucional (Universidad Católica, Universidad de Chile, etcétera). Se podría, entonces, confeccionar diferentes series de irrupciones: las de las filósofas, la de los autodidactas, la de los especialistas, la de los nacidos antes de 1950, la de los extranjeros, la de los filósofos de la Universidad de Chile o de la Universidad Católica, cada una de ellas pudiendo constituirse en una relación historiográfica diferente del decurso de la filosofía chilena. Si lo que se busca es escribir la historia de la irrupción de filósofas chilenas, por ejemplo, y sin ánimo alguno de ser exhaustivo, en la nómina tendrían que aparecer nombres como los de Elena Caffarena, Amanda Labarca, Julieta Kirkwood, María del Solar y, más entrado el siglo, habría que mencionar a Ives Benzi, María Elton, Carla Cordua, Margarita Schultz, María Isabel Flisfisch, Laura Palma, María Teresa Poupin, Ana Escríbar, Olga Grau, Patricia Bonzi, Cecilia Sánchez, Giannina Burlando, Patricia Moya, Vanessa Lemm, a las que habría que agregar una abultada lista de jóvenes filósofas, como María José López, Valentina Bulo, Adela López, Sandra Baquedano,

[7] En realidad son sólo siete las mujeres que se mencionan en el texto: Carla Cordua, María del Solar, Margarita Schultz, María Teresa Poupin, Laura Palma, Cecilia Sánchez y Ana Escríbar.

Elisabeth Collingwood-Selby, Alejandra Castillo, Claudia Gutiérrez, Alejandra Carrasco, y, sin duda, una buena cantidad de nombres más[8].

Otra colección aparece si se utilizan, por ejemplo, las vinculaciones institucionales como parámetro de demarcación: sólo se consideran aquellos filósofos pertenecientes a determinada institución. En este contexto el libro de Celis y su equipo acerca de la filosofía en la Universidad Católica es especialmente paradigmático. De hecho, sin ir muy lejos, el texto incluye al final una serie de "anexos", y los tres primeros son listas de filósofos ligados a dicha Universidad en diferentes períodos históricos. A modo de ejemplo, hay un listado de las "personas que han hecho de la filosofía su actividad relevante en la PUC 1889- 1973". Allí están mencionados Manuel Atria, Sergio Contardo, Jena Pascal Desossez, Pedro De la Noi, Alcimo De Meringo, Eduardo Escudero, Hernán Figueroa, Clarence Finlayson, Hernán Fiori, Arturo Gaete, Rafael Gandolfo, Humberto Giannini, Renato Hasche, Rafael Hernández, Jorge Hurton, Eduardo Kinnen, Raimundo Kupareo, Hernán Larraín, Oscar Larson, Osvaldo Lira, Agustín Martínez, Viterbo Osorio, Luis Rainhardt, Julio Restat, Eduardo Rosales, Enrique Valenzuela, Juan de Dios Vial L., Alberto Wagner de Reyna (179). Como contrapunto baste mirar el libro de Cecilia Sánchez, donde pese a que su intención expresa es no mencionar nombres, sin embargo, en algunas oportunidades aparecen y, puesto que el límite que ella misma ha impuesto a su trabajo es la Universidad de Chile, entonces los autores que irrumpen en su narración son sólo aquellos ligados a esta institución.

Por supuesto, también se puede apelar a otro tipo de criterios de corte clara y evidentemente subjetivo, como podría ser, por ejemplo, el que utiliza Escobar en la segunda parte de su libro de 2008: filósofos que han sido conocidos o no conocidos por él, de los que ha tenido o no ha tenido alguna noticia. En efecto, señala allí que a la gran mayoría de los autores que menciona los ha conocido personalmente: "[...] algunos fueron mis profesores, mis alumnos, mis compañeros o mis amigos, por ello este libro es más bien un testimonio intelectual de la segunda mitad del siglo XX, por un testigo presencial" (18). En este caso la historia de los filósofos chilenos se transforma en la referencia a un grupo de pensadores con los que el historiador ha tenido relación de algún tipo: laboral, personal, intelectual, incluso solo casual. De allí que este texto sea, en realidad, como él mismo señala, el "testimonio" de Roberto Escobar acerca de los filósofos con los que por diferentes razones se cruzó en el camino. La casualidad es, entonces, el criterio de selección aquí: la anecdótica ocurrencia de un encuentro con el autor, un simple y llano toparse casual e involuntario. Eso explica que al escribir de una autora como Cecilia Sánchez, por ejemplo, sólo refiera a la casualidad de que un proyecto suyo le fue enviado para evaluar, único antecedente que tiene de ella, sin que tenga noticias ni siquiera de los libros y artículos que ha publicado, ni menos de la labor investigativa y docente que ha desarrollado.

[8] Cf.: Sánchez, 2009:353-366.

Por otra parte, hay un criterio de demarcación que es, tal vez, el más utilizado por los autores al momento de dar cuenta de una historia de la filosofía: aquel en que se alude solamente a los filósofos "más relevantes". Dicho criterio, de por sí muy difícil de definir, puede, sin duda, esconder parámetros de órdenes muy diversos, como los de carácter ideológico, por ejemplo. Quien hace uso de este criterio es Roberto Escobar, por ejemplo, cuando al referirse a "Los grandes solitarios (1918-1950)" menciona solamente a Enrique Molina, Pedro León Loyola, Osvaldo Lira y Clarence Finlayson, para luego agregar que "[...] hay además algunas figuras laterales [...]" (Escobar, 1976:73). Esta distinción entre filósofos principales y secundarios o laterales se lleva a cabo con criterios que no se explicitan, pero que aluden tácitamente a la existencia de un cierto reconocimiento, fama o especial notoriedad producto de algún mérito particular. Hay historiadores de la filosofía o de la ideas en general que han hecho un esfuerzo concreto por objetivar este criterio. En este caso, por autores "más relevantes" se entiende aquellos que han sido citados abundantemente, comentados y referidos por otros autores, aquellos que han publicado una cierta cantidad mínima de libros o en ciertas revistas especiales, los que han tenido reconocimiento nacional e internacional en términos de premios, homenajes, etcétera. Como criterio de demarcación, se apela aquí a ciertas marcas ostensibles y tangibles de la "relevancia". En estos casos lo que se tendría como historia de los filósofos chilenos es la colección de los filósofos más conocidos y reconocidos por el público, de aquellos que han participado en redes intelectuales a nivel nacional e internacional.

La nómina de filósofos chilenos que puedan exhibir —y demostrar— un reconocimiento internacional, por ejemplo, es relativamente fácil de confeccionar, pues no son muchos los autores nacionales que han tenido recepción fuera de nuestro país y, menos aún, los que han sido premiados en el extranjero. Dicha nómina tendría que ir desde Andrés Bello y Francisco Bilbao hasta llegar a Roberto Torretti y Humberto Giannini, pasando por nombres como el de Clarence Finlayson y Enrique Molina. Especialmente interesante resulta, en este caso, la situación contraria, es decir, aquellos filósofos que por no haber sido citados ni difundidos, menos aún premiados y homenajeados, simplemente desaparecen de la nómina de los filósofos. Un caso paradigmático en este sentido es el de Jenaro Abásolo, quien en méritos filosóficos no solo iguala, sino que incluso supera a sus contemporáneos, y, sin embargo, es un completo desconocido de la filosofía chilena.

Otro criterio habitual en las historias de filósofos es el de orden temático: se consideran aquellos autores que se refieren o trabajan algún asunto o tema en particular y se omite la referencia a cualquier otro pensador que no lo aborde. En esta línea está, por ejemplo, la enumeración que hacen Salas y Devés al referirse a los temas que han surgido en la filosofía chilena entre 1973 y 1990: "teoría de la democracia", "el estatuto teórico e ideológico del neoliberalismo", "derechos humanos y ética", "pensamiento chileno y latinoamericano". Por cada uno de ellos mencionan a un número de autores. En el último, por ejemplo, res-

catan como relevantes a Osvaldo Fernández, Mario Berríos, Carlos Ossandón, Carlos Verdugo, William Thayer, Carlos Ruiz y Renato Cristi (Devés y Salas, 1999:206). A este grupo habría que agregar, sin duda, a los autores mismos del texto: Eduardo Devés y Ricardo Salas, pero también a algunos otros, como los que suma Cecilia Sánchez al tema: Javier Pinedo, Patricia Bonzi, Claudio Rivas, Gonzalo Catalán, Marcos García de la Huerta, José Santos y Jorge Vergara (Sánchez, 2005:34). Sin duda nombres como los de Sergio Vuscovic e Iván Jaksic tampoco deberían estar ausentes.

Algo similar es lo que se puede constatar en el libro de Iván Jaksic. Allí, por ejemplo, en el primer capítulo, que tiene por título "Philosophy, the secularization of Thought and Higher Education", sostendrá la tesis de que "[...] el mayor problema que tuvo que enfrentar la filosofía durante el siglo XIX fue la cambiante relación entre la Iglesia y el Estado" (14). Esta problemática provee a Jaksic del criterio para decidir qué autores traer a colación: sólo se mencionan a aquellos filósofos que participaron en la discusión del problema: Ventura Marín, Miguel Varas, Ramón Briceño, Andrés Bello, Juan Egaña, Francisco Bilbao, José Victorino Lastarrria, Domingo F. Sarmiento y Juan Bautista Alberdi (Cf.: 1989:17-39).

El texto de Guido Vallejos y Alex Ibarra sobre la institucionalización de la filosofía analítica en Chile es también un buen ejemplo de este tipo de historización por autores, distinguiendo temáticamente. Allí, entre los nombres que más se mencionan se cuentan Félix Schwartzmann, Gerold Stahl, Rolando Chuaqui, Desiderio Papp, Manuel Atria, Roberto Torretti, Miguel Orellana Benado, Carlos Verdugo, Mirko Skarica, Jorge Alarcón, Juan Rivano, Miguel Espinoza, Julio Torres, Alex Ibarra, Francisco Cueto, Wilfredo Quezada, Alejandro Ramírez, Luis Flores, Andrés Bobenrieth, Francisco Pereira, José Tomás Alvarado, Guido Vallejos, Juan Carlos García, Eduardo Fermandois, Alfonso Gómez-Lobo, etcétera. (Cf.: 2010).

Por otra parte, se podría, y de hecho se ha hecho, tomar en consideración criterios ideológicos para segmentar entre los autores considerados y los segregados de la historia de la filosofía. Iván Jaksic sostiene en el capítulo referido a la filosofía en Chile durante el Gobierno Militar que "[...] un aspecto importante de la actividad de los oficialistas fue el intento por reinterpretar la historia de la filosofía chilena a partir de líneas a-políticas y particularmente anti-marxistas" (1989:161). En este sentido alude a las obras de Roberto Escobar de 1976, de Joaquín Barceló y de Santiago Vidal Muñoz. Respecto del primero de ellos, por ejemplo, hace ver Jaksic que en su libro:

> "[...] sacó de la lista a aquellos filósofos que se identificaron con posiciones marxistas en el pasado y dejó de lado su trabajo en tanto que ideológico. Incluso algunos de los profesionalistas, como Marco Antonio Allendes y Gastón Gómez Lasa, recibieron escasa atención o simplemente no fueron incluidos a pesar del calibre de sus contribuciones" (1989:161).

En efecto, para mostrar la posición ideológica desde la que Escobar escribe su obra sería suficiente una mirada a la evaluación que hace de "Los años recientes", donde señala que "[...] el deterioro de la actividad filosófica entre 1971 y 1973 fue notorio y desastroso" (1976:142). Para fundar este juicio alude a cambios en las cátedras, a variaciones en los programas de estudio, a la desaparición de revistas y de publicaciones especializadas. Culmina su libro haciendo ver que a partir de 1974 revive la actividad filosófica esplendorosamente con actividades y publicaciones que, señala: "[...] permiten mirar el futuro intelectual de Chile con optimismo" (1976:143).

Hay, además, un criterio para deslindar entre filósofos considerados y no en la historia de la filosofía en Chile que es especialmente significativo y tiene su origen en cierta sugerencia que hace Arturo Andrés Roig en el marco de su idea de limitar la irrupción de filósofos sólo a los casos de aquellos pensadores que "se ponen a sí mismos como valiosos" y "consideran como valioso el pensar sobre sí mismo" (Cf.: Roig, 2009:25 y sgs.). En este contexto, por lo tanto, funcionaría como criterio demarcador la existencia de lo que Roig llama el "a-priori antropológico": condición esencial para el surgimiento de un filósofo. Para el caso chileno se podría mencionar, por ejemplo, a aquellos filósofos que se involucran en la fundación de la República (Andrés Bello, José Joaquín de Mora, Juan Egaña, etcétera), los que hicieron suyo el problema de la "cuestión social" (Enrique Concha Subercaseaux, Valentín Letelier, Alejando Venegas, Malaquías Concha, Luis Emilio Recabarren, etcétera), los que lucharon contra el Régimen Militar (ya sea desde dentro de la Universidad, como Jorge Millas, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Félix Schwartzmann, o los que lo hicieron desde fuera de ella, como el mismo Millas más tarde y Edison Otero[9]), e incluso, los que ayudaron a fundamentarlo o lo apoyaron (Osvaldo Lira, Juan A. Widow, Bruno Rychlowsky, Juan de Dios Vial y Joaquín Barceló)[10].

4. Las múltiples irrupciones de filósofos en nuestro país, no son, evidentemente, el único tipo de acontecimiento, de evento que se puede rastrear en el decurso de la filosofía en Chile. Hay también algunos eventos que apuntan a la "normalizacion" de la filosofía. Siguiendo la categoría de "normalidad" de Francisco Romero (1934[11]), diremos que momentos o episodios de normalización son aquellos acontecimientos o conjunto de acontecimientos en virtud de los cuales la filosofía va ocupando cierto lugar en la sociedad, tendiendo a adquirir un espacio propio y reconocido, hasta convertirse en una actividad cada vez más habitual, común, generalizada y, por lo tanto, visible. En los momentos de normalización tienen lugar acontecimientos que contribuyen a que sea cada vez menos extraño, menos "raro" que esto que se llama filosofía circule en la sociedad, integrándose a la cultura como una más de sus funciones. En palabras de

[9] Cf. Jaksic, 1984:167-183.

[10] Cf.: Devés y Salas, 1999:201, Ruiz y Cristi; 1999:99 y Jara, 2006:85.

[11] El concepto fue estrenado, al parecer, en un homenaje que hiciera Romero a Manuel García Morente en el PEN Club de Buenos Aires, en 1934.

Romero, a lo que nos referimos es a la "incorporación [de la filosofía] como una actividad ordinaria a la común vida del espíritu" (1952:61). Los acontecimientos concretos que aportan a la normalización de una actividad como la filosofía son, en general, de carácter fundacional e institucional; por ejemplo, sucesos como la fundación de sociedades o asociaciones de filosofía, la aparición de departamentos de la especialidad, donde se desarollan programas de filosofía universitarios, la publicación de libros, el surgimiento de revistas, la realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, el enriquecimiento de las bibliotecas, la incorporación de la asignatura en la Enseñanza Media, la creación de centros de investigación, etcétera.

Es posible, como se puede apreciar, hacer diferentes colecciones de acontecimientos de normalización, en tanto se refieran a cada uno de estos tipos de sucesos. Es así como se puede escribir la historia del surgimiento y eventual desaparición de las instituciones universitarias ligadas a la filosofía en Chile. Gran parte de la historia de la institucionalización de los estudios filosóficos en Chile ya ha sido escrita. Cecilia Sánchez (1992) la ha referido para el caso de la Universidad de Chile (ese es el límite que ella misma se impone en la Introducción a su libro), y para el de la Pontificia Universidad Católica, son Luis Celis y su equipo quienes hacen lo respectivo (1984). Se trata, por supuesto, de textos muy diferentes. En el caso de Sánchez, existe un hilo conductor entre los acontecimientos que relata: lo que interesa a la autora es rastrear los grados de "autonomía" que los estudios filosóficos van adquiriendo —o perdiendo— en diferentes momentos, respecto del poder del Estado en particular —aunque también respecto de otras disciplinas. El trabajo del equipo de Celis, por su parte, es algo diferente, pues aunque promete en la Introducción que se referirá al contexto socio-político, al dar cuenta del desarrollo de la filosofía al interior de la Universidad (Capítulos II, III, IV, V y VI) se limita a relatar una historia "interna", aludiendo a cursos, fundación de centros, publicaciones periódicas y de los profesores, etcétera.

Atendiendo a la información que ambos libros aportan se dibuja una historia universitario-institucional de la filosofía chilena, hasta, aproximadamente, la década de 1980. Los acontecimientos relevantes serían: 1813, fundación del Instituto Nacional; 1842, fundación de la Universidad de Chile y, en su interior, de la Facultad de Filosofía; 1888, Fundación de la Pontificia Universidad Católica; 1898, fundación del Instituto Pedagógico y 1907 creación, en su interior, del curso panorámico de "Historia de la filosofía" por W. Mann; 1922, se instala el Curso Superior de Filosofía en la PUC, un año más tarde la Academia de Filosofía y, en 1924, la Facultad de Filosofía; 1935, Pedro León Loyola introduce el Curso especial para la formación de profesores de filosofía en el Instituto Pedagógico; 1943, se crea en la PUC la Escuela de Pedagogía al interior de la Facultad de Filosofía y Letras, que más tarde pasará a llamarse Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación; 1949, se crea, en la misma Universidad, el Departamento de Filosofía al interior de la Escuela de Pedagogía; 1963, el Instituto Pedagógico se duplica con la creación del Centro de Estudios Humanísticos y

se triplica en 1972 con el nacimiento del Departamento de Filosofía de la Sede Norte; 1968, el Departamento de Filosofía de la PUC se desprende de la Facultad de Educación y en 1970 se resuelve la creación del Instituto de Filosofía; 1976, es clausurado el Departamento de Filosofía de la Sede Norte; 1980-81, se promulga la nueva Ley de Universidades, comienzan a fundarse las universidades privadas y se autonomizan las sedes; 1982, se funda, en la Pontificia Universidad Católica, la Facultad de Filosofía, integrada por el Instituto de Filosofía y el Departamento de Estética.

Es necesario considerar también, sin embargo, la irrupción de instituciones relevantes para la historia de la filosofía en Chile, que han nacido y se han desarrollado al margen de las universidades. Entre ellas, Cecilia Sánchez destaca, muy especialmente, la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía (1949), acontecimiento que Roberto Escobar también sitúa en un lugar muy especial[12]. Este mismo autor será quien informe del traslado a Valparaíso de la Sociedad Chilena de Filosofía (1995) y de sus últimas actividades hacia fines del milenio (Cf: Escobar, 2008:468-472). En esta línea, habría que agregar, también, la reciente creación, en 2009, de la Asociación Chilena de Filosofía, pero también la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social (1981)[13], la Red de Profesores de Filosofía (REPROFICH), la Sociedad Chilena de Bioética (1997)[14] y, finalmente, el Centro Difusor del Pensamiento Filosófico Chileno (1999)[15]. Estas instituciones surgen, como se puede ver, a partir de mediados del siglo XX, una etapa marcada por la profesionalización de la actividad y la necesidad de aglutinar a todos aquellos que se dedican a la filosofía. En este marco habría que mencionar también que en 1956 se fundó la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de las Ciencias y, como una especie de continuadora, nace, en 2008, la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica (SCFA).

Que las instituciones mencionadas aparezcan junto con el proceso de profesionalización de la actividad filosófica en Chile no significa que antes de ello no haya habido otras agrupaciones significativas para el desarrollo de la filosofía en nuestro país. De hecho, se podría traer a colación un respetable grupo de ellas como son, durante el siglo XIX, por ejemplo, la Sociedad Literaria (1842), el Círculo Literario (1859), la Academia de las Bellas Letras (1873) y la Sociedad de la Igualdad (1851). Estas instituciones, si bien no fueron específica y disciplinariamente filosóficas, sirvieron para el trabajo y difusión de la obra de muchos pensadores tanto nacionales como extranjeros.

Junto a estas instituciones están, como irrupciones normalizadoras, los seminarios, coloquios, congresos y encuentros académicos en general. Se trata, una vez más, de acontecimientos propios de un estado avanzado de profesionalización de la actividad, por lo que comienzan a tener lugar sólo a mediados del

[12] El capítulo 20 de su libro del 2008 lleva por título "La Sociedad chilena de Filosofía" (2008:457-472).

[13] http://www.filosofiajuridica.cl/

[14] http://www.bioeticachile.cl

[15] http://www.filosofiachilena.cl

siglo XX. La primera actividad de esta naturaleza que parece haber tenido lugar en Chile fueron las "Conversaciones Cartesianas", para celebrar el tricentenario de la muerte de Descartes, en 1951; pero, sin duda, el hito fundacional lo es la realización del IV Congreso Interamericano de Filosofía del año 1956. Especialmente significativo es que a este evento acudieron importantes filósofos, tanto de América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Cuba, México, Perú, Puerto Rico, Venezuela), como de Europa (Alemania, España, Italia, Francia) y Estados Unidos. Tal habría sido la magnitud del evento que Escobar llega a decir que "[...] ha sido la reunión más importante de filosofía realizada en nuestro país" (Escobar, 2008:460). Según informa este autor, en dicho evento hubo seis sesiones plenarias, 15 exposiciones y 45 ponencias organizadas en 5 comisiones.

Sobre las actividades realizadas con posterioridad, el mismo Roberto Escobar informa sobre las llevadas a cabo al amparo de la Sociedad Chilena de Filosofía mientras estuvo vigente (Cf.: Escobar, 2008:464 y sgs.). El primer Encuentro Nacional de Filosofía se llevó a cabo en la Universidad Técnica del Estado el año 1976. Dado su éxito, este evento pasaría a considerarse el primer Congreso Nacional de Filosofía. Al año siguiente se realiza el segundo en la U. de Chile. A juicio de Escobar, "estos dos Congresos produjeron una expansión y normalización de las actividades de la Sociedad" (465). El III Congreso Nacional del año 1979, que iba a tener lugar en la Universidad del Norte, en Antofagasta, finalmente se traslada a Santiago y se realiza bajo el amparo de la Universidad Técnica y la Universidad de Chile. A partir de 1981 se logra realizar el Congreso Nacional fuera de Santiago, ese año en Valparaíso, y en 1983 en Concepción. Con el VI Congreso de 1985 se retorna a la capital, pero con la especificad de que esta vez el anfitrión será, por primera vez, una Universidad privada: la Universidad Diego Portales. En 1988 el VII Congreso fue en la Universidad de Chile y en 1989 se realizó el VIII en la Universidad de Concepción. El IX (1993) y X (1995), realizados ambos en Santiago, son las últimas versiones de estos encuentros nacionales hasta su revitalización en 2009, pero ya no al alero de la Sociedad de Chilena de Filosofía que, para entonces, hace años que ya no estaba en actividades. Además de estos Congresos de orden nacional, la Sociedad habría realizado múltiples otros eventos, entre los que Escobar destaca las celebraciones de los respectivos 20, 25 y 30 años de su fundación.

Hacia finales del siglo XX, y con el regreso de la democracia en Chile, la cantidad de eventos académicos ha ido aumentando progresiva y sustancialmente, sin que sea posible, de hecho, dar cuenta de todos ellos con facilidad. Además de las Universidades tradicionales que llevan a cabo eventos regularmente, las Universidades privadas organizan de forma habitual encuentros sobre diferentes temas y autores, así como algunas otras instituciones como el Goethe Institut. Solamente durante el segundo semestre del año 2009, y a modo de ejemplo, además del ya mencionado Congreso Nacional de Filosofía (6-9 de octubre), se realizaron las Primeras Jornadas de Filosofía Política en la Universidad de Chile (27 y 28 de Octubre), el Congreso Nacional de Estudiantes de Filosofía (23 al 25 de septiembre), el II Congreso Internacional de Fenomenología y

Hermenéutica (U. Andrés Bello, 20 y 23 de octubre), el seminario "Filosofía en Chile: un diálogo pendiente de cara al Bicentenario" (Centro Cultural Palacio La Moneda, 11-12 de agosto de 2009), la conferencia internacional: "Nietzsche y el devenir de la Vida" (Universidad Diego Portales y Goethe Institut, 2-4 de noviembre).

En el marco de la irrupción de acontecimientos normalizadores, no sólo las instituciones y los eventos cumplen un papel, sino que es central también la aparición de textos filosóficos: su publicación, su difusión, su repercusión. De allí que el surgimiento de las revistas de filosofía sea un acontecimiento tan central en este tema. Las primeras manifestaciones o irrupciones de revistas de filosofía, tal y como hoy las concebimos, sólo pudieron tener lugar a partir de mediados del siglo pasado. Una pequeña, inicial y sin duda precaria historia al respecto, la confecciona Jorge Estrella (Estrella, 1999:110-118). De acuerdo con lo informado por este autor y corroborado por Escobar y Sánchez, la *Revista de Filosofía* es —en palabras de Estrella— "[...] la publicación periódica dedicada a la filosofía con mayor antigüedad, continuidad y prestigio en Chile" (1976:110). Aparece por primera vez en 1949, bajo el alero de la recientemente fundada Sociedad Chilena de Filosofía y luego pasa a la Universidad de Chile[16]. En segundo lugar, Estrella menciona la *Revista Seminarios de Filosofía* de la Pontificia Universidad Católica de Chile, que aparece en 1982. Nueve años antes, en 1973, se publica en la Sede Norte de la Universidad de Chile la revista *Teoría* que logra aparecer hasta 1979 (de 1977 en adelante cambia su nombre por el de *Escritos de Teoría*). Estrella menciona también los *Cuadernos* de la Universidad de Chile, que aunque no es una revista disciplinar contuvo trabajos filosóficos. En cuarto lugar, el autor se refiere a la Revista *Philosophica*, del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, que aparece por primera vez en 1978 y aún hoy se publica[17]. El *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, órgano difusor del trabajo de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, se edita desde 1983 hasta 2005[18].

Las revistas mencionadas por Jorge Estrella no agotan, sin embargo, la irrupción de las publicaciones periódicas de filosofía en Chile. Muchas de las que no menciona se han ido agregando en los últimos años, constituyendo hoy en día un universo sin duda calificable de "abultado". Entre ellas se pueden mencionar aquellas cuya aparición tiene lugar hacia finales del siglo XX: los *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Concepción, 1970-79 y 1991)[19], *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* (UCSH, 1987), *Logos. Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* (Universidad de la Serena, 1989)[20], la *Revista de filosofía y*

[16] Según el índice preparado por Elena Sánchez y Mónica Cagelmacher, entre 1949 y 1990 publicaron en la revista 259 autores, se editaron 51 textos, artículos y trabajos, 153 notas y comentarios y 53 crónicas (*Revista de Filosofía* XXXVII. XXXVIII, 1991)

[17] http://www.philosophica.ucv.cl

[18] http://www.filosofiajuridica.cl/anuarios.php

[19] http://www2.udec.cl/~cfilosofia/

[20] http://www.cel.userena.cl/logos

psicología LÍMITE (Universidad de Tarapacá, 1994)[21], *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* (Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, 1994)[22], la *Revista Filosofía, Educación y Cultura* (Universidad de Santiago, 1995), e *Intus-Legere. Revista de Filosofía, Historia y Letras* (Universidad Adolfo Ibáñez, 1998)[23]. Además hay una cantidad de revistas que han aparecido en los primeros años de este siglo, como por ejemplo: *Perspectivas Éticas* (Universidad de Chile, 2001)[24], *Diadokhé* (Universidad Diego Portales, 2004)[25], *Nombrada* (Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, 2004), Revista *Observaciones Filosóficas* (Universidad Católica de Valparaíso, 2005)[26], *Revista de Filosofía* (Universidad Católica de la Santísima Concepción, 2005), *Cuaderno del Seminario* (Universidad Católica de Valparaíso, 2005)[27], *Archivos* (Universidad Metropolitana, 2006), Revista *Paralaje* (Posgrado PUC Valparaíso, 2008)[28], *La Cañada, Revista del pensamiento filosófico chileno* (Centro Difusor del Pensamiento Filosófico Chileno, 2010)[29].

El hecho de que la aparición de revistas especializadas de filosofía en Chile, al modo como se conocen hoy en día, sólo tenga lugar a partir de mediados del siglo pasado, no significa que antes no haya habido publicaciones periódicas donde se publicó y difundió el pensamiento filosófico en nuestro país. Roberto Escobar informa que entre 1840 y 1850 "[...] aparecen las primeras revistas importantes: *Revista de Valparaíso* editada por tres argentinos, *Museo de Ambas Américas*, dirigido por un colombiano y que también aparece en Valparaíso[30], mientras en Santiago aparece *El Semanario de Santiago*, editado por tres chilenos con la colaboración de Lastarria" (1976:25). Lastarria habría de ser editor, también, de *El Crepúsculo* (1843-1844), órgano de difusión de la *Sociedad Literaria* que desaparece a partir de la publicación de *Sociabilidad Chilena* de Francisco Bilbao. Un órgano de difusión especialmente significativo para los "intelectuales del siglo XIX" fueron, sin embargo, los periódicos, de allí que se pueda, como hace Carlos Ossandón, hablar de "publicistas" (1998). Entre estos órganos de difusión se debe mencionar *El Mercurio de Valparaíso* que aparece en 1927, *El Ferrocarril de Santiago* (1855-1911), *El Araucano* (1830-1877), donde Andrés Bello tiene un gran participación, *El Progreso* de Santiago, donde se publica la primera parte del *Facundo* de Sarmiento, etcétera.

La irrupción de los libros de filosofía en Chile, así como la de las Bibliotecas tanto públicas como privadas, es otra de las hebras que se debe seguir en busca de eventos de normalización de la actividad filosófica en nuestro país. Ambos

[21] http://www.limite.uta.cl/
[22] http://www.revistaveritas.cl
[23] http://www.uai.cl/artes-liberales/publicaciones/intus-legere
[24] http://www.cedea.uchile.cl/perspectivas.html
[25] http://www.diadokhe.cl
[26] http://www.observacionesfilosoficas.net/
[27] http://espacio.postgradofilosofia.cl/cuaderno/
[28] http://paralaje.cl/
[29] http://revistalacañada.cl/
[30] Dicho colombiano habría sido Juan García del Río. Cf.: Ossandón, 1998:29.

temas, por supuesto, están vinculados, pero se pueden explorar separadamente. Alberto Villalón ha confeccionado una breve pero interesante historia de las bibliotecas en Chile, que sirve de marco para rastrear algunas de las irrupciones más relevantes en la historia de las colecciones filosóficas (1998). Eventos bibliotecarios que van desde la fundacional creación de la Biblioteca Nacional en 1813, la de la Universidad de Chile en 1843, la de la Biblioteca del Congreso en 1883, la de la Pontificia Universidad Católica en 1896, la de las bibliotecas populares creadas por Manuel Montt, y las bibliotecas públicas municipales a fines del siglo XIX, hasta la aparición de respetables bibliotecas filosóficas en algunas de las Universidades privadas, como la Universidad de Los Andes o la Universidad Alberto Hurtado (heredera de la colección Belarmino de los jesuitas), pasando, sin duda, por las colecciones privadas de algunos destacados intelectuales.

La historia de los libros, por su parte, si bien está ligada indisolublemente con la de las bibliotecas, tiene algunos componentes singulares. Por una parte, están los eventos de escritura, confección, edición y publicación de libros en Chile, y, por otra, los de importación de libros desde el extranjero. El primero de estos temas ha sido trabajado por Bernardo Subercaseaux en su *Historia del Libro en Chile (Alma y Cuerpo)*. Respecto de la filosofía en particular y las publicaciones de textos filosóficos en Chile, sin embargo, la tarea está aún pendiente, pese a que el trabajo de Astorquiza en su *Bio-biliografía de la filosofía en Chile*, que abarca desde la colonia hasta 1984, es un insumo de inapreciable valor. El segundo de estos temas, es decir, el arribo de libros de filosofía a Chile, es un asunto cuyo lugar natural de trabajo sería en los eventos de importación.

5. Mucho se ha hablado, en el contexto latinoamericano en general, de la "importación" de la filosofía europea al continente. Dicha actividad ha sido una práctica tan extendida que algunos, como Salazar Bondy, han llegado a sostener que "[...] reseñar el proceso de la filosofía hispanoamericana [...] es hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de la filosofía europea *en* América hispana" (1995:203-204). En el caso chileno, a juzgar por los relatos que se tiene del decurso de la filosofía en nuestro país, este diagnóstico tiende a corroborase y los episodios de "importación" son múltiples y cuasi-permanentes. De hecho, recién declarada la Independencia, lo que a juicio de Escobar caracteriza lo que ocurre en Chile en materia filosófica, es "[...] el gradual aumento de información sobre el pasado filosófico europeo" (Escobar, 1976:24). En términos generales, lo que pasa en Chile con el advenimiento de la Independencia es, según este autor, que empieza a llegar mucha información acerca de la filosofía europea.

Al hablar de episodios de importación, a lo que se está aludiendo es a acontecimientos que se caracterizan por un traslado y una recepción de conceptos, categorías, doctrinas, sistemas completos, incluso de sujetos concretos desde el Viejo Mundo en el Nuevo Mundo. La actitud del receptor, como es evidente, tiende a ser "pasiva" y se refiere a aquel simple "recibir" para aprehender, para estudiar, para absorber. Según decía Jorge Millas, no hay elección:

> "Para filosofar de verdad, no tenemos más remedio que apoyarnos en la Filosofía [...] [pues] para filosofar, en el riguroso sentido de la palabra, se necesitan instrumentos de precisión: conceptos, principios y métodos. Sin ellos, estamos condenados al naufragio intelectual" (1970:58).

Dicho instrumental, de acuerdo con esa postura, no puede hallarse más que en la historia de la filosofía, esto es, en la historia de la filosofía europea. Allí se encuentran los indispensables "repertorios" como los llama Millas. Repertorio de conceptos —ser, existencia, esencia, accidente, cosa en sí, trascendencia, realidad, idealidad, devenir, causalidad, conciencia, verdad, valor, etcétera (114)—, repertorio de preguntas fundamentales (113). Como dice Cecilia Sánchez, se "toma prestado" (1992:40) de la filosofía europea el indispensable arsenal para filosofar.

El paso o llegada de la filosofía europea a Chile a lo largo del tiempo puede ser y ha sido abordado de diferentes formas. La manera en que generalmente se ha trabajado el tema ha sido el de aludir a las diferentes corrientes de pensamiento europeo que han sido recepcionadas en nuestro país. En ese esquema, y parafraseando a Salazar Bondy, se podría hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestra tierra, la narración de la filosofía europea *en* Chile. Es así como se podría dibujar una secuencia de irrupciones que incluyera entre otras corrientes de pensamiento, la Escolástica, el Espiritualismo, la Ideología, el Eclecticismo, la Ilustración, el Positivismo, el Existencialismo, el Neotomismo, el Marxismo, la Fenomenología, etcétera. Las apariciones de dichas corrientes de pensamiento pueden ser analizadas como episodios, como momentos en el desarrollo histórico de la filosofía chilena.

El relato, sin embargo, se podría centrar, antes que en las corrientes de pensamiento que llegan a Chile, en la manera, la forma, los medios a través de los cuales dicha importación tiene lugar. Un primer camino a través del cual las ideas filosóficas europeas van irrumpiendo en Chile es el arribo de filósofos extranjeros a nuestro país. Arribos que constituyen, de hecho, un caudal relativamente contundente de nombres, pues no han sido pocos los filósofos extranjeros que han pasado por Chile —con estancias más o menos largas— y han dejado su huella en nuestro país. En la literatura hay registro de una parte de dichas llegadas: Escobar informa de algunas, así como también Cecilia Sánchez y José Jara. La historia de los filósofos extranjeros en Chile, la de su aporte al desarrollo de la disciplina en nuestro país, sin embargo, es una tarea aún pendiente. Una tarea que debe comenzar con la Independencia, pues ya en los primeros años de la República se registran arribos. En dicho momento la llegada de extranjeros lo era primordialmente desde otros países del continente americano, pero también de Europa: los venezolanos Andrés Bello y Simón Rodríguez, el español José Joaquín de Mora, entre otros. A estos nombres se agregarán, más adelante, los de dos ilustres argentinos exiliados por Rosas: Domingo Faustino Sarmiento, que llega por primera vez a Chile en 1931, y Juan Bautista Alberdi. Algunos años más tarde, se sumará el puertorriqueño Eugenio María de Hostos, quien permanece en el país en dos períodos; primero,

entre los años 1872 y 1873 y luego entre 1888 y 1898. El final del siglo XIX, está marcado por la incorporación de dos filósofos alemanes traídos por el Estado chileno para apoyar la formación docente en el Instituto Pedagógico: Jorge Schneider y Guillermo Mann.

Ya en la primera mitad del siglo XX, hay que mencionar a Mariano Picón Salas, que vivió y estudió en Chile entre 1923 y 1936; el paso de Ortega y Gasset, quien estuvo en nuestro país a fines de 1928, y la breve estadía de María Zambrano (Escuela de Madrid), quien pasa por Chile a raíz del trabajo de su marido, en 1936. Unos pocos años más tarde llegará José Ferrater Mora, quien habría permanecido en Chile, trabajando en el Instituto Pedagógico, entre 1941 y 1947. En el mismo lugar trabajó Bogumil Jasinowski, quien arribó en 1943, y permanece en el país hasta su muerte, en 1969. Igualmente, Desiderio Papp llega a Chile en 1945 y permanece hasta su muerte en 1993. A partir de mediados del siglo XX, a causa de la apertura de la filosofía chilena hacia el exterior, hay un aumento gradual de las visitas de pensadores a nuestro país. De ello da cuenta, en primer término, lo ocurrido en el IV Congreso Interamericano de Filosofía del año 1956, al que asistieron, como se decía, filósofos de múltiples países, tanto de América Latina[31] como de Europa[32]. En la década de 1950, llega a Chile otro grupo de filósofos europeos. De Dalmacia arriba Raimundo Kupareo a la Pontificia Universidad Católica. El italiano Ernesto Grassi fue contratado y especialmente traído al país por el Rector de la Universidad de Chile, Juan Gómez Millas, con la tarea expresa de "renovar los estudios de filosofía en el país", y habría estado en Chile entre 1951 y 1954. Gerold Stahl, por su parte, se queda entre 1956 y 1973. El español Francisco Soler llega a Chile en 1958 sin volver a abandonarlo (muere en 1982). Cástor Narvarte, también español, llega luego de la Guerra Civil y estudia filosofía en el Instituto Pedagógico, y el diplomático y pensador peruano Alberto Wagner de Reyna se avecinda en Chile por algunos años, dictando cursos de filosofía en el Instituto Pedagógico.

Durante la década de 1960, entre las figuras más sobresalientes que estuvieron en Chile se cuentan el brasileño Paulo Freire, quien se refugió en nuestro

[31] Roberto Escobar los enumera, aludiendo a su país de procedencia (2008:460-461). Partiendo por nuestro continente, desde Argentina concurrieron Carlos Astrada, Mario Bunge, Carlos Cossio, Octavio Derisi, Risieri Fondizzi, Eugenio Puciarelli, Aníbal Sánchez y Juan Adolfo Vásquez. El boliviano Manfredo Kempff estuvo también presente, así como los brasileros Miguel Reale, Euyalo Cañabrava y Joao Cruz Costa. Por Cuba asistieron Pedro Aja y Jorge-Humberto Piñera, así como por Perú, Honorio Delgado, Nelly Festín, César Guardia, Ramiro Pérez Reinoso, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, Alberto Wagner de Reyna. De Puerto Rico se contó con Domingo Marrero y Francisco Ayala. Desde Venezuela vinieron Oliver Brachfeld, Juan David García Bacca y Manuel Granell. Finalmente, desde México asistieron José Gaos, Eduardo García Maníes, Eduardo Nicol, Luis Recasens y Leopoldo Zea.

[32] Desde Europa también vinieron algunos connotados filósofos: desde Alemania, Gerhard Funke y K.H. Volkman; de España, Andrés Mateo; de Francia, Alexander Koyré; de Italia, Cornelio Fabro y Ugo Spirito. Por último, desde Estados Unidos participaron Roderick Chisholm, Cornelius Kruse, Henry Margenau y Willard Quine.

país luego de ser exiliado, y Franz Hinkelammert, teólogo y economista alemán. Durante los años de la Dictadura Militar (1973-1990) no existen prácticamente filósofos extranjeros que vengan o que permanezcan en Chile. Tal vez una excepción la constituyen Jorge Estrella y Margarita Schulz. En los últimos años del siglo XX, sin embargo, Chile recibe a un gran número de filósofos extranjeros. Entre los que provienen de países vecinos debe mencionarse al argentino Alejandro Vigo (1993-2006). Proveniente de Europa, por su parte, llega el alemán Ernst Tugendhat, quien se queda en Chile entre 1992 y 1996. En la actualidad, residen y trabajan en nuestro país un grupo significativo de filósofos extranjeros, entre los que se encuentran, por ejemplo, Vanesa Lemm (alemana), Miguel Vatter (alemán), Marcelo Boeri (argentino) y Josef Seifert (alemán), entre otros.

La filosofía europea no llega a nuestro país, sin embargo, sólo traída por pensadores extranjeros que nos han visitado a lo largo de los últimos 200 años. A ello han contribuido sustancialmente los chilenos mismos que son y han sido —eso es un lugar común bastante fácil de corroborar— "patiperros". Los primeros viajes de chilenos a Europa, aquellos viajes que se traducen en una importación de ideas filosóficas, son, sin duda, los de los así llamados "próceres de la Independencia". O´Higgins, los hermanos Carrera, San Martín y otros, todos ellos formados en Inglaterra donde Francisco de Miranda los ha atraído a la causa revolucionaria y donde se embeben en las ideas libertarias e ilustradas que traerán de regreso a América. Los viajes, sin embargo, no terminan con la Independencia. De hecho, como señala Escobar, dicho acontecimiento político abrió la posibilidad de los viajes de chilenos a Europa (1976:24). De estos viajes posteriores a la independencia política de Chile se puede encontrar noticias, aunque de manera sumamente desperdigada, en diferentes tipos de textos: biografías, autobiografías, historias, entrevistas, etc. La historia de los viajes de los filósofos chilenos, por lo tanto, está por escribirse.

Viajes relevantes para la llegada de la filosofía europea a Chile tienen lugar, sin duda, durante el siglo XIX. Se trata de viajes que tienen como consecuencia inmediata la vinculación de algunos pensadores nacionales con sus pares europeos. De hecho, un gran número de pensadores chilenos viaja en algún momento de ese siglo a Europa. Algunos de estos viajes fueron buscados, otros obligados. Estos últimos tuvieron fundamentalmente razones de orden político. Entre los del primer tipo es paradigmático el caso de Jenaro Abásolo, quien, como informa su hija en el llamado "Homenaje Filial", viaja a Europa donde permanecería un par de años: allí estudia profundamente el idealismo alemán (Kant, Hegel, Fichte y Scheling) y publica su primera gran obra: *La Personalité* (Bélgica). Muy diferente es el periplo de Francisco Bilbao, quien se embarca el 6 de octubre del 1844 rumbo a Europa con solo 21 años de edad y luego de haber sido expulsado del Instituto Nacional y sentenciado por herejía e inmoralidad por los tribunales chilenos. Allí trabará contacto con Quinet, Lamennais y Michelet, entre otros. Regresa a Chile en 1850 para salir al exilio y de allí a Europa nuevamente en 1855.

Ya en el siglo XX un caso especialmente significativo es el de Amanda Labarca, quien en 1910 se encamina a la Universidad de Columbia en Estados Unidos para hacer estudios de educación escolar que completará, a partir de 1912, en La Sorbonne en Francia. Promediando el siglo fue probablemente Clarence Finlayson el filósofo chileno con más reconocimiento y fama internacional, pues no sólo se desempeña como profesor en Estados Unidos (Swarthmore College, 1942) y México (Universidad Nacional, 1943), sino que también en Colombia (Universidades Católica Bolivariana y de Antioquia, 1943-1947) y Venezuela (1953), para regresar a Chile en 1954. Durante la década de 1950-1960 la filosofía chilena, como se decía, se abre hacia el extranjero y comienza su incorporación a redes internacionales e inter-universitarias. Algunos filósofos viajan fuera de Chile para participar en diferentes eventos. Como dice Sánchez, "[...] tal ingreso fue un signo de profesionalización [...]" (1992:100). El Golpe de Estado de 1973 provoca, como es bien sabido, una diáspora de intelectuales y, por supuesto, entre ellos, los filósofos. Muchos nunca han regresado (es el caso de Juan Rivano, Helio Gallardo, Alfonso Gomez-Lobo y Renato Cristi, por ejemplo); sin embargo, algunos han vuelto a Chile con los años, trayendo consigo todo lo aprendido en el extranjero. Como señalan Devés y Salas, "La dictadura generó viajes, estudios en el extranjero, contactos internacionales [...]" (1999:202). Se trata de las irónicamente conocidas como "becas Pinochet", que en el dolor de la extradición le dieron la oportunidad a algunos chilenos para completar su formación de postgrado, de trabajar en academias fuera de Chile y enriquecerse con una experiencia que luego, al regresar a Chile, han tenido la generosidad de compartir. Entre estos se podría mencionar a Patricia Bonzi, Pedro Miras y José Jara, entre otros.

La apertura democrática a partir de 1990 ha provocado en el mundo de la filosofía una ampliación de oportunidades en muchos ámbitos y particularmente en el de los viajes. El fortalecimiento de CONICYT y FONDECYT, creados en la década de 1980, pero fuertemente potenciados en la década de 1990, tiene, entre otras consecuencias, la proliferación de las salidas al extranjero: estancias de investigación, becas de postgrado (magíster, doctorado, post-doctorado). Sin ir más lejos, es sin duda significativo que casi el 85% de los proyectos aprobados por FONDECYT para filosofía entre los años 1989 y 2008 fue liderado por investigadores con postgrado y de ellos sólo cuatro proyectos de los 171 han sido liderados por un investigador cuyo postgrado fue cursado en nuestras universidades. El resto de los proyectos estuvieron a cargo de 51 investigadores que se doctoraron fuera de Chile y la gran mayoría de ellos en Europa. Finalmente, es esperable que la creación, en el año 2008, de las Becas Chile tenga en todos los ámbitos del saber y, sin duda, en el de la filosofía, repercusiones de gran magnitud. Dicho sistema de becas, como se señala en su presentación electrónica, otorga becas de postgrado, para realizar estudios exclusivamente en el extranjero y habría surgido "[...] como respuesta a la necesidad y urgencia de contar con más académicos, profesionales y técnicos de excelencia, que no sólo sean más

productivos, sino que también sean más creativos, innovadores y emprendedores" [33]. Hasta la fecha ya se ha abierto la segunda convocatoria.

Tanto el paso e instalación de filósofos extranjeros por/en Chile como los viajes de los filósofos chilenos al extranjero son vías, caminos privilegiados por los cuales la reflexión europea ha llegado a nuestra tierra. Aunque estas vías pertenecen a las principales rutas de importación no son estas dos, sin embargo, las únicas. También hay que considerar la importación de textualidad: libros fundamentalmente, como se indicaba antes, pero en los últimos tiempos también revistas de filosofía. Dicha importación, por supuesto, se ha dado de diferentes formas: contrabando, compras para bibliotecas privadas, arribo de las grandes librerías multinacionales, etc. De allí que sería posible, también, referir diferentes momentos de irrupción de la textualidad filosófica europea en Chile y adentrarse en sus modos de recepción.

Finalmente, la pertenencia de los pensadores chilenos a "redes intelectuales" ha sido un curso de importación permanente en lo últimos doscientos años. Las "redes intelectuales" se definen, en términos de Eduardo Devés, como "[...] un conjunto de personas ocupadas de la producción y difusión del conocimiento, que se comunican en razón de su actividad profesional, a lo largo de los años" (2007:30). En estas redes el intercambio y el traspaso de ideas y doctrinas es permanente y sostenido, dándose, de acuerdo con este autor, por múltiples caminos: encuentros cara a cara (congresos, campañas, sociedades, agrupaciones, publicaciones, etc.), correspondencia mediante múltiples soportes, contactos telefónicos, publicaciones conjuntas o en los mismo medios, citaciones recíprocas, polémicas (32). Todos ellos caminos de contacto y vías de traspaso e importación.

6. Un cuarto, pero sin duda no último tipo de episodios que es posible anotar en el decurso de la filosofía en Chile, es aquel en que se agrupan eventos de marginación, de limitación, de segregación de la filosofía. A lo que se está aludiendo es a aquellos sucesos, acontecimientos, en los que la filosofía pierde un ámbito de trabajo o de aplicación, un modo de ejercicio, un lugar de enunciación que hasta entonces le pertenecía o que podría —quizás también debería— pertenecerle. La nota fundamental será, por lo tanto, la pérdida. Esta pérdida ha sido en muchas —sin duda, en la mayoría— de las oportunidades algo que la filosofía en nuestro país ha padecido, pues han sido otros quienes la han marginado o limitado. Esta, sin embargo, no es la única forma de marginación que nuestra disciplina ha experimentado, pues en algunas oportunidades la marginación ha sido provocada por sus mismos cultores. En este caso es necesario hablar de una auto-marginación. Se trata de lo que Cecilia Sánchez comenta al comenzar su escrito testimonial. Allí se refiere al Golpe de Estado y sus consecuencias y señala: "[...] mi decepción acerca del modo en que se ha ejercido la filosofía en

[33] "Estamos trabajando para que en los próximos 10 años, Chile cuente con más de 30.000 profesionales y técnicos formados en el exterior" (http://www.becaschile.cl/que_es/)

Chile tiene que ver con algo más que este desgraciado acontecimiento. [...] mi incomodidad también se extiende a los cierres que sus propios cultores han practicado [...]" (2005:23).

Los eventos de exclusiones, marginación y pérdidas en la historia de la filosofía en Chile son múltiples y variados; su organización es, por lo tanto, problemática. Se podrían simplemente mencionar los episodios por su fecha de aparición, o sería posible agruparlos de acuerdo con algún criterio o parámetro organizador. Como criterios podrían utilizarse, por ejemplo, los lugares o espacios perdidos, los sujetos que se ven envueltos en los sucesos —los que los provocan o los que los sufren—, las instituciones involucradas o las estrategias o modos de marginación. La utilización de cada uno de ellos daría lugar a diferentes relatos sobre la historia de las marginaciones de la filosofía chilena. Por ahora incluyo una breve reseña de algunos acontecimientos relevantes para una historia de la marginación de la filosofía chilena, organizada de acuerdo con las estrategias aplicadas para limitarla, segregarla o marginarla.

Cuando se habla de marginación, lo primero que viene a la mente es aquella que se provoca violentamente. Los eventos de marginación, violencia y episodios de violencia contra la filosofía en Chile atraviesan toda la historia de nuestro país, pero el Golpe de Estado de 1973 es, sin lugar a dudas, un evento paradigmático y especialmente significativo. Para Cecilia Sánchez, a partir del Golpe Militar,

> "[...] la filosofía fue privada de su libertad [...], ya que si bien la filosofía no desapareció de la Universidad, como sucedió con la sociología y la ciencia política [...], sólo sobrevivió bajo la no menos aplastante y mortal lógica de la vigilancia" (1992:191).

No por casualidad la autora titula la última parte de su libro con el sugerente título de "La filosofía, un ejercicio tolerado". El capítulo se abre con una enumeración de las acciones más destacables de la intervención militar que sirve para asomarse a algunas de las estrategias de persecución y censura violentas más típicas de este acontecimiento, pero que tiene ya antecedentes en la historia de Chile: 1. expulsión de los profesores y alumnos de la disciplina, 2. disolución y reestructuración de los departamentos de filosofía, 3. "[...] prohibición explícita e implícita (en algunos casos) de una serie de autores y temas filosóficos" (195-196).

En el plano de las expulsiones, ya sean exoneraciones o despidos, con los consecuentes arraigos o exilios, la historia de la filosofía en Chile es larga. Un caso que parece paradigmático al respecto es el del ya mencionado Francisco Bilbao, quien a raíz de la publicación de "Sociabilidad Chilena" fue expulsado del Instituto Nacional y condenado judicialmente por blasfemo e inmoral. A partir de ese hito tristemente fundacional es posible hacer una lista —que constituiría sin duda un considerable volumen— de los pensadores y filósofos chilenos que han sido forzados a dejar sus trabajos, sus familias e incluso el país. En lo referente a la reestructuración, modificación e incluso clausura violenta y

forzada de instituciones, el acontecimiento que no puede dejar de mencionarse es el caso de la clausura de la Sociedad de la Igualdad, a la que siguió una persecución sistemática de sus miembros. Se trata de eventos de violencia expresa y sistemática contra el pensamiento en general y la filosofía en particular que tienen como consecuencia, usando palabras de Cecilia Sánchez respecto del Golpe de 1973, un "[...] patético empobrecimiento de la filosofía [...]" (200). Salas y Devés, al hablar del efecto inhibitorio del régimen militar sobre la actividad filosófica, se refieren a "[...] la prohibición de temas y textos, tendencia a limitar el trabajo al mero comentario de texto: 'práctica académica aséptica'" (202).

Pasando al ámbito de los sucesos o eventos de exclusión sin uso expreso de la violencia, modos menos explícitos, más solapados y, por lo tanto, más difíciles de percibir, resulta paradigmático el que las exclusiones y pérdidas que ha experimentado la filosofía en Chile tienen relación con las instituciones; con la institucionalidad en general, con la universitaria en particular: con su creación, pero también su modificación y supresión. Respecto de lo primero —la creación de instituciones—, quizás sea una consecuencia inevitable de toda institucionalización —especialmente la universitaria— el que la actividad filosófica que queda "atrapada" por/en ella sufra algún tipo de pérdida, de restricción. Como bien ha constatado Derrida, "[...] la universidad sin condición no existe de hecho, como demasiado bien lo sabemos" (2002:12), y la filosofía, junto a las humanidades en general, se vuelve una suerte de "rehén" de intereses políticos, económicos, religiosos, etcétera. Hay dos acontecimientos —entre muchos otros que se podrían traer a colación— que muestran, paradigmáticamente, el modo en que desde la fundación de instituciones se provocan cierres, marginaciones, limitaciones a la actividad filosófica en Chile.

Del primero de ellos, que además tiene la gracia de ser uno de los pioneros en el tiempo, informa Iván Jaksic. La parte inicial de su libro, que corresponde a los años 1810-1865, está marcada por el aporte de la filosofía y los filósofos chilenos a una discusión que se desencadena a partir de la Independencia, esto es, el problema de la secularización. Jaksic se va refiriendo a cada unos de los autores más connotados durante este período, haciendo hincapié en sus posiciones respecto de este tema, mostrando las desavenencias entre ellos y las discusiones que se van dando. Del mismo modo va exponiendo el pensamiento de estos autores en referencia a sus vinculaciones con instituciones como el Instituto Nacional, primero, y a la Universidad de Chile, después. El período se cierra, según Jaksic, justamente cuando Bello logra institucionalizar definitivamente la filosofía al interior de la Facultad de Filosofía de la Universidad, y con ello consigue aislarla de la política, separándola de los conflictos con la Iglesia. Como dice Jaksic, "Bello proveyó del mecanismo más efectivo para guiar el desarrollo de la disciplina en una dirección a-política" (Jaksic, 1981:38). Este "enclaustramiento" podría ser visto como uno de los primeros eventos de marginación del pensamiento filosófico, en tanto que se lo separa, se lo aísla de un ámbito que le pertenecía hasta entonces: el mundo de la política. Los filósofos, utilizando nuevamente las palabras de Derrida, son tomados como "rehenes" al interior de

una universidad que los separa y aísla del mundo, enclaustrando su actividad al interior de sus instalaciones.

Un segundo momento que es interesante traer a colación tiene que ver con la presencia de la filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ya desde lo que Celis y su equipo llaman "fase incoativa", es decir, cuando la presencia de la filosofía en dicha institución era débil e informal, Santo Tomás era el telón de fondo permanente e indiscutido. Esto no podía ser de otro modo, puesto que en el artículo N°5 del acta de fundación de la Universidad (21 de junio de 1888) se señala que uno de sus objetivos será "[...] restablecer en todo su vigor la enseñanza teológica, filosófica y física según la mente de Santo Tomás de Aquino". Esto se encarnará, más tarde, en las instituciones que se fundaron en su interior. Al crearse el Curso Superior de Filosofía en 1922, y de acuerdo con lo informado por Celis y su equipo, "la corriente de pensamiento que informa y orienta las materias tratadas es la filosofía escolástica en su versión tomista. El Dr. Angélico es el maestro por excelencia [...]" (81). En un sentido complementario Ricardo Krebs aclara que este curso "[...] debía servir para ilustrar y afirmar la posición religiosa en oposición a la escuela materialista que atacaba la inquebrantable y divina armonía entre ciencia y fe" (1993:334). Este estado de cosas permanecerá y se reafirmará hasta bien entrado el siglo XX. En 1949, se crea el Departamento de Filosofía al interior de la Escuela de Pedagogía. Sobre su fundación hay que destacar que en el artículo noveno de su reglamento se establece claramente el marco en el que se moverá la actividad filosófica en esta entidad por los próximos años:

> "los estudios hechos en la Facultad se inspiran en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, en conformidad con las Instrucciones Pontificias, tomando en cuenta la filosofía moderna y contemporánea, pero sin dejar a un lado las orientaciones trazadas por el doctor Angélico. Tanto los alumnos como profesores tratarán de seguir una línea netamente tomista" (Celis, 1982:129).

Esta orientación —por llamarla de alguna manera— seguirá plenamente vigente al menos hasta finales de la década de 1960.

Vinculada con este tipo de marginación institucional están las que utilizan como estrategia la docencia. En el marco de la educación, de la formación filosófica, se han dado algunas de las clausuras más evidentes del trabajo filosófico en Chile. Sin duda se podría aludir a diferentes tipos de prácticas o acontecimientos ligados con la enseñanza de la filosofía que se traducen en limitaciones. Interesante resultaría, por ejemplo, traer a colación las prácticas pedagógicas que han estado vigentes en nuestro país a la luz de la tipificación que propone Cecilia Sánchez entre profesor lector, profesor oral y profesor fiscalizador o guardador (Cf.: 1992). En esta oportunidad, sin embargo, nos detendremos más bien en las características de algunos de los programas de estudio que han estado vigentes en nuestro país, pues las decisiones tomadas al momento de su instalación o reforma tienen como consecuencias inevitables cierta marginación, limitaciones y exclusiones.

Una primera mención inevitable es el Curso especial para la formación de profesores de filosofía, fundado por León Loyola en 1935: la matriz que predomina en este currículo es la histórico-panorámica[34]. De acuerdo con lo señalado por Sánchez, en este programa "[...] se pondrá en vigor una enseñanza de carácter 'panorámico' configurada por los manuales de filosofía, cuyo principio reside en el sucederse de las etapas históricas del pensamiento" (1992:63). Cuando se habla de "etapas", a lo que se hace referencia es a esa distinción entre filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea, sancionada por los manuales y con la que se pretende dar cuenta de la linealidad completa de la evolución del pensamiento filosófico: en pocas páginas se busca agotar "todo" el saber filosófico, rápida, eficiente y sintéticamente. Como ha observado muy acertadamente Cecilia Sánchez, esta matriz histórica "[...] ha sido y es, también en la actualidad, la matriz fundamental del modo de estructuración de la enseñanza de la filosofía chilena" (1992:54)[35]. Este tipo de programas de estudio se caracteriza por trabajar con una versión limitada —abreviada— de la historia de la filosofía, abandonando, dejando fuera, la mayor parte de ella. A raíz de una identificación injustificada de la historia de la filosofía a secas con historia de la filosofía cristiano-occidental o europea, se dejan de lado todas las otras tradiciones de pensamiento, entre las que se abandonan, también, la chilena y latinoamericana.

Este esquema curricular, sin embargo, no es el único que se ha dado en la historia de la enseñanza de la filosofía en Chile. En dicho decurso, los llamados *curricula* de autor clásico, han tenido un lugar central. En el origen de este tipo de estudio está, de acuerdo con Cecilia Sánchez, Ernesto Grassi y su "método" de lectura de los escritos originales, que dejaba en el olvido todo tipo de mediaciones: manuales, comentarios, diccionarios, etcétera. El trabajo consistía, según Grassi, en "leer" lenta, sistemática y detalladamente ciertos pasajes privilegiados de los textos de los filósofos. La lectura, sin embargo, no se hace sobre la obra de cualquier filósofo, sino sólo sobre la de aquellos considerados "clásicos": Platón, Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, Descartes, Kant, Heidegger, y sólo sobre algunas obras de dichos autores. A la idea de la existencia de ciertos autores clásicos, se habrá de agregar, más adelante, la de progreso y desarrollo histórico ya existente. Esta parece haber sido la obra de Juan de Dios Vial Larraín, quien, de hecho, concibe la idea de dividir la historia de la filosofía según

[34] Primer año: 1) Filosofía de las ciencias matemáticas y filosóficas, 2) Filosofía de las ciencias biológicas, 3) Sociología general. Segundo año: 1) Ética, 2) Estética, 3) Historia de la filosofía occidental (Edad Media y Renacimiento). Tercer año: 1) Historia de la filosofía occidental (Época moderna), 2) Seminario de historia de la filosofía, 3) Teoría del conocimiento y Metafísica.

[35] Es la que encontramos actualmente, con mayor o menor énfasis, en los programas de filosofía de la Universidad de Chile, de la Universidad Metropolitana, de la Católica de Valparaíso, de la Universidad de Santiago, de la Universidad de Valparaíso, de la Adolfo Ibáñez, de la Andrés Bello, de la Universidad de Los Andes, de la Alberto Hurtado e, incluso de la Universidad Arcis.

el pensamiento de ciertos autores. Esto es lo que se encarnará en el programa de 1972 del Departamento de Filosofía de la Sede Norte, en que a cada época histórica corresponde el estudio de determinados autores[36]. Más tarde, en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica, lugar del que el mismo Vial se vuelve Decano y reformador en el año 1981, se adoptará esta misma modalidad curricular[37].

Este tipo de programas, vigente hasta el día de hoy en nuestro país[38], implica y conlleva evidentes marginaciones. La primera de todas y la más ostensible es la marginación de la historia de la filosofía de la gran mayoría de los pensadores de la humanidad, pues en estos programas sólo hay espacio para un pequeño número de "genios", concepto de por sí problemático. Los "genios" que pertenecen al panteón, por lo demás, son sólo griegos o europeos. Ahora bien, asumir que la historia del pensamiento filosófico occidental puede retrotraerse a la reflexión de algunos pocos "genios" es, por lo demás, reducir la filosofía a su historia "pasada". Reducción palmaria que implica dejar de lado el contexto, esto es, en palabras de Cecilia Sánchez: "[...] ignorar el campo complejo de discursos que contribuyen a forjar el pensamiento de un autor, así como el haz de relaciones sociales posibilitantes de la aparición de tales discursos" (1992:129). A los autores se les toma en forma individual y fuera de contexto, se los analiza en una suerte de "mesa de disección" esterilizada, con lo que se los desvincula tanto de los procesos reales en los que nacen y a los que intentan responder,

[36] Sede Norte, Universidad de Chile (Programa de 1972), Filosofía Antigua: Platón y Aristóteles; Filosofía Medieval: Santo Tomás de Aquino; Filosofía Moderna: Descartes, Kant, Hegel; Filosofía Contemporánea: Marx, Nietzsche, Ortega y Gasset y Heidegger.

[37] Cursos del Bachillerato: Semestre I: Filosofía Griega; Platón Diálogos; Lógica; Antropología. Semestre II: Filosofía Medieval, Textos de San Agustín; Ética. Semestre III: Fil. Moderna; Descartes Meditaciones Metaf.; Filosofía de la Religión. Semestre IV: Textos Filosóficos Contemporáneos; Filosofía Contemporánea; Filosofía de la Ciencia. Semestre V: Aristóteles, Metafísica; Aristóteles, Ética a Nicómaco; Sto. Tomás, Suma Teológica I; Sto. Tomás, Suma Teológica II. Semestre VI: Kant, Crítica de la Razón pura; Kant, Crítica de la Razón práctica; Hegel, Enciclopedia; Hegel, Lógica.

[38] Particularmente de forma evidente se enmarca en este tipo de *curricula* la Pontifica Universidad Católica que, aun cuando ha modificado su malla, persiste en los cursos de autor: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant y Hegel. Del mismo modo, la Universidad Gabriela Mistral contempla cursos de este tipo: San Agustín, Kant, Santo Tomás y Hegel. La U. de Los Andes, en la misma línea, ofrece cursos especiales para Platón, Aristóteles, Heidegger, Santo Tomás y Kant. Además de estos programas, que son evidentemente de autor, por contemplar cursos con "nombre y apellido", hay otras modalidades en que actualmente se percibe la presencia de este tipo de *curricula*: está, por un lado, la existencia de cursos de "textos" como los que se dictan el primer año en la Católica de Valparaíso (Lectura de textos filosóficos) o el de "Análisis de textos filosóficos" ofrecido por la Universidad Adolfo Ibáñez. Una variante de esto mismo es lo que se ofrecen en la Universidad Alberto Hurtado con sus "Seminarios de Autor" (Moderno y Contemporáneo) y los cursos de "Lectura de autores clásicos" ofrecidos por la Universidad Católica del Maule.

como de "la reflexión filosófica de la vida, tanto pasada como presente" (Fornet-Betancourt, 2004:50).

7. Se decía, al comenzar, que la constitución de una filosofía chilena pasa por la re-construcción, e incluso, la invención de su historia, y que lo que se ha hecho en este ámbito es poco. Algo así como la "Historia de la Filosofía en Chile" está apenas escrita, aunque hay una serie de textos que contribuyen a eso. Estos escritos son, sin embargo, muy diferentes entre ellos: obedecen a diferentes objetivos, son llevados a cabo con modalidades distintas y están organizados de maneras alternativas, por lo tanto, dan lugar a imágenes sobre el decurso histórico de la filosofía chilena que, aunque reconocen algunas coincidencias, prácticamente no tienen nada en común. Lo que los unifica, sin embargo, es un interés por articular y organizar la historia de forma lineal, secuencial e ininterrumpidamente en fases, etapas o momentos. El esfuerzo aquí ha sido esbozar una versión alternativa de la historia de la filosofía en Chile, renunciando a esta pretensión y limitándose a referir acontecimientos, sucesos, e irrupciones, sin buscar (imponer) articulación alguna. Esto es lo que Roig llamaba, tomándolo de Gramsci, una "historia episódica". Al modo de una suerte de álbum de fotos, de colección de momentos, la historia se comprende como conjunto de episodios que se agota en la descripción de instantes.

La relación de dichos sucesos, de estos momentos, sin embargo, se ha sistematizado para efectos expositivos distinguiendo entre diferentes tipos de acontecimientos, entre distintos órdenes de situaciones. Por una parte, se habló de sucesos que tienen que ver con la aparición de filósofos(as); por otro, están los momentos de normalización, los de importación, y, finalmente, se refirió a los episodios de marginación de la filosofía en Chile. En cada uno de estos tipos de sucesos se ha hecho referencia a una multitud de acontecimientos, sin que se pretendiera otra cosa más que señalar su irrupción. La magnitud del caudal de sucesos, la avalancha de acontecimientos aquí expuesta, que sin duda no representa más que un porcentaje, tal vez menor, de los realmente acaecidos, da cuenta de una actividad, en el ámbito de la filosofía en Chile, durante los últimos 200 años, que puede calificarse, sin lugar a duda, de abundante. Dicho de otra forma, es realmente mucho lo que ha ocurrido en el ámbito de la filosofía en Chile, desde la Independencia hasta nuestros días: una parte de ello ha sido recogido por las historias que se han escrito al respecto; pero un porcentaje enorme, no ha sido rescatado aún por la textualidad historiográfica. Gran cantidad de vacíos, de huecos, de deudas y tareas han quedado esbozadas en este escrito: entre otras, se podría mencionar, la historia de las filósofas, la de los autodidactos, la de la filosofía de la ciencia, del arte o de la filosofía política, la de los libros de filosofía o las revistas, la de las bibliotecas y las editoriales, la de los congresos y encuentros, la de los viajes y los extranjeros que llegan a Chile, la de las redes intelectuales, la de la violencia en contra del pensamiento y la de las marginaciones soterradas, etcétera. La historia de la filosofía en Chile está plagada de acontecimientos, pero, en sintonía con la tesis de Octavio Paz a la que se aludía al comenzar este texto, se puede sostener que el reconocimiento

de la existencia de una filosofía chilena no se juega tanto en el efectivo acontecer de sucesos, sino más bien en la aparición de un discurso historiográfico que los sancione, es decir, que les dé realidad. Valga este texto como un aporte a esta tarea.

Bibliografía citada o referida

Astorquiza (Editor), *Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Editorial Barcelona, Chile, 1982.

——, *Bibliografía de la filosofía en Chile desde 1980 hasta 1984*, Editorial Barcelona, Chile, 1984.

Barceló L., Joaquín, "Apuntes sobre la Filosofía en Chile", Cursos y Conferencias, Colegio libre de Estudios Superiores, Buenos Aires, Argentina, 48 (272), 1956a, pp. 36-60.

——, "Panorama histórico de las Ideas en Chile", Seminario de Historia de las Ideas de América, Actas, San Juan, Puerto Rico. 1956b

——, "La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX", *Bio-Bibliografía de la Filosofía en Chile desde el s. XVI hasta 1980,* Astorquiza (Editor), Editorial Barcelona, Chile, 1982a, pp. 108-112.

——, "La historia del hombre y el pensamiento filosófico chileno", *Trilogía* (3), 1982b pp. 5-10.

——, "Historia de la Filosofía en Chile", *Revista Internacional de Filosofía Concordia,* N°8, Alemania, 1985, pp. 87-94.

Caiceo E., Jaime, "Sinopsis de la filosofía en Chile", en *Clarence Findlayson; sinopsis de la filosofía en Chile*, PUC, Santiago, 1988.

Celis, Luis, *La presencia de la filosofía en la Universidad Católica (1888-1973),* Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile, 1982.

Collinwood, R.G., *Idea de la Historia,* FCE, México, 1996.

De Certeau, Michel, *La escritura de la historia,* Universidad Iberoamericana, México, 2000.

Derrida, Jacques, *Universidad sin condición,* Trotta, España, 2002.

Devés, Eduardo, *Redes Intelectuales en América Latina*, Colección IDEA segunda época, Instituto de Estudios Avanzados, USACH, Santiago de Chile, 2007.

Devés, Eduardo y Salas, Ricardo, "La filosofía en Chile (1973-1990)", Devés, E., Pinedo, J. y Sagredo, R. (comp.), *El pensamiento chileno en el siglo XX*, FCE, México, 1999, pp. 199-211. También en *Cuadernos Hispanoamericanos* 482-483, 1990, pp. 71-80.

Escobar, Roberto, *La filosofía en Chile*, Editorial Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile, 1976.

——, *El vuelo de los Búhos. Visión personal de la actividad filosófica en Chile*, RIL Editores, Santiago, 2008.

Estrella, Jorge, "Filosofía en Chile", en *Filosofía en Chile*, Universidad Nacional Andrés Bello, RIL Editores, Santiago, 1999, pp. 105-119.

Fornet Betancourt, Raúl, "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, CONCORDIA, Reihe Monographien, Band 37, Mainz, 2004.

Finlayson, Clarence, "El movimiento filosófico en Chile", Universidad Católica Bolivariana, Medellín (Colombia), Vol. VI, (11-13), 1939, pp. 220-221.

Hanisch, Walter, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810),* U. Católica de Chile, 1963.

——, "La filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1818", *Bio-Bibliografía de la Filosofía en Chile desde el s. XVI hasta 1980,* Astorquiza (Edit.), Editorial Barcelona, Chile, 1982, pp. 13-34.

Ibarra, Alex y Vallejos, Guido, "Propuestas para una investigación sobre la institucionalización de la "filosofía analítica" en Chile", Revista *Mapocho*, 2010, nº 67.

Jaksic, Iván, *Academic rebels in Chile; the role of philosphy in higher education and politics*, Albany: State University of New York Press. 1989.

Jara, José, "Un siglo corto de filosofía", *Archivos.* Revista de filosofía. Nº 1, 2009, pp. 75-88.

Krebs, Ricardo; Muñoz, M. Angélica; Valdivieso, Patricio, *Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile 1888-1988,* Ediciones PUC, Santiago de Chile, 1993.

Le Goff, Jacques, *Pensar la Historia*, Marta Vasallo (trad.), Altaya, España, 1995.

Machado, Mabel, "Me convertí en un optimista", Entrevista a Humberto Giannini con ocasión de la Feria del Libro de la Habana, *La Jiribilla*, Revista cultural cubana, Año VII, 14 al 20 de febrero, 2009.

Maldonado, Carlos, "La conciencia desventurada, ser filósofo en Chile", *Hoy,* Nº959, dic.11, 1995, pp. 66-67.

Marchant, Patricio, "Situación de la filosofía en Chile", *Nueva Atenea*, Concepción (424), 1970, pp. 51-58.

——, "Sobre la necesidad de fundar un Departamento de Filosofía en la Universidad de Chile", *Escritura y Temblor,* Cuarto Propio, 2005, pp. 269-282.

——, "Situación de la Filosofía y situación de la filosofía en Chile (1972)", *Escritura y Temblor*, Cuarto Propio, 2005, pp. 417-433.

Molina, Enrique, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX, notas y recuerdos,* Editorial Nascimento, Santiago de Chile, 1953.

Millas, Jorge, *La idea de la Filosofía. El conocimiento, I,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1970.

Muñoz, Jorge, *La filosofía en Chile (1541-1900),* U. de Chile, Santiago (Memoria), 1941.

Ossandón, Carlos, *El crepúsculo de los sabios y la irrupción de los publicistas*, LOM, Santiago, 1998.

Paz, Octavio, "Sobre la crítica", *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 1967.

Roig, Arturo Andrés, "El método de pensar desde Nuestra América", *El pensamiento latinoamericano y su aventura II,* Centro Editor de América Latina, Argentina, 1994.

——, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano,* Argentina, 2009.

Romero, Francisco, *Sobre la Filosofía Americana*, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1952. (Escrito en 1942).

Ruiz, Carlos, "Reseña del libro de Roberto Escobar, El vuelo de los búhos: Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010, Santiago, RIL Editores, 2008", *Revista de Filosofía,* Volumen 65, 2009, pp. 226-229.

Ruiz, Carlos y Cristi, Renato, "El pensamiento conservador chileno en el siglo XX", en Devés, E., Pinedo, J. y Sagredo, R. (compiladores), *El pensamiento chileno en el siglo XX*, FCE, México, 1999.

Sánchez, Cecilia, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOC, Santiago de Chile, 1992.

——, "Filosofía Universitaria y Política. Chile en el período 1950-73", *Revista Universum*, Año 12, 1997.

——, *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte,* Arcis / Cuarto Propio, Chile, 2005.

——, "Intitucionalización de la filosofía", en Salas, R. (compilador), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales,* Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, Tomo II, 2004, pp. 569-583.

——, "Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de visibilidad y de estilos", en Montecinos, Sonia (editora), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Santiago de Chile, 2008, pp. 353-366.

Santos Herceg, José, "Testimonio de una De-formación. Un guiño a la formación universitaria de la filosofía en Chile", presentada en el II Coloquio Internacional Perspectivas del Pensar. El filósofo y la sociedad en su tiempo: Grecia y más allá, Valparaíso (Chile), 19 al 21 de junio, 2006.

——, "Representaciones de la filosofía chilena en el siglo XIX. Los relatos de su historia", *Repensando el siglo XIX, desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*, Ediciones Colihue, Argentina, 2009, pp. 573-586.

Vidal M., Santiago, *Apuntes sobre la filosofía en Chile*, Buenos Aires, 1956a.

——, *Panorama esquemático de la historia de las ideas en Chile*, México, 1956b.

——, "Introducción a la Historia de las Ideas filosóficas en Chile en el siglo XIX", *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980,* Editorial Barcelona, Chile, 1982, pp. 46-68.

——, "Filosofía en Chile", *Atenea*, Universidad de Concepción, 1977.

Villalobos Claveria, Alejandro, "Algunos hitos de la Filosofía Colonial Chilena y Brasileña: Un análisis comparativo de su trayectoria entre los siglos XVI al XIX", *Cuadernos de Filosofía*, Vol. 16, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Concepción, Chile, 1998, pp. 313 -330.

Villalón, Alberto, "Desarrollo de las bibliotecas en Chile", Conferencia leída en el Instituto Chileno-Norteamericano el 21 de julio de 1998, disponible en línea en: http://b3.bibliotecologia.cl/villalon.htm

PROPUESTAS PARA UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA "FILOSOFÍA ANALÍTICA" EN CHILE

Alex Ibarra Peña[*] / *Guido Vallejos Oportot*[**]

Introducción

En este artículo intentaremos establecer algunas bases metodológicas para una investigación de la institucionalización de un sector del quehacer filosófico en Chile: la filosofía analítica. Para ello, en primer lugar, revisaremos algunos estudios acerca de la institucionalización de la filosofía en Chile. Esa revisión pondrá de manifiesto, por un lado, que los estudios significativos sobre el tema en nuestro medio evalúan la institucionalización de modo negativo, pues establecen una relación de dependencia de la práctica filosófica con los intereses de la academia. Por otra parte, dada la apariencia de neutralidad valórica de la filosofía analítica, el quehacer filosófico en dicha área, cuando es mencionado, se visualiza en una suerte de relación de complicidad con las instituciones en las que se practica. Frente a esta concepción, sostenemos que la noción de institucionalización es una categoría metodológicamente fructífera, si lo que se intenta es establecer, sobre la base de antecedentes históricos —documentales y testimoniales— y del análisis de la producción de los cultores de la disciplina, de qué manera ciertos modos del quehacer filosófico y de las humanidades en nuestro país se han consolidado institucionalmente. Una evaluación de la presencia o ausencia de perversidad del quehacer intelectual es pertinente, una vez que esos antecedentes han sido sistematizados bajo una concepción unitaria que intente explicarlos. En otras palabras, y expresado como un principio que, aparte de obvio, es metodológicamente sano: una vez que el hecho de la institucionalización sea instaurado como tal hecho, puede ser explicado; una vez que es explicado, puede ser comprendido; cuando es comprendido, puede ser juzgado.

En segundo lugar, se revisarán críticamente algunas aproximaciones históricas al desarrollo de la filosofía analítica en Chile en relación a los desarrollos en otros países de Latinoamérica. Dichas aproximaciones se basan, aunque muchas veces sin hacerlo explícito, en datos que surgen de la actividad filosófica realizada mayoritariamente en el marco de instituciones académicas. Es posible constatar en esos estudios una valoración comparativa no del todo positiva para la práctica de la filosofía analítica en nuestro país. Denominamos a esta visión, dramáticamente generalizada en estas investigaciones, la tesis del retraso de la institucionalización de la filosofía en Chile. En contraposición a la tesis del retraso, planteamos que el proceso de institucionalización de cualquier modali-

* Docente Universidad Católica del Maule, Universidad de Talca y Universidad Santo Tomás.

** Docente Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.

dad del quehacer filosófico asume formas de consolidación adicionales a la obtención de un grado en una determinada universidad extranjera que se destaca por el énfasis en ciertas líneas de investigación o porque determinados artículos puedan ser catalogados bajo ciertos encabezados específicos.

Hay ciertas formas de consolidación que parecen ser características de los inicios del proceso de institucionalización de cualquier modalidad del quehacer filosófico. La recepción de los escritos de ciertos autores y la elaboración de las temáticas contenidas en estos, por parte de académicos que, a su vez comparten los productos de esta recepción con sus colegas y las divulgan entre sus estudiantes, resultan, a nuestro juicio, cruciales en estas fases iniciales. Es posible detectar con mucha claridad estas formas iniciales de consolidación en la práctica académica de filósofos que, a pesar de que no pueden ser considerados como seguidores de la tradición en filosofía analítica, se hicieron cargo de la recepción y difusión de autores y temas que usualmente se adscriben a esa corriente de pensamiento. Es más, puede decirse que parte importante de su quehacer filosófico y académico se basó en la asimilación muchas veces crítica de los planteamientos de filósofos analíticos.

El primer autor de este artículo ha realizado en los últimos tres años una investigación pormenorizada sobre filósofos académicos chilenos de la década de los sesenta. Dicha investigación, se ha basado, principalmente, en un análisis detallado de muestras significativas de las obras de Juan Rivano, Desiderio Papp y Gerold Stahl[1]. Para la reconstrucción del contexto histórico en el que se desarrolló la labor de los filósofos antes mencionados se revisaron los pocos estudios históricos de la filosofía analítica en Latinoamérica. El énfasis que en esos estudios adquiere lo que más arriba hemos llamado la tesis del retraso de la filosofía analítica en Chile, motivó una ardua tarea de recuperación de información a través de testimonios de filósofos chilenos todavía activos que adscriben explícitamente a la tradición en filosofía analítica o que han estado involucrados en los temas de investigación característicos de esa corriente de pensamiento. Sobre estas bases se ha logrado mostrar cómo se realizaron estas modalidades iniciales de institucionalización de la filosofía analítica en nuestro país.

Los resultados, todavía provisionales, de la investigación antes mencionada han obligado a una revisión de la noción de *tradición*. La tercera parte de este artículo examina críticamente el análisis exhaustivo que ha realizado Orellana[2] en torno al concepto de tradición en la filosofía analítica[3]. El examen que aquí

[1] Ibarra, A. "Juan Rivano y la recepción neopositivista en la década 1960-1970", Presentado en Congreso Nacional de Filosofía. Octubre, 2009. Biblioteca de Santiago.

[2] Scruton, R., *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica,* Santiago, Cuatro Vientos, 1999; y Nudler, O., *Filosofía de la filosofía,* 2009 (texto por publicarse).

[3] Este autor plantea que la discusión acerca de las tradiciones es algo que compete a la metafilosofía. Comienza el artículo con la siguiente afirmación: "El tema del presente capítulo son las *tradiciones filosóficas*, un conjunto de problemas que pertenece al campo de argumentación, especulación y formulación de teorías en la literatura erudita que unos llaman 'filosofía de la filosofía' y otros 'metafilosofía'". Agrega que dentro de la

se realiza rescata varios aspectos de la propuesta de Orellana, pero descarta aquellos criterios que exhiben un carácter normativo. Las razones que tenemos para descartarlos no son conceptuales, sino más bien metodológicas. Incluir criterios normativos para hacer una investigación histórico-cultural del proceso de institucionalización de la filosofía analítica en Chile nos induciría a dejar fuera una serie de antecedentes y factores que, a pesar de no satisfacer los criterios normativos propuestos por Orellana, son, a nuestro entender, cruciales, para explicar y comprender las peculiares características que ha asumido en los últimos cincuenta años el proceso de institucionalización de la filosofía analítica. Por las mismas razones de carácter metodológico, entendemos la tradición de la filosofía analítica más bien como una categoría dinámica y plural; en otras palabras, como una categoría histórico–cultural que, como tal, al mismo tiempo que subsume una serie diversa de fenómenos, son esos mismos los que dinámicamente la constituyen.

I. Sobre el concepto de institucionalización

Como se manifestó en la "Introducción", en este trabajo intentamos establecer algunas bases metodológicas para una reconstrucción del desarrollo de la filosofía analítica en Chile. Entendemos a la filosofía analítica como un quehacer filosófico. En general llamaremos quehacer filosófico a cualquier práctica institucionalizada de esta disciplina. El tipo de quehacer que aquí nos interesa, la filosofía analítica, ha adquirido una especial notoriedad institucional desde los años 90 del siglo recién pasado.

Antes de esbozar una descripción del proceso de institucionalización de esa práctica en América Latina y en Chile, examinaremos algunos planteamientos que han hecho algunos filósofos chilenos y latinoamericanos del proceso de institucionalización de la filosofía en general y de las características especiales que asume la institucionalización de la filosofía analítica. El examen que

filosofía escrita en castellano se solía hablar mayormente de la tradición filosófica en singular, es decir, entendiendo toda la producción filosófica dentro de *una* tradición. Este concepto comprometido con un uso en singular sería desplazado desde lo que llama *pluralismo metafilosófico multidimensional*, lo cual permitiría considerar dentro de una tradición distintas concepciones: "…hablar de una *tradición filosófica* supone asociar con ella distintos racimos de *concepciones* de la filosofía que, más allá de sus rivalidades y alianzas, están anclados en una misma *red institucional*". Durante el siglo XX, a modo general, se distinguió a dos prácticas filosóficas que constituirían tradición: una llamada continental y la otra analítica, lo cual, sostiene Orellana Benado, sería reductivo, ya que quedarían excluidas otras tradiciones como la tomista, marxista, existencialista, etcétera. Lo importante para nuestra investigación es que el autor reconoce a la filosofía analítica como una tradición, la cual se verá compuesta por distintas concepciones que serían las comúnmente reconocidas como: cientificista (proveniente desde el pensamiento de Frege y Russell, continuada por Ayer y Quine), la cotidianista (proveniente de Moore y Wittgenstein, continuada por Strawson); y una tercera hasta ahora poco vista que podría llamarse historicista (proveniente de Berlin, continuada por Cohen y Taylor).

haremos de estos planteamientos no estará exento de observaciones críticas, especialmente respecto a la visión que se tiene de la institucionalización de la filosofía analítica.

1. La noción de institucionalización ha sido discutida en detalle por algunos filósofos chilenos. Sin embargo, creemos que una parte importante de esos desarrollos han estado determinados por ciertos aspectos de la filosofía continental. Por ello tienden a excluir a la filosofía analítica. Llamaremos *visiones hegemónicas del quehacer filosófico* a aquellas que no han sido capaces de dar cuenta del quehacer filosófico más allá de ciertas prácticas dependientes de la llamada filosofía continental. Aunque dichas visiones asumen un tono pluralista, su dependencia de dichas prácticas impide que den una visión objetiva —y sobre estas bases una crítica fundada— de sectores importantes del quehacer filosófico que socavan los supuestos desde los que parten.

En esta perspectiva los trabajos de Patricio Marchant[4] y de Cecilia Sánchez[5] coinciden en la crítica a un cierto modo de la actividad filosófica, en el cual la filosofía académica se habría institucionalizado, excluyendo así a otros modos del quehacer filosófico. Ese modo institucionalizado tendría que ver con cierto carácter profesionalizante de la filosofía. Lo cual no es visto por estos autores como una ventaja sino, más bien, como una restricción al pensar filosófico auténtico. Para ambos la institucionalización es crucial, ya que se establecería una demarcación de suyo estrecha para ejercer un quehacer filosófico genuino. Dicho quehacer se restringe a los límites determinados por los intereses institucionales. De esta manera, si lo que se busca es el ejercicio libre de la actividad filosófica, éste debiera apartarse de los derroteros impuestos por las políticas e intereses de la academia. Sin embargo, no niegan de plano la presencia del quehacer filosófico en las aulas universitarias. El llamado es más bien a una renovación necesaria de lo que usualmente se hace dentro de los Departamentos de Filosofía. Una práctica dependiente de las políticas e intereses de la Universidad atentaría contra la esencia misma de la práctica de la filosofía. El propósito de este tipo de aproximaciones no es, al parecer, mostrar que una práctica genuina de la filosofía debe estar ausente de la academia, sino más bien hacer promover un tipo de quehacer filosófico —considerado, por ellos, genuino— al interior de las instituciones académicas.

Creemos que cualquier filósofo académico comparte ese propósito y lo encarna en su quehacer diario de docencia e investigación. Sin embargo, nos parece que describir de manera clara y fundada de qué manera se han ido constituyendo en nuestra cultura las distintas modalidades del quehacer filosófico, es previo a cualquier evaluación sobre las bondades o perversidades de cualquiera de esas modalidades. El enfoque crítico en este respecto es enormemente sano

[4] Marchant, P., *Escritura y temblor,* Santiago, Cuarto Propio, 2000; y Marchant, P., *Sobre árboles y madres,* Santiago, Ediciones Gato Murr, 1984.

[5] Sánchez, C., *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile,* Santiago, Cesoc, 1992.

al interior de cualquier disciplina. Generalmente, surge cuando al interior de un quehacer disciplinario hay una suerte de crisis de identidad. Sin embargo, tal crisis presupone una idea mínimamente clara de los factores que confieren identidad a un quehacer; de otro modo sería difícil tener, más allá de un mero sentimiento de inadecuación, una conciencia clara de aquello que ha llegado a un estado crítico.

2. Podemos encontrar revisiones sobre nuestra tradición académica institucionalizada en ciertos trabajos de Fernando Astorquiza, Jorge Estrella, Iván Jáksic, Roberto Escobar, Patricio Marchant y Cecilia Sánchez[6]. Los dos últimos autores citados asumen una perspectiva hegemónica; no puede decirse lo mismo, sin embargo, de los textos de Jáksic, aunque, sobre bases distintas a las de Marchant y Sánchez; esta última no es partidaria de cierto tipo de relaciones entre institución y filosofía.

Llama la atención que, en estos autores, a pesar de ser contemporáneos, no existe un reconocimiento explícito hacia los *modos*[7] de la reflexión filosófica ligados a la filosofía de las ciencias, como tampoco a la filosofía analítica. Esto nos parece problemático, ya que sabemos el incremento que ha tenido la adhesión al desarrollo de una práctica filosófica comprometida con estas temáticas en nuestro país, en los países vecinos y en Europa.

La visión que autores como los mencionados más arriba mayoritariamente tienen sobre la filosofía, es la idea de que ésta es una disciplina unitaria. La filosofía, de acuerdo a esa visión, tiene un discurso universal único. Esa idea de la unicidad es bastante variada, ya que en estos autores puede encontrarse basada en una suerte de unión de diversas concepciones filosóficas. Dicha noción de unicidad parece originar una visión filosófica que excluye a la denominada filosofía analítica.

Hay que señalar, con el objeto de morigerar esta observación, que el reconocimiento institucional explícito de la filosofía analítica en nuestras academias es un fenómeno bastante reciente. Sin embargo, la presencia de éste se puede rastrear en los primeros momentos de la institucionalización de la filosofía por

[6] Patricio Marchant en *Sobre árboles y madres* y en su texto póstumo *Escritura y temblor*; Fernando Astorquiza en *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*; Jorge Estrella en *Filosofía en Chile*; Iván Jaksic en su texto *Academic rebels in Chile*; Roberto Escobar en *La filosofía en Chile* y *El vuelo de los búhos: Actividad filosófica en Chile entre 1810-2010* y Cecilia Sánchez principalmente en *Institucionalización de la filosofía en Chile: una disciplina a la distancia*. Sin duda, que esta investigación no considera el trabajo de otros autores que han emprendido una reflexión de este tipo. Pero, como no es el tema central de nuestra investigación, nos vemos forzados a reducir los textos a analizar en lo referente a este punto.

[7] Esta noción de *modo* será utilizada con cierta frecuencia en la investigación, para referir a la práctica filosófica realizada desde la filosofía de las ciencias y desde la filosofía analítica. *Modo* como una de las posibilidades en que se realiza la filosofía, la cual, siendo una disciplina unificada, es múltiple en sus realizaciones, estrategias, métodos, perspectivas, estilos e interpretaciones.

los años sesenta. Como señalamos en la "Introducción", puede hablarse de un periodo de recepción inicial que no se comprometió de manera decisiva con este modo de hacer filosofía, pero que se constituyó en una fase inicial de su consolidación, que influyó en las generaciones posteriores, las que adoptaron una actitud comprometida con ese *modo*.

En Chile entre los años 50 y 60 del siglo recién pasado se estableció la filosofía como disciplina académica autónoma. Dentro de ese período podríamos rastrear ciertas preocupaciones de algunos actores de este proceso de institucionalización que se hacen cargo de algunas de las temáticas abordadas por filósofos de las ciencias y analíticos europeos. Estas preocupaciones, que se instalan dentro de la filosofía en Chile desde el proceso de su institucionalización, serán fundamentales para la práctica actual de este *modo* del quehacer filosófico. En esta historia institucional, que a primera vista parece constar únicamente de reflexión ontológica, marcada principalmente por distintas variedades del pensamiento heideggeriano y el énfasis en temas pertenecientes a la filosofía política, resulta muy difícil visualizar el rol que desempeñó este tratamiento inicial de autores y temas que usualmente se asocian con la filosofía analítica.

La dificultad que se ha señalado se debe principalmente a que el entramado de las prácticas filosóficas en Chile es una cuestión que recién empieza a discutirse. Esto puede atribuirse a cuestiones ideológicas, simplemente políticas que se reflejan finalmente en dificultades de encuentro y comunicación entre los académicos. Esto quizá provocó el ocultamiento de la presencia institucional de esa modalidad de filosofar.

El rescate de estos *modos* de hacer filosofía en nuestras instituciones académicas latinoamericanas ya ha dado pie a investigaciones que han permitido establecer un corpus visible, en el que se reconoce la institucionalidad de la filosofía analítica. En nuestro país actualmente se puede testimoniar también una cierta práctica (programas de posgrado, cursos de pregrado, seminarios, grupos de estudio, publicación de artículos en revistas y publicación de libros) que adhiere a este *modo* como parte del ejercicio de la filosofía, y que suele presentarse a través de los temas en los que se han centrado la gran mayoría de los filósofos pertenecientes a la tradición analítica: filosofía de la ciencia, epistemología, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y lógica[8].

[8] Por nombrar algunos de estos grupos diremos que, en el año 1956, se fundó en Chile la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de las Ciencias, siendo parte de este grupo Félix Schwartzmann y Gerold Stahl, entre otros. En el año 1984 en la Universidad de Santiago dentro de su Programa de Magíster en Filosofía de las Ciencias se organizó un seminario con la participación de Miguel Orellana Benado, Carlos Verdugo y Mirko Skarica entre otros; también se debe resaltar la conformación de este programa. Alrededor de los años 2003-2004 en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, se constituyó un grupo de estudio formado por Jorge Alarcón, Julio Torres, Juan Ormeño, Alex Ibarra y, ocasionalmente, el fallecido Francisco Cueto, en el cual se leyeron y discutieron principalmente textos de Quine y Fodor. En esta misma institución, en el año 2005, se realizó un semi-

En Chile la filosofía analítica ha ocupado un lugar importante debido, en parte, a la recepción que se ha hecho, principalmente desde los años 70 y 80, de la obra de Wittgenstein[9]. Llama la atención en este período la presencia menor de los autores y temas del positivismo lógico[10]. Esto marcaría una suerte de discontinuidad que tal vez determinó una práctica particular de este *modo* dentro de la filosofía en Chile. Detectar esa discontinuidad o establecer los nexos que la hacen desaparecer depende de un análisis cuidadoso de los textos principales que se hacen cargo de temas de la filosofía analítica, publicados desde los inicios de su período de institucionalización. Es desde los contenidos filosóficos que puede problematizarse en torno a ciertas maneras de recepción que se manifiestan en los temas de filosofía analítica, sobre los que se ha escrito en Chile desde los inicios de su periodo de institucionalización. Nos interesa remarcar

nario sobre prácticas actuales de la filosofía organizándose un simposio sobre filosofía de las ciencias, en el cual participaron Wilfredo Quezada, Julio Torres, Jorge Alarcón y Alex Ibarra. También están las jornadas Chuaqui que ya cuentan con once versiones, en las cuales participan constantemente Wilfredo Quezada, Alejandro Ramírez, Carlos Verdugo, Luis Flores, Mirko Skarica, Andrés Bobenrieth y Julio Torres, entre otros. En octubre del año 2007 se realizó el Coloquio inaugural de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica y en el 2008 se celebró un segundo Coloquio; esta sociedad se fundó gracias a los esfuerzos de Francisco Pereira. En estos seminarios participaron: Francisco Pereira, José Tomás Alvarado, Miguel Orellana Benado, Andrés Bobenrieth, Julio Torres, Wilfredo Quezada, Guido Vallejos, Juan Ormeño, Juan Carlos García, Jorge Alarcón, Eduardo Fermandois, Mirko Skarica, Pablo Solari, Jorge Mitelmann, Rodrigo González, Pablo Fuentes, Enzo Solari y Alex Ibarra, entre otros. El mismo Francisco Pereira, en la Universidad Alberto Hurtado, ha realizado ya algunos seminarios abiertos, en los cuales se ha estudiado a McDowell y a Evans. En la Universidad de Chile existe una mención en Epistemología dentro de su Programa de Magíster en Filosofía: aquí es importante la labor de docencia que han llevado a cabo Guido Vallejos, Alejandro Ramírez, Rodrigo González, Manuel Rodríguez y, actualmente, Cristián Soto. Se destaca también el trabajo constante de Guido Vallejos junto a Manuel Rodríguez y Rodrigo González, que dio origen al Programa de Magíster en Ciencias Cognitivas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y que, en parte, se encuentra en publicaciones especiales de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. En el 2009 se constituyó un grupo para celebrar un Seminario Internacional sobre Wittgenstein con profesores de cuatro universidades nacionales, entre ellos, Guido Vallejos, Julio Torres, Eduardo Fermandois, Jorge Alarcón y Alex Ibarra como miembros del comité organizador.

[9] Aquí destacan los nombres de Mirko Skarica, Juan Rivano, Miguel Espinoza, Guido Vallejos y Luis Flores. Aunque en los 50 y 60, Roberto Torretti ya había comenzado el examen de la obra de Wittgenstein. También hay que destacar la influencia que ha ejercido Ernst Tugendhat que, desde Alemania, influyó en la formación de Mirko Skarica y de Alfonso Gómez-Lobo. Más tarde este profesor alemán ocupará un lugar central en la recepción del pensamiento de Wittgenstein en su práctica docente en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

[10] En los 60, Gerold Stahl y Juan Rivano acusaban recibo de estos autores, aunque el segundo lo hacía tomando cierta distancia. Posteriormente los trabajos de Carlos Verdugo podrían entrar en esta línea.

que esta tradición de la filosofía no ha estado ausente en el desarrollo de la actividad filosófica en Chile. El primer autor ha mostrado en algunas publicaciones recientes[11] las características que asume la recepción temprana de la filosofía analítica en los años sesenta en autores como Papp —en el ámbito de la filosofía de la ciencia y de la epistemología—, Rivano —en lógica y en filosofía de la ciencia—, particularmente el empirismo lógico— y Stahl —en lógica y filosofía de la ciencia. En los contenidos de los textos de los autores antes mencionados, se encuentra presente la discusión de algunas problemáticas específicas de la tradición analítica, tales como la valoración por el conocimiento científico que no comparte una filosofía distanciada de las ciencias, el reconocimiento de la lógica como estrategia para la presentación de argumentos, cuestión necesaria para la claridad en la discusión filosófica, y la crítica a cierta visión de la metafísica, asunto relevante ya que contribuye a una visión más plural de la filosofía.

3. Como diagnosticamos más arriba, la tendencia a la evaluación que exhiben los filósofos que han planteado la cuestión de la institucionalización está determinada por aspectos de una modalidad continentalista del quehacer filosófico. Ello los motiva a replantear las relaciones entre la institución académica y la práctica filosófica. Pero tanto el análisis crítico como el replanteamiento de las relaciones entre Universidad y práctica genuina de la filosofía se hace presuponiendo que una modalidad determinada del quehacer filosófico coincide con la totalidad de la práctica de ese quehacer. El carácter hegemónico de esta visión de la práctica filosófica reside en que no contempla otras modalidades de dicho quehacer. En caso de considerarlas, son también objeto de crítica y quedan difusamente integradas a la perversidad de la institucionalización. Esto no resulta útil para establecer las condiciones que permiten una identificación de la práctica filosófica en Chile. Los partidarios de la visión hegemónica han tenido el acierto de detectar la institucionalización como uno de los factores que confieren identidad al quehacer filosófico, pero, antes de desarrollarlo como una categoría histórico-cultural de las prácticas intelectuales, lo someten a una evaluación teñida por los principios que rigen su práctica específica, desconociendo la pluralidad de prácticas que coexisten al interior de una institución.

Nuestra motivación es examinar y describir un ejercicio del *modo* de hacer filosofía que corresponde a la filosofía analítica. No es nuestro objetivo mostrar que esta modalidad del quehacer filosófico es mejor, superior o más saludable que otras modalidades. Se trata, más bien, de poner de manifiesto una modalidad vigente del quehacer filosófico institucionalizado, que se incorpora a dicho ámbito y que coexiste con otras modalidades de ese quehacer, cada una de las cuales tienen grados diversos de consolidación institucional. La filosofía analítica, después de un largo proceso de consolidación, actualmente ha alcanzado

[11] Ibarra, A., "Neopositivismo y análisis filosófico: la obra de Gerald Stahl en el contexto latinoamericano", x Corredor de las ideas, Maldonado-Uruguay, septiembre, 2009.

un grado significativo de vigencia en la práctica institucionalizada de la filosofía en Chile.

La comprensión de ese proceso tiene como uno de sus puntos clave el examen y discusión de los textos de filósofos chilenos ligados directamente a la tradición analítica o indirectamente a través de la discusión de ciertos temas centrales de esa tradición. A pesar de que los testimonios de filósofos activos —y que tienen las características antes señaladas— son importantes para aventurar hipótesis de trabajo, es necesario contrastar sus implicancias directamente en los textos. La selección y lectura de estos textos se basa solamente en un criterio: son representativos de una tradición que recepciona, procesa y dialoga. En ellos está presente la discusión acerca de cómo avanzamos en la comprensión de la filosofía y de cómo introducen los temas involucrados en esa comprensión, integrándose en una tradición y haciendo posible su institucionalización.

II. Acerca de la tesis del retraso

El examen de la recepción de la filosofía analítica en nuestro país por parte de algunos autores latinoamericanos, los lleva, por regla general, a concluir que ésta sería más bien tardía en relación a la que podría observarse en otros países de Latinoamérica. Llamaremos a esta percepción generalizada de la recepción de la filosofía analítica *la tesis del retraso*. Para ilustrar esta tesis comentaremos algunos de los artículos que se han ocupado de entregar una suerte de panorama acerca de cómo se ha desarrollado la filosofía analítica en nuestro continente y que circulan en forma más profusa en los medios académicos.

Si se considera la filosofía en Chile desde el punto de vista de la recepción de corrientes filosóficas producidas en los países de mayor desarrollo y tradición intelectual, y desde ahí a movimientos filosóficos que recepcionan algunas de estas corrientes, dicha recepción siempre va a sufrir, por distintas razones, una suerte de retraso. Es bajo esta justificación que la tesis de Fernando Salmerón, en cuanto a lo que él llama como la recepción del análisis filosófico en Latinoamérica, estaría dada principalmente en México, Argentina y Perú, dejando a Chile en un lugar secundario dado su aislamiento geográfico. Esta tesis de Salmerón, sobre un cierto aislamiento geográfico en Chile, responsable en lo que nos señala como la recepción de la filosofía analítica en nuestro país, no puede ser adscrita sin un examen riguroso de alguna evidencia textual. La información que Salmerón entrega en este aspecto, como en otros autores que tratan esta cuestión, es bastante incompleta. No se puede culpar a Salmerón ni a los otros investigadores sobre su falta de información. La responsabilidad corresponde más bien a cierta manera propia de cómo se ha hecho el ejercicio de la filosofía en nuestro país. Lo que queremos señalar es que, en la propia disciplina filosófica chilena, se ha hecho escasa recepción sobre nuestros filósofos, aunque últimamente varios filósofos se han acercado a algunos autores principalmente de los años sesenta hacia adelante[12]. En nuestro país poco sabemos de

[12] Destacamos aquí parte de los trabajos que nos permiten algún acercamiento a la

la producción de los textos entre pares filósofos, es una especie de vicio no leer, no mencionar, no discutir, no criticar el trabajo del colega. Las razones de este vicio son inexplicables dentro de los márgenes del trabajo intelectual, ya que sólo se nos ocurre atribuirlo a la pereza, soberbia o a no saber discutir críticamente, como si una crítica fuera a ofender a quien se critica[13].

Si el tema es la recepción de los filósofos analíticos, habría que considerar la afirmación de Salmerón sobre el retraso a partir del aislamiento de manera no categórica, es decir, habría que establecer algunos matices. Una vez identificados estos matices puede reconocerse que dicha recepción no habría sido tan tardía. No obstante, habría que reconocer la escasez de estudios relacionados a ese periodo y que se hayan enfocado en esta tradición filosófica, la que se debe quizás a que en la institución académica nacional se han priorizado sólo algunas tradiciones en desmedro de otras.

Antes de seguir es necesario dejar claro qué se entiende por 'recepción'. Por recepción podríamos entender el trabajo que se hace en relación a traducciones de textos de autores que están dentro de la tradición, comentarios a estos autores, práctica pedagógica que difunde tales ideas de esos autores, asociaciones formadas en torno a ciertos temas comunes, y libros y artículos publicados en los cuales se abordan a autores de la tradición. A continuación haremos un bosquejo de cómo presentan algunos autores la recepción de la filosofía analítica en nuestro continente.

Fernando Salmerón del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en su artículo "Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América La-

filosofía hecha en Chile: Carlos Ossandón, Cecilia Sánchez, Carlos Ruiz, Ricardo Salas, Iván Jaksic, Eduardo Devés, Maximiliano Figueroa, Zenobio Saldivia, Renato Ochoa, José Jara, Jorge Estrella, Roberto Escobar, Mirko Skarica, José Santos, Javier Pinedo, etc. Los días 11 y 12 de agosto del 2009, se celebró en el Centro Cultural Palacio la Moneda una actividad académica titulada *Seminario filosofía en Chile: un diálogo pendiente cara al Bicentenario*, la cual pretendió saldar parte de esta deuda, y donde participaron filósofos y filósofas chilenos de distintas universidades, entre éstos: Carlos Ruiz, Ricardo Salas, Eduardo Devés, Mirko Skarica, Susana Münnich, Cecilia Sánchez, Alejandra Castillo, Alejandro Serani, Carlos Verdugo, Maximiliano Figueroa, Ricardo Espinoza, Iván Trujillo, Zenobio Saldivia, Eduardo Fermandois, Mariano Muñoz-Hidalgo, Guido Vallejos, Jorge Peña, y Alex Ibarra. Se debe también mencionar la formación de un Grupo de Estudio del Pensamiento Filosófico Chileno que, desde noviembre del 2009, se encuentra en actividad con la participación de José Santos, Carlos Ossandón, María José López, Cristóbal Friz, Maximiliano Figueroa, Andrés Bobenrieth, Fernando Viveros, Benedicto Catalán, César Abarca, Alejandro Serani, Roberto Escobar, Marcelo Neira, Alejandro Fielbaum, Rodrigo Olguín, Álvaro García y Alex Ibarra. Por último, el proyecto de la *Revista La Cañada* liderado por José Santos y Alvaro García, dedicada al pensamiento filosófico chileno, que espera contar con su primer número ahora en el 2010.

[13] Por suerte este vicio no ha estado siempre en nuestra tradición académica; como ejemplo, recordemos algunas figuras polemistas que a pesar de esa vocación gozan de respeto intelectual: Juan Rivano, Jorge Millas, Humberto Giannini y Patricio Marchant, entre otros.

tina" (1991), ha señalado que la recepción de la filosofía analítica en América Latina surgió principalmente en Argentina, México y Perú. Los investigadores Margarita Valdés y Miguel Ángel Fernández, del mismo Instituto de Investigaciones Filosóficas, en otro artículo titulado "La filosofía analítica en Hispanoamérica", y Félix Valdés García del Instituto de Filosofía de Cuba, en "Panorama de la filosofía analítica latinoamericana" (1998), sostienen la misma tesis. De este último citamos lo que podríamos considerar como la intención de su artículo: "[…] poner ante el lector consideraciones sobre su aparición en el continente y un panorama de su desarrollo histórico en países como Argentina, México y Perú, los cuales ofrecen una muestra del movimiento en el continente en estos últimos 35-40 años"[14]. Sin duda Argentina, México y Perú tienen una actividad filosófica muy distinta a la de nuestro país. Pareciera que en esos países la actividad filosófica es más intensa, dado el mayor trabajo editorial y la mayor celebración y concurrencia a seminarios. Lo que nos interesa resaltar es que, aunque con algunas diferencias, en estos artículos existe la coincidencia en señalar que algo de filosofía analítica se ha realizado en nuestro país. Por ejemplo Salmerón señala lo siguiente: "Fundamentalmente en atención a estos trabajos —no exclusivamente a ellos, por supuesto—, cabría conjeturar que la recepción de la filosofía analítica en Chile se debe sobre todo a los lógicos"[15]. Pero además Salmerón —y también los otros autores nombrados— será categórico al afirmar que, en la recepción de la filosofía analítica, existe en Chile, al igual que en otros países latinoamericanos, un cierto retraso. Es a esto a lo que llamamos la *tesis del retraso*. Ella puede desprenderse del siguiente pasaje de Salmerón:

> "El caso de Chile parece diferente y no puede entenderse sin admitir un cierto aislamiento. La enseñanza de la filosofía en este país, desde mediados del siglo y una vez desaparecida la influencia del positivismo decimonónico, parece orientada sobre todo al dominio de los grandes clásicos de la historia de la filosofía. Y, en un cierto momento, se puede tener la impresión de que el campo quedó repartido entre tomistas y heideggerianos. Sin embargo, los estudios de lógica llegaron a muy alto nivel, en las publicaciones y en la enseñanza, con Juan Rivano, Gerold Stahl y Rolando Chuaqui, hasta que los interrumpió el golpe militar de 1973. Fundamentalmente en atención a estos trabajos —no exclusivamente a ellos, por supuesto—, cabría conjetu-

[14] Valdés, F., "Panorama de la filosofía analítica latinoamericana", La Habana, 1998, Compilado en el libro *Filosofía en América Latina,* La Habana, Editorial Félix Varela, 1998, pp. 339-368.
http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=127&view=1

[15] Reconocemos la gran importancia de estos lógicos, que no sólo cabe verlos como lógicos, sino que también como autores difusores del neopositivismo en Chile, al menos en los casos de Stahl y Rivano, según nos ha expuesto el profesor Edison Otero en una entrevista realizada el 23 de enero del 2009.

rar que la recepción de la filosofía analítica en Chile se debe sobre todo a los lógicos"[16].

Es astuto Salmerón al no comprometerse con la idea de que la recepción de la filosofía analítica dependería exclusivamente de estos autores que menciona en la cita, de los cuales no sabemos si aceptarían este rótulo. Sin embargo, el aporte de Juan Rivano resulta fundamental para el desarrollo de la filosofía analítica en Chile y no sólo por sus estudios de lógica, sino que también por la recepción que realizó de Russell y de autores ligados al positivismo lógico, aporte que también podemos reconocer en el trabajo del profesor alemán Gerold Stahl. Salmerón en su artículo referirá dos autores más: Roberto Torretti y, en un periodo más tardío, a Alfonso Gómez-Lobo.

En el artículo de Margarita Valdés y Miguel Ángel Fernández también se resalta la labor de Roberto Torretti. Este reconocimiento a Torretti como precursor de estos estudios sobre filosofía analítica estaría dado principalmente por la publicación de dos reseñas aparecidas en 1962: una sería de *From a logical point of view* de W. Quine y la otra de *Logical positivism* de A. Ayer. En relación al trabajo del profesor Torretti y sus estudios en Wittgenstein, Salmerón es impreciso, señala:

> "Las publicaciones de Roberto Torretti hasta poco antes de su salida de Chile y su incorporación a la Universidad de Puerto Rico, al comienzo de los años setenta, son principalmente de historia de la filosofía, dominadas por su excelente libro sobre Kant. Solamente después han visto la luz sus estudios de historia y filosofía de la ciencia y su trabajo sobre Wittgenstein".

Esta información no corresponde cronológicamente a los estudios que realizó el profesor Torretti, ya que él nos ha contado que en los años 1954 y 1955 realizó una traducción del *Tractatus*, la cual le había encargado Jorge Millas, pero que por motivos de permisos editoriales no se pudo publicar[17]. Además, sus estudios sobre las *Investigaciones filosóficas* son realizados en la década de 1960, siendo investigador de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. La síntesis de estos estudios, o parte de ellos, se encuentra en el artículo: "Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y la posibilidad de la filosofía", publicado en revista *Diálogos* en 1968. Otros aspectos críticos que habría que resaltar es que en los textos de Salmerón, Valdés y Fernández, y de Valdés García, no se señala la labor de Papp, que es contemporánea a la de Stahl y Rivano, y que en este artículo destacamos a partir de cierta importancia que tuvieron algunas lecturas de *Filosofía de las leyes naturales*. No hay tampoco refe-

[16] Salmerón, F., "Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", *Revista Isegoría*, Instituto de filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Nº 3, 1991. p. 124.

[17] Esta información la entregó el profesor Roberto Torretti en conversación sostenida por correos electrónicos, durante el mes de enero del 2009.

rencia a la labor de traducción de textos del profesor Mirko Skarica[18], incluso anterior a la destacada traducción de Alfonso Gómez-Lobo sobre Frege.

El artículo de Valdés García nos entrega información sobre el desarrollo de la filosofía analítica desde la década de 1940, aunque el hito fundacional lo centra en el año 1959. Esto lo hace repitiendo el artículo de Salmerón publicado con anterioridad[19]. Nos dice que, en los años cuarenta, la presencia de la filosofía analítica se da en México y en Argentina. Las figuras que aparecen son Antonio Caso, autor que había estado preocupado por la corriente positivista de Comte, y que también se interesaba por fenomenología. El texto fundamental de Caso sería *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, de 1941[20]. En México, entonces, es Caso un antecedente para la introducción de la filosofía analítica. Pero será su discípulo Nicolás Molina —una década más tarde—, traductor de Carnap y Ayer, el primer filósofo analítico mexicano, que junto con autores favorables hacia la filosofía analítica como Alejandro Rossi, Luis Villoro y Fernando Salmerón serán formadores en esta disciplina a finales de la década de 1950. Podría decirse que en México la filosofía analítica fue posible gracias al trabajo de algunos fenomenólogos.

Valdés y Fernández entregan algo más de información sobre la actividad filosófica en México en este periodo, afirmando que, a finales de los cincuenta, es decir ya pasando a los sesenta, Alejandro Rossi y Adolfo García Díaz se dedican a la recepción de la filosofía analítica inglesa, tratando autores tales como Frege, Russell, Moore, Ryle, Wittgenstein, Strawson y Austin. También entregan otros datos importantes: en 1959 se publica la traducción de *Principia Ethica* de

[18] Hay que señalar el proyecto de publicación de cuadernos de filosofía analítica. De este proyecto la Universidad Católica de Valparaíso alcanzó a publicar *Locuciones ejecutivas* (Traducción de un texto de Austin) e *Introducción a la filosofía analítica*. Otros textos que no alcanzaron a publicarse de este proyecto son "¿Qué son los actos de habla?" (Traducción de un texto de Searle) y "Significado" (Traducción de un texto de Grice). Toda esta información nos la aportó el profesor Mirko Skarica en una entrevista realizada el 24 de noviembre del 2008. Roberto Escobar en el *Vuelo de los Búhos* nos dice de Skarica: "[…] y si bien sus trabajos de traducción y comentario son importantes, creo que fundamentalmente su influencia como Director del Instituto de Filosofía UCV y profesor de seis universidades en Chile y el extranjero, así como sus permanentes aportes a los Congresos y Symposios están todos encaminados a ser "maestro", no sólo enseñar sino más bien "formar" a sus alumnos y esto no para la satisfacción intelectual personal del erudito […]". Aunque Escobar destaca mayormente el trabajo en el área del tomismo y en lógica, sin señalar la preocupación por la filosofía analítica. Cf. *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*. Santiago de Chile, RIL, 2008, p. 415.

[19] Para las referencias que siguen utilizaremos a Valdés García, pero seguiremos más de cerca el texto de Salmerón por ser éste más completo.

[20] Sobre este texto nos dice Salmerón: "Un pequeño libro de Antonio Caso, publicado en México en 1941, reproduce un curso de historia del positivismo, desde Comte y Mill hasta el círculo de Viena, y dedica sendos capítulos intermedios a Mach y a Poincaré, hasta culminar con lo que Caso llama 'el positivismo crítico', en oposición a la fenomenología de Husserl y de sus discípulos". Salmerón, F., op. cit., p. 120.

Moore, realizada por Adolfo García Valdés; en 1963 se publica la traducción de *Filosofía y sintaxis lógica* de Carnap, realizada por Nicolás Molina, y en 1969, se publica *Lenguaje y significado* de Alejandro Rossi[21].

La renovación en la enseñanza de la lógica también es mérito de Caso, pero en un periodo más tardío. Así lo señalan Valdés y Fernández:

> "En la década de los setenta, Roberto Caso realiza estudios de doctorado en lógica en la Universidad de Berkeley en California. Este fue el inicio de la modernización de los estudios de lógica en México".

Y agregan:

> "Esta modernización de la lógica en México preparó el terreno para que más tarde se dieran importantes desarrollos en filosofía del lenguaje y de la ciencia"[22].

Este dato acerca de la introducción de la lógica en México será un dato interesante, ya que la renovación en los estudios de la lógica en Chile los encabezó Gerold Stahl ya desde mediados de los cincuenta en sus cursos y en los sesenta con la publicación de textos.

En Argentina habría que destacar a Rizieri Frondizzi[23], que también estuvo en Venezuela y Puerto Rico. Sabemos de este autor, que estudió con Whitehead, Lewis, Perry y Sellars, es decir, recibió una fuerte formación analítica de primera mano. También el trabajo de Gregorio Klimovsky y su cátedra en la Universidad de Buenos Aires entre los años 1956 a 1966 sobre filosofía de la lógica y del lenguaje, temas que al parecer vendría trabajando desde los años cuarenta. También en la década de 1940, en la misma Universidad, aparece Mario Bunge, quien funda la revista *Minerva* que se presentaba como alternativa a la filosofía dominante de procedencia alemana. En los años cincuenta preside el Círculo Filosófico de Buenos Aires. Posteriormente Bunge emigra de este país y en 1959 publica un trabajo en inglés en la Universidad de Harvard titulado *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*; según Salmerón la primera obra de un latinoamericano sobre filosofía analítica. Un año más tarde publica en español un texto compilatorio titulado *Antología Semántica* en el cual se incluyen textos de Russell, Carnap, Hempel, Tarski, Quine, Goodman

[21] Valdés, M.; Fernández, M., "La filosofía analítica en Hispanoamérica". p. 1000. www.filosoficas.unam.mx/~mafv/.../La-Filosofia-Analitica.pdf. Lamentablemente la fuente escrita no señala el año de publicación de este texto, por eso sólo se señala la página.

[22] Ibíd. p. 998.

[23] De Frondizzi nos dice Salmerón: "Siempre se consideró a sí mismo como un empirista —defensor de un "empirismo humanista"—, y de hecho fue un severo crítico de las tendencias más ciencistas y técnicas de la filosofía analítica; pero su obra representa, en temas y estilo, un rechazo de la tradición dominante, influida por el pensamiento de lengua alemana". Salmerón, F., op. cit., p. 121.

y Black[24]. Se destaca la figura de Hans Lindemann, quien conoció el positivismo en Austria y publicó en la revista *Minerva*. Posteriormente, destacará la figura de Thomas Moro Simpson y Eduardo Rabossi, quienes junto con Bunge han sido de amplia recepción y difusión en Chile. Por cierto que hay que destacar que en la Universidad de Buenos Aires hubo un gran desarrollo de la filosofía analítica desde la filosofía del derecho, a partir del seminario de Filosofía del Derecho dictado por Ambrosio Gioja, y que continuó con un seminario sobre lógica modal que había impartido desde 1954 Carlos Cossio. En estos seminarios participaron importantes abogados, juristas y filósofos, entre ellos, Genaro Carrió, Carlos Alchurrón, Roberto Vernengo, Eugenio Bulygin, Ernesto Garzón Valdés y Eduardo Bacqué[25].

Los textos de Valdés García y Salmerón señalan también la presencia de la filosofía analítica en Perú a partir de Augusto Salazar Bondy y de Francisco Miró Quesada, los cuales habrían tenido un tránsito desde la fenomenología hacia la lógica y los autores cercanos al neopositivismo. Por ejemplo, en *Para una filosofía del valor* de Salazar Bondy encontramos referencias a Moore, Russell, Wittgenstein, Ayer, Perry, Black, Lewis, Anscombe, White, Urmson. Francisco Miró Quesada es considerado como el autor que incorporó el estudio de la lógica y de la epistemología contemporánea en el Perú. Es importante destacar la recepción que se hizo en Perú respecto a los textos de ética de autores provenientes de la filosofía analítica, entre los que destaca el trabajo de Salazar Bondy: *Para una Filosofía del valor*, de 1971.

En Chile, la recepción neopositivista temprana se podrá encontrar en la obra de Gerold Stahl (principalmente *Elementos de la metalógica y metamatemática*, de 1964, e *Introducción a la lógica simbólica*, de 1968) y Juan Rivano (principalmente *Curso de lógica moderna y antigua*, de 1964 y *Desde la religión al humanismo*, de 1965, y también en otros textos un poco más tardíos), los cuales son más o menos contemporáneos de *Antología semántica* de Bunge de 1960, y más contemporáneos todavía de *Formas lógicas, realidad y significado* de Simpson, publicado en 1964. Si consideramos esta discusión que hemos establecido ahora, se nos hace menos exacta la *tesis del retraso* en la recepción de la filosofía analítica en Chile.

Además de esta crítica a esta tesis, por el aislamiento en el cual se encontraría Chile dada su geografía, nos interesa resaltar algunas cuestiones en torno a la recepción de la filosofía analítica en general. Teniendo en cuenta estos antecedentes, podemos ver que la influencia de Wittgenstein era escasa. Sin embargo, se puede presenciar una mayor recepción de autores tales como Carnap, Russell y Frege. Señalamos esto, ya que actualmente el interés por Wittgenstein

[24] Agrega Salmerón: "Oportunidad para que el compilador distinguiera entre varias corrientes del análisis filosófico y precisara adhesión a favor de aquella de origen neopositivista y neopragmático, al tiempo que señalaba también su desinterés por el análisis del lenguaje ordinario". Ídem.

[25] Esta información la extraemos de los artículos que venimos comentando.

en Latinoamérica es extendido[26]. En nuestra investigación podremos ver cómo esa noción extendida de que Wittgenstein es la principal entrada para la filosofía analítica, es algo que adquiere valor sólo en este último tiempo. En los años sesenta la recepción de Wittgenstein era escasa y prematura. La recepción de la filosofía analítica en Chile comienza principalmente por las lecturas a Russell, Frege y algunos autores neopositivistas, principalmente Carnap y Ayer. A diferencia de los países vecinos, la entrada no es desde filósofos provenientes desde la fenomenología, como lo fue principalmente en México y Perú, sino desde los estudios de la lógica y desde un ánimo decididamente antimetafísico. Ese ánimo antimetafísico también estaba presente en los filósofos argentinos.

III. Sobre la posibilidad de una tradición analítica en Chile

A continuación responderemos a algunas cuestiones en torno al cómo entender el concepto de tradición analítica. Esto nos obliga a tratar una pregunta previa formulada por los partidarios de la concepción hegemónica: ¿Es posible detectar, aun cuando sea de manera intuitiva, una "tradición" en la filosofía chilena?

1. ¿Es posible hablar de una "tradición" analítica en la filosofía chilena? Dicha pregunta presupone que hay cierta claridad en torno a qué se entiende por "tradición". Antes de responder a esa pregunta, es conveniente examinar con algún detalle una respuesta escéptica a esa pregunta, bastante extendida y suscrita en algunos cultores de la disciplina. Dicha respuesta pretende aplicarse a la totalidad del quehacer filosófico en Chile. La mejor expresión de esta visión escéptica, expresada a través de preguntas retóricas, la encontramos en uno de los partidarios de la visión hegemónica. Patricio Marchant se pregunta: "¿Qué pasa con la filosofía en Chile? ¿En qué consiste ese malentendido entre las universidades chilenas y la filosofía?"[27]. La magistral ironía de Marchant pone de manifiesto que si, en la actualidad, en nuestro país, hay alguna actividad que pueda denominarse "filosofía", no es una actividad genuinamente filosófica, ya que está negativamente determinada por su relación con las instituciones académicas. Gran parte de lo que podemos decir acerca de la evaluación de Marchant, lo hemos expresado en la segunda sección de este artículo cuando expusimos nuestras reservas a la concepción hegemónica de la institucionalización.

No es un punto de discusión relevante si el hablar de una filosofía chilena implica un modo original y localista de hacer la filosofía. Para esa discusión pueden revisarse los argumentos dados por los filósofos latinoamericanistas que trataron de responder a la cuestión de si hay o no hay una filosofía latinoa-

[26] Existen varios grupos de estudios wittgensteinianos en Argentina. En México están los trabajos de Alejandro Tomasini; en Buenos Aires, en el mes de mayo, se celebró el tercer "Seminario de Wittgenstein en español", que reunió a filósofos iberoamericanos; en Chile, el Seminario "Wittgenstein: a 120 años de su nacimiento" que reunió en sus sesiones a filósofos latinoamericanos y chilenos y concitó gran interés de público.

[27] Marchant, op. cit., 1984, p. 84.

mericana y hacer la extensión a nuestro medio[28]. Sin embargo, es conveniente alertar al lector interesado que ese tipo de debates ya no tienen vigencia entre los latinoamericanistas. Para constatar la existencia de una tradición filosófica en Chile y en Latinoamérica, es suficiente revisar los numerosos trabajos reconstructivos acerca de cómo se ha recepcionado y cómo se ha escrito la filosofía en general, y la filosofía analítica en particular, en nuestro continente.

Para el estudio de la tradición analítica en Chile, especialmente en sus fases iniciales, es necesario hacer algunas precisiones. Tal como lo hemos señalado en la primera sección, este periodo se destaca por la recepción de temas y autores de la filosofía analítica europea y norteamericana. En la década de 1960, es manifiesto que algunos autores adhieren a algún tipo de crítica a la metafísica —que puede constatarse en los textos de Stahl y Rivano—; pero también habrá otras tendencias de pensamiento filosófico relacionadas a la filosofía de las ciencias que resultan difíciles de clasificar dentro de una tendencia antimetafísica —los textos de Papp, Atria, Schwartzmann, y tal vez Torretti, podrían considerarse en esta línea.

2. Las precisiones anteriores nos han forzado a considerar el concepto de *modo de hacer* como estrechamente ligado a una práctica efectiva de la escritura filosófica comprometida con ciertas nociones y contenidos temáticos. Muchas veces esas nociones y contenidos no son considerados por los autores como parte de un programa colectivo consensuado en un inicio, pero son buenos indicadores de cómo incorporan elementos de otras tradiciones a su práctica escritural. Si concebimos de esta manera los *modos* de hacer filosofía, entonces disponemos una metodología útil, para establecer de qué manera se han constituido las tradiciones filosóficas que han estimulado una parte significativa de la práctica actual de la filosofía en Chile. Asumiremos que es ventajoso utilizar el término de tradición analítica, de la cual sabemos esconde *modos* cientificistas, cotidianistas e historicistas. Afinando la revisión de la tradición analítica en la filosofía chilena, sería conveniente comenzar desde la consideración de la concepción cientificista, ya que la concepción cotidianista aparece posteriormente en nuestra institución académica. Para nuestro análisis será importante un criterio pluralista y pragmático. Un criterio normativo, siendo muy relevante, tal vez resulte excesivo para el periodo del inicio, ya que desde nuestra manera de ver este criterio exige un gran nivel de profesionalización, cuestión que tal vez no podamos atribuir a la práctica filosófica en Chile en general. La exigencia de normatividad aplica bien para las tradiciones ya consagradas. En el caso de la filosofía en Chile, a pesar de su presencia institucional, sería difícil hablar de su profesionalización aunque haya muestras, en algunos casos, de cumplir con criterios de especialización, exigidos, estos últimos, desde el interior de los mismos departamentos de filosofía como desde la estructura universitaria

[28] Humberto Giannini y Joaquín Barceló debatieron sobre esta idea de la posibilidad de una filosofía local en algunos números de la *Revista de Filosofía* en los años 78, 79 y 80. Sánchez, C., op. cit., pp. 143-155.

actual en nuestro país[29]. Pero este ánimo se ha manifestado solamente en los últimos años.

Considerando un pluralismo integrador y menos normativo, una investigación de este tipo resulta útil para el estudio de la tradición analítica en Chile. La intención principal es rescatar la obra, o parte de la obra, de estos filósofos que forjaron los pilares de esto que hemos postulado como una tradición de filosofía analítica presente en Chile y hasta ahora poco explorada. De esta manera pretendemos aportar a la reconstrucción de la actividad filosófica en Chile.

Bibliografía

libros

Astorquiza, F., *Bibliografía chilena de filosofía: desde fines del siglo XVI hasta el presente,* Santiago, Biblioteca del Congreso Nacional, 1978.

——, *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde 1980 hasta 1984,* Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, 1985.

Atria, M., *Tres ensayos de filosofía de la ciencia,* Valdivia, Universidad Austral de Chile, 1978.

Biletzki, A.; Matar, A., *The story of analytic philosophy: Plot and heroes,* London, Routledge, 1998.

Bunge, M., *Antología semántica,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1960.

Caso, A., *Positivismo, neopositivismo y fenomenología,* México, UNAM, 1941.

Chico, D.; Barroso, M., *Pluralidad de la filosofía analítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

Escobar, R., *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010,* Santiago, RIL, 2008.

Estrella, J., *Filosofía en Chile,* Santiago, Universidad Nacional Andrés Bello, 1999.

Glock, H. (Ed.), *The rise of Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1997.

Gómez-Lobo, A., *Gottlob Frege, Lógica y semántica,* Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1972.

Gracia, J., *El análisis filosófico en América Latina,* Ciudad de México, FCE, 1985.

Marchant, P., *Escritura y temblor,* Santiago, Cuarto Propio, 2000.

——, *Sobre árboles y madres,* Santiago, Ediciones Gato Murr, 1984.

Miró Quesada, F., *Lógica,* Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1946.

——, *Filosofía de las matemáticas,* Lima, Facultad de Ciencias, Universidad de San Marcos, 1955. 2 Vol. Mimeografiados.

——, *Iniciación lógica*, Lima, San Marcos, 1958.

[29] Esto lo podemos observar en el actual ánimo *fondecytista* e *indexitista* que se observa en la competencia de las universidades. Entendamos competencia aquí en dos sentidos: el primero a modo de carrera y el segundo a modo de capacidad.

——, *Introducción a la lógica y a la teoría de los conjuntos,* Lima, Instituto para la promoción de las Matemáticas, 1962. Texto mimeografiado.

Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía,* Madrid, Alianza, 1974.

Nudler, O., *Filosofía de la filosofía,* 2009 (texto por publicarse).

Ossandón, C., *Hacia una filosofía latinoamericana,* Santiago, Nuestra América, 1984.

Papp, D., *Filosofía de las leyes naturales,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.

——, *La doble faz del mundo físico,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.

Rabossi, E., *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica,* Caracas, Monte Ávila, 1977.

——, *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva,* Barcelona, Paidós, 1995.

Rivano, J., *Curso de lógica moderna y antigua,* Santiago, Universitaria, 1964.

——, *Desde la religión al humanismo,* Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 1965.

——, *Lógica elemental,* Santiago, Universitaria, 1985.

Salazar, A., *Para una filosofía del valor,* Santiago, Universitaria, 1971.

Sánchez, C., *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte,* Santiago, Universidad Arcis/Cuarto Propio, 2005.

——, *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile,* Santiago, Cesoc, 1992.

Scruton, R., *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica,* Santiago, Cuatro Vientos, 1999.

Simpson, T., *Formas lógicas, realidad y significado,* Buenos Aires, Eudeba, 1964.

Skarica, M. y Lenk, H., *Wittgenstein y el giro pragmático en la Filosofía,* Córdoba, Ediciones del Copista, 2005.

Stahl, G., *Al explorar lo infinito,* Santiago, Universitaria, 1970.

——, *Elementos de la metalógica y metamatemática,* Santiago, Universitaria, 1964.

——, *Elementos de metamática,* Santiago, Universitaria, 1973.

——, *Introducción a la lógica simbólica.* Santiago, Universitaria, 1968. 4ª Edición.

Stroll, A., *La filosofía analítica del siglo XX,* Madrid, Siglo XXI, 2002.

Tomasini, A., *Filosofía analítica: un panorama,* Madrid, Plaza y Valdés, 2004.

Torretti, R., *Estudios filosóficos 1957-1987,* Santiago, Universidad Diego Portales, 2007, 2ª Edición.

Vaz Ferreira, C., *El pragmatismo,* Montevideo, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, 1909.

——, *Lógica viva,* Buenos Aires, Losada, 1962. Reedición.

ARTÍCULOS

Guadarrama, P. "La conflictiva existencia de la filosofía latinoamericana", *Revista Solar,* Nº 2, año 2, Lima 2006, pp. 23-34.

Ibarra, A. "Aproximaciones a la obra de Desiderio Papp", IX Seminario Argentino-Chileno, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, octubre, 2008.

——, "Neopositivismo y análisis filosófico: la obra de Gerald Stahl en el contexto latinoamericano", X Corredor de las ideas, Maldonado-Uruguay, Septiembre, 2009.

——, "Juan Rivano y la recepción neopositivista en la década 1960-1970", Congreso Nacional de Filosofía. Octubre, 2009. Biblioteca de Santiago.

Jaksic, I., "La filosofía en entredicho: el oficialismo, el profesionalismo y el compromiso político". Trabajo presentado ante la XI Reunión Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en México, el 30 de septiembre de 1983.

Salmerón, F., "Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", *Revista Isegoría*, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Nº 3, 1991, pp. 119-137.

Sánchez, C., "Filosofía universitaria y política: Chile en el periodo 1950-73", *Revista Universum*, Nº 12, Universidad de Talca, 1997.

Valdés, F., "Panorama de la filosofía analítica latinoamericana", La Habana, 1998, Compilado en el libro *Filosofía en América Latina,* La Habana, Editorial FélixVarela, 1998, pp. 339-368.

http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=127&view=1

Valdés, M; Fernández, M., "La filosofía analítica en Hispanoamérica".

www.filosoficas.unam.mx/~mafv/.../La-Filosofia-Analitica.pdf.

INSTITUCIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA: ENTRE LA REFLEXIÓN Y EL CONOCIMIENTO PRODUCTIVO

Cecilia Sánchez[*]

1. Condición de la filosofía en Chile

En el marco del Bicentenario en Chile, y de las revisiones o autoexámenes que dicha conmemoración supone, me interesa dar cuenta de las condiciones que han contribuido a moldear el ejercicio filosófico. Según lo he hecho saber en trabajos anteriores, la primera finalidad de la instalación de la filosofía en el período de la post-independencia fue la de acompañar la configuración del Estado-nación republicano. En este contexto, puede decirse que la filosofía implícita por la que dicha instalación se ha regido proviene de los supuestos de una "humanidad universal", proclamada por el pensamiento iluminista. Desde las categorías que la acompañan, se reclamó un derecho a las letras y al pensamiento, bajo el supuesto de que el intelectual chileno —y también el latinoamericano— es un participante sin más de la cultura occidental. Hasta el día de hoy, este supuesto no ha considerado el peso que tiene la división internacional del trabajo, desde cuyo andamiaje se hacen circular unilateralmente signos y productos. A mi juicio, este supuesto incide en la institucionalización de la filosofía en el continente.

Antes de entrar en la materia del artículo, parto citando a dos pensadores paradigmáticos por sus estilos de crítica a la forma en que se ha hecho filosofía en Chile: se trata de Luis Oyarzún y Patricio Marchant. Considero de interés la lectura de estos autores, en virtud de sus opiniones acerca de algunos de los problemas que afectan el ejercicio filosófico desarrollado en Chile. En el caso del primer pensador, el artículo más crítico acerca de las condiciones que han incidido en el quehacer del intelectual nacional es "Resumen de Chile" (1967)[1]. En este artículo, Oyarzún examina las contigüidades entre la escena natural del país y ciertos estados anímicos de sus habitantes. La marca de lejanía del país, destacada a lo largo del escrito, revela su empalme con la mirada europea. Con todo, la condición de *finisterrae* de Chile también es leída en términos de pobreza: austeridad de recursos y precariedad de su colonización. Además, según dirá Oyarzún, al convertirse en República, la sociedad chilena consolida en la política a una casta agraria que, en vez de subrayar la autonomía, acentúa la necesidad de mantener el orden por sobre los intereses de la libertad y de la autonomía.

Por su parte, Patricio Marchant deplora la filosofía que se practica en Chile en "Situación de la filosofía y situación de la filosofía en ~~Chile~~", publicado por primera vez en la revista *Atenea* (1970). En este artículo, señala que leer a los

* Universidades Arcis y Academia de Humanismo Cristiano.

[1] Este artículo forma parte del libro *Temas de la cultura chilena*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967.

pensadores chilenos no tiene ninguna importancia, en especial porque es la teoría la que piensa y no los sujetos que la emiten; además, porque "…la filosofía en Chile no ha sabido ni ha pensado nunca adecuadamente"[2]. Las opiniones críticas de Oyarzún y Marchant en este período, si bien certeras en la identificación de los problemas deficitarios que impiden el ejercicio de la filosofía en nuestro país, no toman en cuenta la situación de periferia que afecta a Chile, perteneciente a un continente subordinado a los grandes poderes económico-culturales. Pese a los factores que actualmente tienden a disolver la centralidad del poder, no pueden ignorarse las nuevas formaciones de dominio, tanto en la modernidad como en el período de la globalización. Por este motivo, parece importante entender que la filosofía que se ejerce en estas latitudes, se practica en un contexto diferencial que también afecta a la lengua en la que se argumenta y escribe. A nivel de las lenguas dominantes, como bien ha señalado Walter Mignolo, hay "lenguas de conocimiento" (inglés, francés, alemán) y lenguas de "traducción del conocimiento" (español, italiano y portugués); "lenguas coloniales" (el castellano en América Latina o el *spanglish* en Estados Unidos); así como también "lenguas de cultura" (aymara, bengalí o mapudungun)[3]. Desde la situación que nos ubica como traductores, no puede desconocerse que el español, no sólo a nivel latinoamericano, sino que, también, a nivel europeo, tiene una débil repercusión filosófica y una escasa y casi nula circulación de sus producciones; tal vez como un efecto de la colonialidad que borra los lugares de enunciación de las historias coloniales. Como bien se sabe, la geopolítica se entromete en el lugar que el pensamiento ilustrado rotuló de universal.

En mi caso, para abordar el itinerario de esta disciplina, considero las marcas y dependencias que esta práctica institucional conlleva, considerando, también, las escenas extra-filosóficas que la rigen. Con estas precauciones, entre otras, evito significar la filosofía como un relato único y también como una actividad puramente profesional, cuyo ejercicio se adscribe a la forma de trabajo del especialista.

De entre sus diferentes períodos, prestaré una especial atención a las últimas décadas del siglo XX, marcadas por la dictadura militar y la post-dictadura; también es de importancia la primera década del siglo XXI, debido a que en este último tramo se asiste a un giro o, si se quiere, un quiebre respecto de las anteriores circunstancias de la práctica de la filosofía en Chile.

Antes de comenzar, subrayo que el concepto de 'institución' al que aludo toma en cuenta la organización del saber (escolaridad primaria y secundaria, la Universidad y la prensa) y los procedimientos de la filosofía que legitiman y deslegitiman determinadas estrategias o modalidades hermenéuticas de significación[4]. Por un lado, este concepto impide considerar la filosofía desde el punto

[2] Ver Patricio Marchant, "Situación de la filosofía y situación de la filosofía en ~~Chile~~" (publicado por primera vez en 1970 en *Nueva Atenea* 424), en Apéndice, *Escritura y Temblor*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2000, p. 417.

[3] Ver de W.D. Mignolo, *Historias locales/ diseños globales,* Akal, 2003.

[4] En el campo de la filosofía, ha sido Jacques Derrida uno de los pensadores france-

de vista del "autor genial y espontáneo", al igual que desecha el relato unitario de la historia de la filosofía. Por otro lado, considera el pensamiento al trasluz de sus filiaciones, recurrencias y de su hábitat; también reconoce las *marcas* propinadas por los grandes y pequeños acontecimientos. Asimismo, esta perspectiva toma en cuenta las marcas del género (o la diferencia sexual), las diversas lenguas, mestizajes e hibridismos introducidos por las economías mundiales y las periféricas en nuestras prácticas discursivas. Vista así, la institución no es un lugar fijo o establecido de una vez para siempre; es todo lugar conformado libremente y de modo plural. A la vez que legitima ciertas formas de lecturas, escrituras o esquemas de significación, la institución es inestable en su constitución.

2. Itinerarios

En la primera parte del siglo XIX, los cultores de la filosofía moderna entran en disputa con el tomismo dominante en el período colonial[5]. En los sectores laicos, se impulsa un estilo del pensamiento inspirado en las conceptualizaciones de la filosofía anglo-francesa (espiritualismo, eclecticismo, sensualismo e ideología); tendencias que inciden en la manera de pensar de Andrés Bello, Ventura Marín y Miguel Varas, entre otros de los intelectuales interesados en la constitución del Estado-nación y de sus aparatos educativos. Al finalizar el siglo XIX, tras la creación del Instituto Pedagógico en 1889, la filosofía comienza a enseñarse desde los parámetros de la recepción comteana de carácter científico-positivista. Con la preponderancia del positivismo en el sistema educativo, queda de manifiesto la apreciación *auxiliar* que ostenta la filosofía en dicho período.

En su siguiente momento, se perfilan los primeros rasgos del profesor de filosofía, a partir de la creación en 1935 del "Curso Especial para la formación de profesores de filosofía"[6]. Entre los años 1930 a 1950 ingresan a la Universidad Luis Oyarzún, Jorge Millas y Carla Cordua, quienes establecen las primeras demarcaciones de la institucionalidad filosófica. Luis Oyarzún asume como Decano de la Facultad de Bellas Artes; Jorge Millas pasa a ser el Director del Departamento de Filosofía del Instituto Pedagógico; Mario Ciudad se ocupa de la *Revista de Filosofía*, en su calidad de primer Director y como Ministro Secretario General de Gobierno, en el segundo período del presidente Carlos Ibáñez del

ses que ha profundizado la perspectiva "institucional" del saber. Cf. *La filosofía como institución*; "Les pupilles de l'Université", en *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, N°2, París, junio de 1986; *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1993. Sobre la perspectiva institucional centrada en el poder del Estado, véase de Stephane Douailler, Patrice Vermeren, Georges Navet, Christiane Mauve y Jean-Claude Pompounac, *La philosophie saisie par l'Etat*, París, Aubier, 1988.

[5] Acerca del carácter de la filosofía en el período colonial, ver de Walter Hanisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810),* Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1963.

[6] La instalación de dicho curso en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile la realizó Pedro León Loyola. Ver *Hechos e ideas de un profesor*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, 1966.

Campo. Varios de los profesores mencionados, en alianza con aquellos ya consagrados, tales como Enrique Molina y Pedro León Loyola, contribuyen a fundar, en 1948, la Sociedad Chilena de Filosofía. Es importante resaltar que estos pensadores tienen la importancia de haber iniciado un viraje en las concepciones filosóficas. En especial, es Enrique Molina quien introduce el pensamiento de Bergson en Chile; de ese modo, se rompe con la hegemonía que el pensamiento universitario mantenía con las categorías del positivismo comteano. Cabe recordar que la formación de Molina en el Instituto Pedagógico había sido de carácter positivista, cuyo difusor fue Valentín Letelier, el prestigioso fundador del Instituto Pedagógico.

De acuerdo a los parámetros de la nueva institucionalidad, el estudio de las materias filosóficas se concentra en el cultivo de un saber que se constituye en torno a especificaciones como la ética, la estética, la metafísica y la teoría del conocimiento o epistemología, cuyo soporte programático reside en la 'historia de la filosofía'. En este período se generan también las primeras coordenadas de una filosofía intra-académica, por así llamarla, cuya operación principal es el establecimiento de 'fronteras' entre los efectos externos del espacio social y los criterios cognitivos del funcionamiento interno del discurso filosófico. Posteriormente, se establece una disociación entre el 'tiempo histórico' y el 'tiempo de la teoría'; disociación explicitada por Francisco Soler desde el punto de vista de su recepción de Heidegger[7].

Las nuevas coordenadas de la filosofía transforman el estilo decimonónico del intelectual-político vigente en el período de la post-independencia. En esta transformación, también incide la emigración a Chile de Bogumil Jasinovski, S.M. Neuschlosz, Johann Rüsch y Gerold Stahl, debido a la Segunda Guerra Mundial. Proveniente de España, por esa misma época, se incorporan al Departamento de Filosofía del Instituto Pedagógico, José Ferrater Mora y, más tarde, Francisco Soler, el filósofo español recién citado. Durante el transcurso de la década de 1950, se incorpora a la Universidad de Chile el profesor ítalo-alemán Ernesto Grassi, bajo el cometido de hacerse cargo del Seminario de Metafísica. En el caso de Grassi, es necesario señalar que su estilo de enseñanza se caracterizó por un método de lectura denominado el "método de Grassi", quien da curso a una figura profesoral que en anteriores escritos denominé el 'profesor lector'[8].

Por su parte, Humberto Giannini, uno de los pensadores más destacados en la actualidad, ingresa el año 1953 al Instituto Pedagógico. Según señala en algunas de sus entrevistas, entra a un Departamento dominado por la "filosofía pura" y por la nueva orientación de la disciplina al profesionalismo. Por el con-

[7] Ver Francisco Soler en *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Santiago, Andrés Bello, 1983.

[8] Acerca de la importancia de esta figura ver de Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOC, Santiago, 1992.

trario, a él le interesaba la filosofía como un modo de convivencia, a partir de una reflexión alejada del gabinete del académico[9].

En este itinerario no se puede obviar el período de tensión y de antagonismo extremo entre la concepción académica del saber filosófico con la militante. A distancia de estas dos posturas, en virtud de las posibilidades de la Reforma Universitaria de reproducir la Universidad en distintas "sedes", se funda primero el Centro de Estudios Humanísticos (de la Sede Occidente), cuyo director y creador fue Roberto Torretti (integrado, entre otros, por Carla Cordua, Patricio Marchant, Ricardo Morales, Marcos García de la Huerta)[10]. Posteriormente, se crea el Departamento de Filosofía de la Sede Santiago Norte, dirigido por Humberto Giannini. Entre sus fundadores se encuentran Patricia Bonzi, Humberto Giannini, Carlos Ruiz y Jaime Sologuren; en calidad de profesores, cabe mencionar a Gonzalo Catalán, Olga Grau, Sonia Sáenz, Rafael Hernández, Ana María Vicuña, Celso López y Jorge Acevedo, entre otros. Con diversos énfasis, en estos dos Centros de estudios, el pensamiento filosófico se inscribe en un horizonte abierto por la historia del presente y por el pensamiento contemporáneo. Tal cambio de perspectiva permitía realizar una inversión: examinar el tiempo de la tradición a la luz del presente.

El golpe militar frenó el desarrollo de esta nueva perspectiva. El Departamento de la Sede Norte fue disuelto el año 1975 y exonerados la casi totalidad de los profesores que lo integraban. Es así como las políticas del trabajo intelectual, tal como se habían practicado hasta ese momento, tras el golpe de Estado, pasaron a expresarse a través de una 'autoridad política' (en este caso, militar). En la condición de "Universidad vigilada" que asume la institución en el período de la dictadura, los Rectores Delegados y autoridades afines empiezan a gobernar y administrar la filosofía según calzase o no con las exigencias de la censura[11]. Por lo general, en este período se ahondó en el juego de reglas, demarcaciones, valores y concepciones que han llevado a la filosofía a la situación de un *oficio privado*, dado que su alcance, tanto en la educación secundaria como en la Universidad, se limita sólo al conjunto de los alumnos de la disciplina y a los profesores que imparten las materias y publican los resultados de sus investigaciones o estudios.

En todos los períodos mencionados, puede decirse que, casi por regla general, no ha existido el hábito de la crítica o la lectura relativa al trabajo filosófico local. En general, los profesores no se leen entre sí, debido a que la filosofía sólo

[9] Ver de Humberto Giannini, *Desde las Palabras*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981.

[10] Este Centro se creó por iniciativa del profesor Roberto Torretti, como una tentativa, entre otras, de buscar un acercamiento a la filosofía de las ciencias. Un rasgo distintivo de este nuevo espacio institucional, en comparación con otros departamentos de filosofía, ha sido su estructuración como unidad académica de investigación, cumpliendo en el plano docente una suerte de prestación de servicios a la Escuela de Ingeniería.

[11] José Joaquín Brunner cita la expresión "Universidad vigilada", empleada por Jorge Millas en 1978. Ver *Informe sobre la educación superior en Chile*, FLACSO, 1986.

existe en los textos de los grandes pensadores. Además, la lectura se restringe a los libros de los pensadores alemanes o franceses. Escasamente se piensan las tradiciones de la filosofía elaboradas en el continente.

Durante el período de la dictadura, la inauguración del pensamiento latinoamericano corrió por cuenta de Mario Berríos, Carlos Ossandón, Javier Pinedo, Eduardo Devés, Ricardo Salas y Pablo Salvat. En la Sede Norte, los precursores fueron Carlos Ruiz, Patricia Bonzi, Renato Cristi, Claudio Rivas y Gonzalo Catalán. En la Universidad de Playa Ancha, cabe mencionar a Sergio Vuscovic, quien en la actualidad dirige el Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA). Del mismo modo, en los últimos años se han incorporado a los temas del pensamiento en Chile y Latinoamérica Marcos García de la Huerta, Max Figueroa, José Santos, Alex Ibarra, Álvaro García, José Jara y Willy Thayer, entre otros.

Si bien la actividad universitaria se vio restringida durante la dictadura, en los espacios de la sociedad civil la reflexión de muchos pensadores y pensadoras tendió a incorporar los tiempos del mundo y a mezclarse con la palabra de otros saberes y experiencias. Bajo esta premisa, se fundó el CERC (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea), patrocinado por la Academia de Humanismo Cristiano (hoy convertida en Universidad). El Área de Filosofía de este centro inició el debate y la investigación acerca de la democracia, el liberalismo, la educación y la crisis de la Universidad[12].

Asimismo, como parte de los diferentes movimientos de la sociedad civil y de la crisis de la democracia, irrumpe el tema del feminismo y los temas de género. En este contexto, la política tradicional comenzó a quedar interceptada por el hilo de la *condición de género*. Quien empleó la palabra por primera vez fue Julieta Kirkwood (socióloga de la FLACSO), desde un feminismo de la *rebeldía*, según lo nombra, en vistas de la "conversión de las mujeres en sujeto", de acuerdo a las categorías elaboradas por Simone de Beauvoir[13].

Durante la década de los ochenta, la palabra 'género' era inédita y por bastante tiempo se ha prestado para vulgares bromas y rechazos. La emergencia que preside algunas de las nuevas preguntas sobre género, feminismo o diferencia sexual, es la de la *inclusión*, no sólo de las mujeres, sino de estilos proscritos por la concepción humanista del *anthropos* asexuado que comparece como sujeto universal en las esferas del saber. Desde las nuevas exigencias de género, la ensayista y crítica cultural Nelly Richard ha señalado que: "…recién en los años ochenta la mujer escritora chilena trasciende su aislamiento individual"[14].

[12] Entre los fundadores de este Centro y de la revista *Opciones* se encuentran Carlos Ruiz y Rodrigo Alvayay, cuyo director fue Enrique d'Etigny. En mi caso, ingresé para participar en la apertura del tema sobre la universidad y la filosofía institucional, recibiendo el patrocinio a la publicación del libro *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (1992), en coedición con CESOC.

[13] El tema del género y las lecturas de Simone de Beauvoir, los explicita Kirkwood en Sonia Montecino (editora), *Feminarios*, Documentas, Santiago de Chile, 1987.

[14] Ver de Nelly Richard, *Masculino/femenino: Prácticas de la diferencia y cultura democrá-*

Para dar cuenta de la conciencia de género de las escritoras en Chile es necesario reparar en algunas fechas. En 1983, se realiza en Chile uno de los primeros talleres de escritura femenina en el Círculo de la Mujer (adscrito a la Academia de Humanismo Cristiano), donde se discuten distintas formas de escritura, incluida la filosófica. Entre algunas de las participantes, cabe mencionar a Sonia Montecino, Nelly Richard, Adriana Valdés, Diamela Eltit, Olga Grau, Mercedes Valdivieso (también me cuento entre las participantes).

Del mismo modo, es ilustrativo mencionar el homenaje al pensamiento de Simone de Beauvoir con ocasión de la muerte de la pensadora francesa en 1986. Este encuentro fue organizado por Sonia Montecino en el Instituto Chileno-Francés, entre cuyas participantes se contó con la lectura de Sonia Montecino, Antonieta Saa y Agatha Giglio; en mi caso hablé del gesto de De Beauvoir al incluir a las mujeres como tema filosófico, silenciadas hasta ese momento por la institución filosófica; paradójicamente, De Beauvoir jamás figuró en los programas de estudio de la disciplina, pese a tener un gran protagonismo en las lecturas de las feministas de los años ochenta.

En el ámbito de los estudios filosóficos, la reflexión de género ha sido ejercida por Olga Grau, Susana Münnich, Marta Vitar, Felícitas Valenzuela, Pilar Jarpa, Alejandra Castillo, en cuya enumeración me incluyo. En primer lugar, la palabra 'género' evita ser neutra o trascendental; ya no quiere desapegarse de los deseos, de la intimidad y de los símbolos que la presiden[15]. Por lo general, se comienza por revisar los supuestos epistemológicos, hermenéuticos, morales y políticos de la razón occidental, desde el punto de vista del poder patriarcal y de las identidades de género.

En los inicios de los años noventa, los temas de género comienzan a desarrollarse en la Facultad de Filosofía y Humanidades y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, a cargo de Sonia Montecino, Kemy Oyarzún y posteriormente Olga Grau. Después se expanden a diferentes universidades en el área de la literatura y las ciencias sociales, pese a que siguen siendo resistidos en los departamentos de filosofía.

3. "Actualidad" del *ranking*

El cambio de valoración que asume en Chile la investigación, la docencia y la productividad de la filosofía y de las humanidades, va a depender del nuevo giro institucional de las universidades chilenas, a partir de la legislación de 1981. En el presente, los efectos de la nueva forma de institucionalidad, se evidencian más que nunca en las *metas* y *rankings* que legitiman a las universidades chilenas,

tica, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1989, p. 32.

[15] Algunos de los planteamientos acerca del género se publicaron en *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, documento que reúne las ponencias del encuentro internacional sobre género y disciplina realizado en Santiago de Chile, cuyas compiladoras fueron Sonia Montecino y Alexandra Obach, publicado por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, 1988.

inspirados en los modelos de desarrollo provenientes de los países considerados desarrollados. Cito muy brevemente las palabras del ex Rector de la Universidad Católica de Chile, para graficar la situación de la que hablo. En *El Mercurio* del 11 de octubre de 2009, Pedro Pablo Rosso señala:

> "En la carrera hacia el pleno desarrollo, algunos países nos están dejando atrás. No porque estemos corriendo más lento, sino porque ellos van más rápido. Esta es la primera lección sugerida por los resultados del *Ranking* mundial de universidades 2009, del *Times* de Londres. Las grandes ganadoras han sido las universidades del Asia Pacífico con respecto a las demás, subiendo en promedio 12 puestos (36 universidades entre las 200 mejores). En cambio, Latinoamérica es la región 'perdedora', con una caída promedio de 35 puestos, con respecto a 2008. […] las dos universidades chilenas consideradas en el *ranking* no han sido inmunes a esta tendencia regional, y tanto la Universidad Católica como la Universidad de Chile también retroceden, aunque la primera mejora su ubicación en el grupo latinoamericano, situándose en el tercer lugar, tras la Universidad Autónoma de México y la Universidad de Sao Paulo".

En la misma carta añade que: "No es para nada un puesto deshonroso, considerando, por ejemplo, que la Universidad Católica comparte esta posición con la Universidad de París-Sorbonne".

Antes de comentar los supuestos en juego en las palabras citadas, cuya meta es pertenecer al "grupo de élite", según especifica Rosso, se debe indicar primero la pequeña historia de este proceso.

Para hablar de los supuestos de la opción académica por el "desarrollo", se debe recordar que, en el primer Centenario, la palabra "progreso" era la palabra clave de un relato cuyo negativo era el "retraso"[16]. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se cambian las coordenadas de la validación económico-cultural de los países, de acuerdo a la geopolítica de la nueva división del planeta. Desde los nuevos criterios económicos del período de la Guerra Fría, esta vez se impone el relato del desarrollo/subdesarrollo.

En el caso de Chile, uno de los quiebres más decisivos del modelo de la Universidad pública, ocurre durante la dictadura militar. Este período abre la brecha de la expansión modernizante sobre la base del reemplazo de la democracia por el desarrollo económico. En este contexto, la educación superior se des-regula con el surgimiento de las universidades privadas, a partir de la nueva

[16] La modernidad parte ejerciéndose sobre un opuesto, dicha oposición fue la que formó parte de la dinámica de la civilización y barbarie. Luego siguió con las categorías progreso/retraso, hasta llegar a la oposición desarrollo/ subdesarrollo al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Este examen lo desarrollé en *Escenas del cuerpo escindido (*coedición Arcis/Cuarto Propio, 2005), en la parte referida a "El cuerpo mórbido de Chile en la consulta del médico".

Ley de Universidades. También disminuyen los subsidios estatales y las universidades entran en competencia para sobrevivir.

En mi opinión, esta decisión se encuentra marcada por la ideología de la "actualidad", muy propia del desarrollismo[17], definida como un "estado de cosas", instalado por las presiones del tiempo de la modernización[18]. En relación a la modernización, Vattimo recalca que la "contemporaneidad" de este período depende de los fenómenos de comunicación provenientes de la técnica que generan una descripción unitaria del mundo, siendo éste un ideal que se revela como una forma de dominio, una imagen del mundo (*gestell*), un relato en medio de otros relatos que deberían reconocerse como fabulaciones del mundo[19].

Respecto al tema de la profesionalización de la filosofía en Chile en la sociedad contemporánea, Pablo Oyarzún es uno de los académicos y filósofos que han formulado algunas de las más recientes apreciaciones. Es importante señalar que se trata de uno de los pensadores de la segunda mitad del siglo XX y XXI, reconocido por sus publicaciones sobre estética; además de formar parte de la institucionalización vigente, debido a su cargo de Decano de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile y Director del Doctorado de Filosofía con mención en Estética en dicha Universidad. En su crítica hacia la filosofía profesional, en un artículo del año 1996, señaló que "no hay en Chile Departamento de Filosofía", debido a que:

> "no hay en Chile ningún espacio instituido donde tenga lugar una reflexión que pudiese resistir, cuestionar, enjuiciar los procesos de normalización del conocimiento que prevalecen en la Universidad contemporánea y, de modo más general y decisivo, en toda la sociedad contemporánea"[20].

Posteriormente, al referirse a la "calidad académica", en una ponencia del año 2008, dirá que esta exigencia es un "atributo de los individuos" que a su vez se "aplica a la institución", cuyas políticas validan y norman el desempeño de los individuos. Pero tras esta definición formal, Oyarzún subraya una doble cuestión. Por una parte, aprecia que la institución universitaria contemporánea carece de un concepto de "calidad" que piense al conocimiento en sus múltiples versiones. Por otra parte, pese a que la institución carece de tal concepto: "… el conjunto vigente de las prácticas de planificación, evaluación y calificación

[17] El desarrollo y su dirección dependen de las sociedades tardo-industriales o postindustriales.

[18] Este es el sentido que le otorga Benjamin a la modernización. Desde la impronta benjaminiana, Willy Thayer recoge esta palabra y la examina en el Chile de la postdictadura. Ver *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción,* Metales Pesados, 2006.

[19] Ver de Gianni Vattimo, "Ciencias humanas y comunicación", en *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1998.

[20] Ver de Pablo Oyarzún, "La filosofía como ficción", en *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie N° 3, septiembre de 1996, p. 88.

de la actividad académica promueve, a través de sus criterios, usos y efectos, un concepto implícito de conocimiento"[21].

La importancia de esta doble observación reside, según Oyarzún, en que la cuestión de la calidad académica no es un "problema reglamentario", sino que, también conlleva "supuestos e implicaciones epistemológicas y políticas". Más adelante, explica que la idea del conocimiento que se tiende a validar tiene el doble sentido de entenderse como "producción de conocimiento" y como "conocimiento productivo"; es decir, se realza un conocimiento que tiende a centrarse en "resultados", frenando la "reflexión", debido a que se desarrolla como "saber improductivo".

He citado este texto de Pablo Oyarzún debido a que identifica los términos y los problemas que afectan a las disciplinas de carácter reflexivo, en especial a la filosofía y en general a las humanidades. Por mi parte, opino que además de frenar la reflexión, los procedimientos y políticas institucionales que se centran en el pragmatismo de las "competencias", la "excelencia" y los "resultados", lo hacen invalidando los criterios que, por largo tiempo, han permitido establecer diferencias entre pensamiento y conocimiento, comprensión y explicación. Como bien se sabe, estos han sido los criterios que han permitido la convivencia o interacción de las disciplinas científicas y las de las humanidades, bajo la concepción de lo que la modernidad entendió por 'Universidad', estrictamente diferenciada de las reglas y proyecciones por las que se rige un Instituto Profesional. Por sus opciones técnicas y profesionalizantes, me parece que ésta es la figura que adquieren hoy las universidades privadas que carecen de departamentos de filosofía.

4. El paradigma homogeneizador del *paper*

A partir de este sucinto itinerario de la filosofía institucional, me interesa preguntar ¿qué ha ocurrido con la filosofía después de la dictadura? Según se advierte más arriba, una vez que se intensifica la profesionalización, los y las académicas se ven forzados(as) a exhibir resultados investigativos internacionalmente validados, con el propósito de que las universidades ingresen a los *rankings* de las universidades con estándares de productividad y de jerarquización (acreditación).

Uno de los problemas de tal decisión, entre otros, es que este proceso fue definido según las pautas de la investigación de las ciencias naturales exactas; disciplinas que ya funcionaban bajo los parámetros de la indexación ISI (Internacionalización de revistas en una red que agrupa a Norteamérica, América Latina y parte de Europa). De modo que son las ciencias naturales las que imponen su paradigma cientificista a las humanidades. La burocracia que instalan estas políticas del saber a menudo ignora la larga discusión y las demarcaciones

[21] Ver de Pablo Oyarzún "Sobre el concepto de calidad académica", en *Grafías filosóficas. Problemas actuales de la filosofía y la enseñanza*, Editoras Olga Grau y Patricia Bonzi, Santiago de Chile, Surada gestión gráfica y editorial, 2008, p. 48.

entre las ciencias naturales y las así llamadas ciencias del espíritu o saberes comprensivos. Al parecer, se parte del supuesto de que existe un *esquema universal* para todo posible contenido. Tomando algunas de las palabras usadas por Rorty acerca de esta diferencia, puede decirse que las disciplinas que se amparan en la epistemología de carácter cognitivo "verifican"; mientras que las humanidades, por lo general más comprensivas y hermenéuticas (en el amplio sentido de la palabra), "conversan" de modo reflexivo, sin presuponer una matriz disciplinaria[22]. En este sentido, la epistemología apela al grupo homogéneamente reunido por objetivos comunes y métodos uniformes; en cambio, las humanidades apelan a la *societas*, entendida como una reunión en el *mundo* más que por objetivos unitarios.

El esquema universalizador, que propicia la homogeneización de las modalidades de escritura y de pensamiento, se ejerce tanto en las universidades como en los centros que administran el presupuesto otorgado a la investigación y a los postgrados. Bajo las nuevas condiciones, la reflexión se moldea bajo las pautas del *paper*: artículo científico especializado, escrito bajo la forma del estilo breve del informe. Este formato parte por exhibir sus palabras principales y un resumen en inglés que delata la dependencia con el sistema norteamericano de validación del saber. En especial, a quien escribe en este formato, se le exige ser informativo y evitar digresiones, detenciones, desvíos y detalles; cuestión que para la filosofía es en extremo nociva. Piénsese en Platón, Nietzsche, Derrida, Hélène Cixous o Luce Irigaray; en el caso nacional se puede nombrar a Humberto Giannini, Patricio Marchant, Pablo Oyarzún y Olga Grau. En todos estos casos, como en otros, la digresión es parte del pensamiento.

Asimismo, cabe agregar que Chile es un país en que son escasas las revistas con las características exigidas, de modo que las publicaciones tienden a hacerse en los países que mantienen este dominio, limitando la posibilidad de existencia de una comunidad de lectura local en el ámbito de la filosofía y de las humanidades en general. Como consecuencia de esta política el formato del *libro* —en todas sus formas— se ve afectado en su *valor*, ya que la validación y los puntajes para acceder al financiamiento nacional para la investigación Fondecyt realza el *paper* ISI o SCIELO[23] por sobre las publicaciones de más largo alcance.

En relación a los criterios del *ranking* del saber de élite, una perspectiva disidente la entrega Jorge Allende (Vicepresidente de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile), mediante una carta aparecida en *El Mercurio* el 15 de noviembre de 2009 (al parecer en respuesta a la postura del ex Rector de la Universidad Católica). En la carta de Allende se percibe una desconfianza respecto de la validez de los criterios usados para confeccionar las listas de las

[22] Rorty, "De la epistemología a la hermenéutica", en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

[23] Biblioteca científica electrónica en línea, SCIELO por sus iniciales en inglés (Scientific electronic library online).

mejores universidades del mundo, especialmente de las listas que presenta el *Times* de Londres. Según dice:

> "en el Inter Academy Panel se han criticado fundamentalmente algunos de los criterios usados en los *ranking* más conocidos, como el del *Times* y el de *Shanghai Jiao Tong* de China. Por ejemplo, se critica el desmesurado peso que se le otorga al hecho de que ganadores del Premio Nobel estén entre los ex alumnos o académicos de una institución. Este índice discrimina a las instituciones que destacan en el área de las ciencias sociales y humanidades y de las ciencias naturales como las ambientales y de la tierra que no tienen Premio Nobel".

5. Autonomía y escritura

En el ámbito europeo, Plinio Prado, académico de la Universidad París VIII Saint-Dennis, reclama por una situación equivalente en un escrito de circunstancia titulado *Principe d'Université comme droit inconditionnel à la critique*[24]. La crítica es contra la sumisión al negocio en los procedimientos de Boloña, iniciado en 1999, con su lenguaje acerca de las *competencias* que hoy día permean el lenguaje de organismos de financiamiento a la educación. En la Universidad París VIII, en especial, se busca la defensa de la libertad de la investigación y de la enseñanza pública. Se cuestiona la búsqueda de beneficios financieros, debido a que neutralizan el potencial crítico de la Universidad en general, y de las humanidades en particular. En este sentido, me parece importante recalcar que no hay universidad ni pensamiento alguno sin la referencia a un principio de autonomía, hoy desplazado por la *fuerza de los hechos* (o de la actualidad), sumisa a los tópicos del desarrollo. Según Prado, de Humboldt a Derrida, este derecho es inamovible, de otro modo se pone en peligro el pensamiento y la existencia misma de la Universidad.

Para finalizar este itinerario y revisión crítica de los períodos señalados, me interesa recalcar que la práctica de la filosofía y de las humanidades en Chile debe desarrollarse bajo reglas autónomas a las del mercado, que permitan atender simultáneamente a la solicitación del acontecer del mundo, apropiándoselo como material primero de una reflexión que no es necesariamente productiva en lo económico ni en lo que se entiende por conocimiento. De otro modo, se cae en el juego de reglas, demarcaciones, valores y concepciones que encierran a las humanidades en un servilismo postindustrial y no en el ámbito del pensamiento. Del mismo modo, los alcances del ejercicio profesionalizante no traspasan las oficinas de evaluación académicas y se limitan sólo al conjunto de los alumnos de la disciplina y, a lo sumo, a ciertos profesores.

Tras lo dicho anteriormente, considero que parte de las obligaciones de las humanidades y de la filosofía consiste en desbordar las fronteras de dos estilos

[24] Plinio Prado, *Principe d'Université comme droit inconditionnel à la critique*, Paris, Lignes, 2009.

especialmente perniciosos para el pensamiento. Por una parte, se debe descartar el estilo del *letrado* que ve en el pensamiento una expresión de la alta cultura y cree poder difundirla verticalmente. Por otra parte, urge cuestionar el estilo del *especialista* del período de la escritura del *paper*, supeditado a la entrega mínima de información verificadora, suerte de *know-how* o saber hacer técnico. En ambos casos, el estilo de lo que se escribe se encuentra bajo la *presión* de fuerzas que *imprimen formas* o *modos de decir*, de organizar o componer un discurso escrito que, en el esquema del mercado, se entiende como un *resultado* productivo regido por la lógica de la utilidad.

En este sentido, falta lo que Foucault llama la *parrhesía* o modo de hablar crítico o público del "savant", concebido como hombre o mujer de cultura, referido a un(a) lector(a) en un sentido muy amplio[25]. A mi juicio, lo que más se acerca a ese estilo en Latinoamérica es el estilo del ensayo, según lo caracterizó Leopoldo Zea en el período de crisis del pensamiento racional europeo tras la Segunda Guerra Mundial.

En Chile desde los años 90 en adelante se ha venido desarrollando una forma de escritura ensayística en los diversos campos de la crítica, la especulación y la reflexión filosófica; estilo que se está viendo obstaculizado debido a las presiones de la Universidad acreditada, atravesada por la división técnico-abstracta de los saberes.

[25] M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, 2009.

LOS ESPACIOS MUSICALES NO INSTITUCIONALES EN EL CHILE DEL SIGLO XIX*

*Jorge Martínez Ulloa***

Durante el siglo XIX nuestro país ve desarrollarse, de manera creciente y sostenida, instituciones públicas que serán el soporte de la vida musical chilena: los teatros municipales y de ópera de Santiago y Valparaíso, los orfeones municipales y asociaciones culturales y filarmónicas de vario tipo, así como las instituciones educacionales estatales, entre otros. Paralelamente, sin embargo, este esfuerzo cívico y republicano será acompañado por iniciativas de carácter privado, familiar y doméstico, que permitirán generar las audiencias necesarias para la consolidación de las instituciones culturales y musicales del siglo XX. Es posible también afirmar que la mayor parte del acervo de los aficionados musicales y melómanos de los años venideros será creado, adquirido y consolidado en estos espacios domésticos y privados no institucionales. Tema de este artículo es, justamente, dar una mirada a estos espacios y sus características.

En el Chile de los siglos XVIII y XIX, a medida que se va organizando la sociabilidad ciudadana, aparecen espacios públicos de entretenciones, que surgen como alternativas a la que, hasta entonces, era el espacio casi único de sociabilidad —si se excluyen las ocasiones religiosas—, esto es, la tertulia familiar. En estos espacios, que son fundamentalmente urbanos, se producirá la mezcla entre individuos pertenecientes a distintos estamentos y clases sociales, cuestión bastante excepcional dados los rígidos esquemas de la época. En ellos reinará la música criolla, fundamentalmente los "bailes de tierra" o "chicoteo", interpretados por cantoras.

En la medida que el salón se convierte en un espacio de música para ser "oída" y no "bailada", el "interés pedestre" (para usar la terminología de Zapiola) de las clases pudientes se desplaza hacia estos espacios musicales periféricos que, de tipo popular, serán frecuentados también por las otras clases sociales que no han abandonado el uso de los bailes y la música criolla. Se recrea de esta forma una cierta comunidad interclasista típica de un cierto Chile rural, de los siglos anteriores, donde el patrón terrateniente prácticamente convive con sus capataces en una gran casa patronal. En las piezas de la casa se albergan no sólo a sus familias sino que se convierten en bodegas de almacenamiento según las necesidades de acopio.

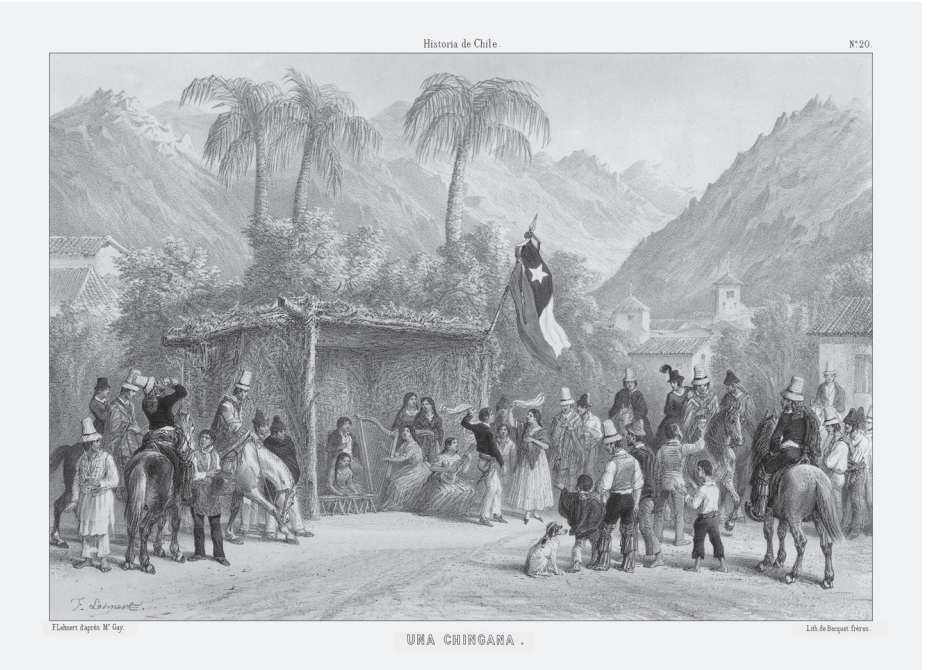
* Antecedentes y algunas informaciones contenidas en este artículo fueron ya publicadas por el autor, conjuntamente con Tiziana Palmiero, en: "El salón decimonónico como núcleo generador de la música de arte chilena: el salón de Isidora Zegers", en *Música Iberoamericana de Salón, Actas del Congreso Iberoamericano de Musicología 1998*, José Peñín (ed.), Ed. Fundación Vicente Emilio Sojo, 2000, Vol. II, Caracas-Venezuela, pp. 697-754.

** Universidad de Chile.

Una casa patronal que es verdaderamente funcional a una vida enteramente vivida en el campo y que, a medida del enriquecimiento y de la mecanización agrícola del siglo XIX, será paulatinamente abandonada para construir verdaderas mansiones señoriales, con parques y lujos europeos en su amoblado y que marcará el definitivo alejamiento entre el patrón y sus capataces e inquilinos.

Las chinganas, las pulperías y las más rurales ramadas cumplen para el pueblo en general el rol del salón para las clases pudientes y a los burgueses sirven para evocar el espacio interclasista del pasado y una cierta ruralidad, muy de acuerdo con el sentimiento romántico que, a mediados del siglo XIX, hará presa de las gentes de alcurnia. Dichos espacios no gozarán, sin embargo, de buena fama. De las ramadas, el Sínodo Diocesano de Alday dio la siguiente definición:

> "Tiendas cubiertas de ramas de árboles sin puertas ni otros seguros que sirva de resguardo que vulgarmente llaman ramadas, [...] a las que se agregan las ventas de comidas y bebidas fuertes, pasándose la noche en música y bailes" (Pereira Salas 1947: 254).



Atlas de la historia física y política de Chile (1854) de Claudio Gay. www.memoriachilena.cl

Las chinganas fueron una versión ciudadana de la rural ramada. Fray Luis de Valdivia "encontró no menos de diez organizadas, las que iba a disolver saliendo por las calles con su cruz" (Pereira Salas 1947: 225). Los cronistas de la expedición de Malaspina describen así las ramadas de la ciudad de Concepción:

> "En estas chozas o casitas guisan cuantas especies de aves se pueden hallar en el país, y en la calle del medio se ocupa con varias clases de juegos; y los vecinos de Concepción, sin distinción alguna concurren desde la oración a dichas ramadas, y hasta la una o las dos de la madrugada, se pasean, bailan, juegan y no repugnan el comer las clases de guisados que allí se hacen" (Pereira Salas 1947: 225).

Las pulperías son una especie de almacenes populares frecuentados por hombres y mujeres, indios, mulatos y negros. Julián Mellet escribe a propósito de las pulperías:

> "A menudo hay diez a doce [hombres] a la puerta de una pulpería (especie de almacén donde se vende vino, aguardiente y otros licores, como también telas, ropa y objetos de quincallería). Después de charlar, fumar y hecha la mañana, es decir, bebido aguardiente, montan a caballo y van a dar una vuelta no por el llano, sino por las calles antes de retirarse a sus casas" (1941: 91).

Estos lugares de entretenciones se mantendrán durante todo el siglo XIX. Como se señaló, la música estuvo presente en las ramadas y chinganas, no así en las pulperías (por lo menos no de manera ordinaria) que se dedicaban a la venta de bebidas alcohólicas y mercaderías. La música que hacía bailar a los concurrentes de ramadas y chinganas era tocada en arpa y guitarra por las cantoras.

Las chinganas del siglo XIX pasan a ser, de espacios con características transitorias, a locales de instalación fija. Los parrales y quintas de recreo —otras denominaciones de chingana— aunque tengan como escenario el patio de las casas mantendrán siempre el carácter de espacio abierto típico de las originarias fondas campesinas, con música y bailes, como canta esta cuarteta de Sady Zañartu de su poemario *Chile Antiguo*:

> *Las chinganas poco a poco*
> *se llenan de gracia y garbo,*
> *suena el arpa, la guitarra,*
> *con el tamboril el triángulo.*
> (1919: 61, Fondo Garrido, Caja 2: III).

En los testimonios de la época, los asiduos contertulios de salones señoriales frecuentaban con cierta regularidad las chinganas; las músicas que allí se oían así como los instrumentos que se usaban no se diferenciaban —en los primeros años del siglo XIX— de aquellos utilizados en las veladas saloneras como se podrá observar en las siguientes descripciones:

> "Poco después de comer, el señor Roos y yo acompañamos a don Antonio de Cotapos y a dos hermanas al llano, situado al suroeste de la ciudad, para ver las chinganas, o entretenimientos del bajo pueblo, que se reúne en este lugar todos los días festivos y parecen gozar extraordinariamente en hara-

ganear, comer buñuelos fritos en aceite y beber diversa clases de licores, especialmente chicha, al son de una música bastante agradable de arpa, guitarra, tamborín y triángulo, que acompañan las mujeres con canciones amorosas y patrióticas" (Graham 1956: 105).

"En una extremidad del corral o patio grande está colocado un tabladillo elevado como vara y media del terreno con su techo, algunos adornos a los lados y con las armas nacionales u otra pintura al fondo, en el que está la música compuesta de un arpa y una guitarra" (Amunátegui 1831, en Pereira Salas 1941: 272).

"Cada chingana tiene dos o más músicos o cantores; sus instrumentos son el arpa, la guitarra y el rabel, y como las carretas están generalmente abiertas, son frente unas a otras; su música, si así puede llamarse, es para el extranjero el más discordante ruido que pueda oírse" (Sutcliffe 1841, en Pereira Salas 1941: 251).

Otro espacio de sociabilidad urbana era representado por los "café" de gusto parisién. Se puede definir el "café" como un local público frecuentado por la clase medio alta de la ciudad —las clases populares recurren a las chinganas y ramadas—, lugar de sociabilidad donde se consumía café, té y algunos licores como el chinchiví y el lucas; en ellos se jugaba también al "truco" (especie de billar). En 1840 los cafés comienzan a vender la famosa gaseosa, y en todos estos locales se servía comida (Silva 1992: 325-326).

El café se presenta como una emanación típica del espíritu urbano y, a diferencia de las chinganas, era un espacio cerrado y de carácter más íntimo. No se encuentra en los cafés chilenos la costumbre de la conversación literaria, típica de los locales del Río de la Plata o españoles. Así los vio el viajero Vowell:

"Los cafés tienen todos corredores, en los que se colocan mesas y asientos para el que quiere entrar a descansar. Hay también música y canto, que costean los propietarios para entretenimiento de los concurrentes, pues está en su interés contratar buenos músicos y cantores para atraer gente en sus casas." (Silva 1992: 327).

Paulín Niboyet describe en *Les Mondes Noveaux* de 1854 el Café de las Dos Hermanas en la ciudad de Valparaíso:

"Compuesto de dos piezas, con una entrada abierta al público; malas sillas y bancos de madera, eran todo su mobiliario. Al fondo se alzaba el mesón, al centro la orquesta, formada por un arpa, una guitarra y una pandereta. Era regentado por Doña Mariquita, que tenía una hermosa voz de soprano" (Pereira Salas 1941: 252).

Uno de los cafés más famosos fue el Café de la Baranda (1831), situado en la calle Monjitas, a una cuadra de la Plaza de Armas. En este café actuaron las célebres hermanas Pinilla, llamadas Tránsito, Tadea y Carmen. Las tres herma-

nas Pinilla habían nacido en Petorca y fueron las cantoras más renombradas del siglo diecinueve, tocaban arpa, guitarra y bailaban; era famosa la *zamacueca* de Carmen. Actuaron después en El Parral de Ño Gómez, una quinta de recreo situada a la entrada de la calle Duarte, hoy Lord Cochrane (Cánepa 1980: 8-9).

La fama de las Petorquinas coincidió con el florecimiento de las chinganas y quintas de recreo al interior de la ciudad; en todas éstas se tocaba y bailaba y las más famosas fueron: la chingana de doña Teresa Plaza, las fondas El Parral y El Nogal. Entre los bailes de moda figuraban la *zamba*, el *cuando,* el *cielito* y la *sajuriana*. Se dice que el ministro Diego Portales fue un asiduo de estos locales y que dejaba que se extendieran para evitar que el pueblo se dedicara a la política (Zapiola 1941: 147).

En relación con El Parral de Gómez, Daniel Barros Grez escribió en *Pipiolos y Pelucones*:

> "El advertido Gacetilla había hecho colocar en un extremo del parrón, dos arpistas acompañadas de un rabelista de más fama que el mismo Paganini. Las arpistas y una tercera cantatriz, que llevaba el alto, cantaban hasta ensordecer, apagando el ruido de la mesa" (1876: 163, en Garrido 2: IV).

Las chinganas y cafés eran tan numerosos y concurridos que empezaron a recibir las críticas de algunos, adquiriendo fama de lugares poco decentes. Un intento de reglamentación se hizo en Santiago mediante un decreto del 19 de febrero de 1827 en que se fijaba como su horario de cierre las diez de la noche en la temporada veraniega y a las nueve en el invierno. En Valparaíso, en 1833, los empresarios teatrales presentaron a la municipalidad una petición para que se cerraran los negocios (chinganas), dando como razón que éstos quitaban público a las funciones teatrales (Pereira Salas 1941: 254).

Zorobabel Rodríguez, refiriéndose a los bailes practicados en las chinganas en 1875 nombra a tres: *sajuriana, resbalosa* y *zamacueca*. La *resbalosa*, procedente de Perú, se instaló en Chile alrededor del año 1835 y parece ser una variante de la *zamba* o *zamacueca*; la *sajuriana*, procedente de Argentina, fue popular en Chile en los años 1835, junto con la *perdiz* (Loyola 1979).

La *zamacueca* se bailaba también en los salones de provincia: "Después del café, si se sirve esta bebida, que venga ponche o vino del que se sirvió en la mesa; que gima la guitarra, que rompan las voces y que se empiece el baile con una flexible Zamacueca." (Ruiz 1947: 172).

Es indudable que la *zamacueca* o cueca decimonónica fue el baile más representativo del siglo pasado; se le puede considerar el baile nacional de la segunda mitad del siglo XIX, y una de las razones de su importancia es ser el antecedente de la *cueca* de este siglo.

Es interesante notar que, en los varios autores que han tratado el tema de las danzas folclóricas, los términos *zamacueca* y *cueca* se distancian o se confunden en forma ambigua. Las dos danzas parecen mantener entre ellas una relación de parentesco; de hecho se afirma que la zamacueca no sería otra cosa que una

cueca del siglo pasado. De todos modos es clara la identificación del pueblo chileno con estas danzas, de manera que las dos pueden cubrir la misma función de expresar una identidad nacional, pero en diferentes contextos históricos.

La alfabetización musical, a lo largo del siglo XIX, fue un hecho real solamente para las señoritas acomodadas. Por esta razón el arpa criolla, identificada como un instrumento colonial y reina en los bailes de "chicoteo", carecería de un repertorio escrito. No existirían, entonces, partituras de zamacueca para arpa, sino, solamente, algunas para piano, como la de Federico Guzmán de 1850 aproximadamente y la de José White en las cercanías de 1880, entre otros (Merino 1990 y 1993).

En los salones de las casas de provincia, después del 1850, se seguirá bailando la *zamacueca* junto con las "novedades" que llegan de Santiago. La osadía de los nuevos bailes, como la *polca*, hacen añorar la época del *cuando*:

> "Los espectadores los contemplaban atónitos, no tanto porque danzaban sin música y hombre con hombre, sino por las extravagantes figuras que los veían hacer. Ellos bailaban marcornados, sueltos, agarrados de las manos, de arrastrado, de frente, de medio lado y de punta y taco [...] Las madres lo prohibieron a sus hijas, y agregaban que el cuando, la sajuriana, el aire, y el pericón eran bailes que no debían haberse olvidado nunca" (Ruiz 1947: 209-210).

También en las "posadas", casas para el descanso de los viajeros diseminadas a lo largo de los caminos rurales, solían entretenerse con reuniones y bailes como testimonia María Graham:

> "Por ser hoy domingo, el aposento principal de la casa [en San Francisco], que yo creía reservado para nosotros, se llenó de hombres y mujeres de todas condiciones, y luego comenzaron los entretenimientos de costumbre [...] Mandó en seguida [un maestro de escuela] por su arpa, con la cual acompañó toda clase de bailes" (1956: 167).

Durante el resto del año, cuando el tiempo lo permitía, se usaba salir de paseo por un día. Un paseo famoso era a las "frutillas de Renca" donde se "armaban las chinganas", se recogían las frutillas y se tomaba chicha. Otro famoso era a las "higueras" de doña Tomasa; cuenta Daniel Barros Grez que este paseo se hacía también fuera de temporada, porque doña Tomasa tenía unas niñas complacientes y alegres, todas cantaban "una en harpa [sic], otras en guitarras y otras a secas, y todas bailaban primorosamente" (1941: 172).

La doble vivencia musical del santiaguino pudiente se hace más evidente cuando, durante la primera mitad del siglo XIX, "la noción de veraneo en el campo, se hizo habitual: la familia se instala los meses de veraneo hasta entrado el otoño" (Pereira de Correa 1992: 263). En estas ocasiones, la familia participaba en la organización de las labores del campo. El espacio físico era compartido entre patrón e inquilinos, siendo la casa patronal el centro de las actividades.

Todas las fiestas y recurrencias, como los santos y la navidad, eran festejados en la capilla y en el salón de la casa patronal. En esta situación el terrateniente se deleitaba con el guitarrón desafiando a sus inquilinos en el arte de la "palla" o del "canto a lo *pueta*". Las mujeres, que en este caso vuelven al estrado, cosen y tocan el piano. En el patio, entre las ramadas, al sonido de arpas y vihuelas, los bailes alegraban la fiesta.

Se puede percibir el espíritu de estas fiestas en *Recuerdos de mi vida* de Martina Barros de Orrego:

> "En los alrededores de Molina, don José Manuel Encina solía festejar sus vecinos en un inmenso comedor, en cuya interminable mesa 'se alzaban enormes terneras enteras con los cachos dorados, chanchos, pavos y otras aves de corral'. Después del largo y suculento almuerzo se volvía al salón, tan enorme como todas las piezas de la casa y se bailaba zamacueca y la refalosa al son de arpas y guitarras" (Pereira de Correa 1992: 275-276).

Otras fiestas típicas del campo eran aquellas ligadas a las labores como el manejo del caballo y el desgrane de trigo; éstas iban acompañadas por una convivencia con cantos y bailes, siempre al son de arpa y guitarra. El cultivo del trigo en la zona central adquirió mucha importancia en el siglo pasado; la vida laboral del campo giraba principalmente alrededor del ciclo del cereal. La cosecha y trilla del trigo corresponde a un período de gran fermento en la época de verano.

La concentración de mano de obra "afuerina" impulsó la necesidad de fomentar mecanismos sociales que permitieran la interacción entre sus miembros (Valenzuela 1992: 372). Las trillas y los rodeos fueron verdaderas fiestas; en estas ocasiones se levantaban ramadas al margen de la faena, en los momentos de descansos de los trabajadores. Vicente Pérez Rosales testimonia, en *Recuerdos del pasado* (1814-1860), que el trabajo de la trilla se realizaba con "alegres intermedios de arpa, de guitarra y de harta chicha" (en Valenzuela 1992: 372). "Luego las trillas; se echan yeguas a la era, se corretea entre torbellinos de polvo y paha [sic], se devoran las empanadas de horno, se abre la pipa de chacolí... Zamacueca en seguida!" (Ruiz, 1947: 61).

En este contexto, la existencia de las partituras de *zamacuecas* para piano de Guzmán y de White, la *canción del Tortillero*, así como todas las trascripciones de *tonadas, zamacuecas* y *resfalosas* para voz y guitarra de la segunda mitad del siglo XIX, no se deben a un simple interés por lo "folclórico", a un afán de evocación del mundo popular-campesino, como algo exótico y lejano; éstas son emanaciones de experiencias reales y directas con estos fenómenos.

En resumen, se puede argumentar que los bailes de "chicoteo" o "de tierra", como la *zamba*, la *cashua, abuelito, fandango, bolero* y *cachucha*, que conocen un cierto auge en el siglo XVII, hacia el siglo XVIII van dejando el espacio, sobre todo en los salones señoriales, a los bailes con coreografía compleja del tipo *minué, cuadrilla, rin, churre* —especie de *gavota*—, *el vals, la gavota y la contradanza*; con la Patria Nueva (1810-1814) va a generarse un espíritu nacionalista criollo,

lo que se hará más evidente con la llegada del Ejército Libertador desde Mendoza, y se usará una serie de danzas intermedias entre los bailes "serios" y los de "chicoteo", como el *cielito, pericona, sajuriana, cuando, perdiz, el aire y la campana*. También se bailarán el *huachambé, ziquirimiqui, cachupina, solita, jurga, gallinazo, zapatera, oletas, llanto, chocolate, torito y soldado* (Zapiola 1974: 74 y Pereira 1941: 230-246). "Muchos de ellos [los jefes patriotas] habrán bailado con entusiasmo danzas como el abuelito, el verde, la guachambe la cachupina, la campana y, más tarde, la sajuriana, el cuando, la resbalosa y el aire" (Claro 1979b: 6).

Con el regreso del Ejército Libertador desde el Perú, luego de la liberación de Lima, se impone en gran estilo la *zamacueca*, que se convertiría en la danza por antonomasia de los salones chilenos.

Estas danzas criollas no despertaron gran interés ni aprecio en los invitados extranjeros; al aumentar su presencia e importancia en los salones, la sociedad chilena abandonará poco a poco estos bailes para sustituirlos con aquellos de origen europeo, hacia 1825-1830: "Los sones discordantes de la guitarra han cedido su puesto al piano y los bailes sin gusto del país, a la agradable contradanza. Los chilenos se han hecho semi-europeos, tanto en sus trajes, como en sus recreos y costumbres" (W.B. Stevenson, en Pereira 1947: 72).

En el baile de recepción que el Gobernador de Valparaíso ofrece a los oficiales marinos de la fragata Essex en 1813 se bailaron bailes de tierra, causando el desencanto de los ingleses:

> "Se bailaron minués y siguieron las danzas del país; las damas tuvieron la amabilidad y la paciencia de enseñarlas a los oficiales, los que nunca habían visto un cotillón del país. A pesar de las complicaciones del baile, estábamos realmente encantados y por momentos creíamos estar en un mundo maravilloso, pero en un momento se desvaneció la ilusión, emergiendo las 'balas de la tierra' como se las llama, y que consisten en los movimientos más sin gracia y más fatigosos para el cuerpo y las extremidades, acompañados de movimientos lascivos y poco delicados, que aumentan progresivamente en energía y pasión, quedando las parejas exhaustas de fatiga antes de retirarse a sus sitios" (David Porter 1822, en Pereira Salas 1941: 231).

El último *minué* es bailado, según Zapiola (1946: 43), en ocasión del baile nacional convocado por el Presidente Prieto, el 25 de abril de 1834.

El salón liberal-burgués de mediados de siglo

Atlas de la historia física y política de Chile (1854) de Claudio Gay. www.memoriachilena.cl

Después del criollismo imperante durante el período de la Independencia (1810-1818) y hasta bien entrada la década, las tertulias burguesas abandonaron la atmósfera íntima y familiar que las caracterizaba, para asumir modalidades culturales más específicas: salones literarios, clubes políticos, sociedades filarmónicas o científicas. Un ejemplo de ello lo pueden constituir los salones de Doña Isidora Zegers o los de Doña Mercedes Marín del Solar (Figueroa 1925), así como las veladas y tertulias que la juventud liberal de la época, bajo la influencia de numerosos intelectuales y hombres de cultura extranjeros, desarrolló en Santiago y las principales ciudades del país:

> "Tal vez la primera de las tertulias republicanas fue la que se efectuaba en Peñalolén, en la casa que don Juan y don Mariano Egaña habían levantado en los faldeos de la cordillera cerca de Santiago.[...]se reunió un grupo selecto de hombres para dialogar sobre literatura, ciencia, arte y política. Este grupo de contertulios formado por los Egaña, don Andrés Bello, José Miguel de la Barra, Manuel Carvallo, además de extranjeros ilustres residentes, bosquejó proyectos educativos, económicos y políticos, contribuyendo

con ello a labrar los cimientos intelectuales de la República" (Godoy 1992: 138).

"Otra de las primeras tertulias intelectuales de la época republicana fue la que se efectuaba en el salón de doña Mercedes Marín de Solar (1804-1866) [...] A su salón concurrían literatos como don Andrés Bello, artistas como Rugendas o Isidora Zegers, políticos como Manuel Antonio Tocornal" (Ibíd.: 138).

"Gran importancia tuvo también, por la calidad de los asistentes y por su larga duración, el salón literario dirigido en la residencia del Presidente de la República, general don Manuel Bulnes, por su culta esposa doña Enriqueta Pinto Garmendia [...] Al salón de la señora Pinto concurrían don Andrés Bello y los principales escritores del movimiento intelectual surgido en 1842 durante el gobierno de don Manuel Bulnes." (Ibíd.: 139).

De las citas se puede comprender que el salón de mediados del siglo XIX es radicalmente diferente de las tertulias familiares de los Cotapos, presentes en las descripciones de María Graham y otros cronistas. En primer lugar, los participantes no se relacionan atendiendo a parentescos sino que en base a afinidades socio-culturales; existe un cierto formalismo, las señoras no tienen un rol central y se conversa de temas "a la moda". Es necesario, en muchos de ellos, el manejo y conocimiento de idiomas extranjeros. En el aspecto puramente musical, estos salones se caracterizan por *perfomances* claramente definidas y que tienen pretensiones de arte, ejecutadas por aficionados con un nivel aceptable de conocimiento y, sobre todo, por la difusión de obras escritas. Este período estará dominado por la obra de Rossini, que se conoció gracias a una de las figuras centrales de la música chilena, Isidora Zegers:

"Dos años después, 1822[1], llegó a esta ciudad la Srta. Doña Isidora Zegers, y este acontecimiento efectuó una verdadera revolución en la música vocal. [...] La Srta. Zegers no venía sola; traía consigo otra gran novedad: las óperas de Rossini. Su vocalización brillante y atrevida, su afinación irreprochable y una voz que, sin ser de gran volumen en las notas graves, alcanzaba hasta el fa agudísimo con toda franqueza. Estas y otras cualidades de no menos valor hacían a la Srta. Zegers el mejor intérprete de la música de Rossini. Las arias: *Dolce Pensiero*, de Semiramis; *Oh quante lacrime!*, de la Donna del lago; *Se il padre mi abbandona*, de Otello, y sobre todo el célebre romance de esa ópera, arrebataban a los aficionados" (Zapiola 1974: 44-45).

Llega la familia Zegers Montenegro a Chile en 1823, debido a que Don Francisco Zegers es contratado por el Gobierno Chileno para servirse de su talento como diplomático y administrador, así como de su fe libertaria. Isidora Zegers había estudiado en el Conservatorio de París (otro de los destinos de la

[1] La fecha de arribo a Chile de Doña Isidora Zegers es 1823; en esto concuerdan todos sus biógrafos.

trashumante familia Zegers) con excelentes profesores: en Canto con Massimino, y Teoría y Composición con Paer. Estudia también piano, arpa y guitarra (Pereira Salas 1941: 96). Notable cantante, su partida causó honda amargura en sus maestros que veían en ella un futuro promisorio como artista europea. Además de un cierto número de partituras de propia composición[2], Doña Isidora Zegers trae consigo un gran número de partituras de Rossini, así como libros teóricos y, en general, dispondrá de la mejor y más completa biblioteca musical de su tiempo.

El arribo de Doña Isidora Zegers a Chile coincide con el de otros extranjeros que habrán de ocupar un rol predominante en la gestación y desarrollo de los espacios de música de arte a mediados del siglo. En particular podemos citar a Don José Bernardo Alzedo, quien arriba enrolado en las tropas que participaron en la independencia del Perú y que llegaría a ser Maestro de Capilla de la Catedral de Santiago; Carlos Drewetke, comerciante de origen danés que introducirá una gran cantidad de obras de cámara en Chile; Crisóstomo Lafinur, músico argentino que no obstante su corta estancia en Chile (fallece a un año y medio de su arribo) era un valioso intérprete de piano que causara conmoción y maravilla entre sus espectadores; Bartolomé y José María Filomeno, el primero violinista y maestro de canto, el segundo compositor y cantante. En 1827, llegan procedentes de Italia Santiago Massoni, violinista y Herbert Francés, fagotista (Zapiola 1974: 49); finalmente, procedentes también de Argentina, Don Fernando Guzmán y su hijo Francisco, el primero profesor de piano y, el segundo, pianista y excelente violinista[3]; los primeros integrantes de la famosa familia Guzmán que habrá de ocupar un rol central en la vida musical del Chile decimonónico (Suárez 1872). Este grupo, ya de por sí habría bastado para imprimir un salto cualitativo a la somnolienta y tranquila vida cultural de la naciente república, aún más si se toma en cuenta el momento muy particular —fundacional si se quiere— que vive el país.

A las consecuencias de la normalización política e institucional y del crecimiento económico, cuyos efectos se comienzan a sentir en los perfiles de consumo de la burguesía acomodada, se deben agregar la relativamente gran cantidad de extranjeros de cultura más que alta que llegan a Chile en aquellos años.

[2] La mayoría de las composiciones de Isidora Zegers fueron escritas antes de su arribo a Chile, están inéditas y algunas de ellas son publicadas en el presente trabajo: "Todo en esas composiciones es medida y sobriedad, formas escuetas y regulares, melódica contenida, fórmulas instrumentales simples, ámbitos cómodos y normales para la voz, siempre en tesitura alta y adecuada para soprano. A pesar de tal austeridad, una agradable calidez circula por las venas musicales de estas obras. [...] Este pequeño legado de obras pianísticas nos revela una sobriedad más bien emparentada con el estilo de los clásicos. Se percibe en ellas un buen conocimiento del Mozart juvenil, de Clementi, de Dusek y otros contemporáneos..." (Urrutia Blondel 1971:16).

[3] "Don Fernando Guzmán fue el primer maestro que hizo estudiar previamente a sus discípulos escalas y ejercicios antes de otra cosa. Los maestros anteriores principiaban desde la primera lección por un minué o una contradanza" (Zapiola 1974: 46).

Fruto del interés romántico que despierta un país situado en los confines del mundo, o del atractivo que significan sus riquezas inexplotadas, de la novedad que todo régimen revolucionario causa en los espíritus y artistas liberales y progresistas, o, simplemente, de la integración del país al concierto internacional, Chile conoció, entre las décadas de 1820 y 1840, a numerosos e importantes hombres de cultura extranjeros, que habrían de tener un rol central en la fundación y consolidación de las instituciones culturales de la nación: sabios como Domeyko y Gay; pintores como Rugendas y Monvoisin; políticos y académicos como Sarmiento, Andrés Bello, José Joaquín de Mora; músicos como Desjardins, Barré, Bayetti concurrirán a la formación del Conservatorio Nacional de Música, así como otros de la Universidad de Chile, de las primeras casas editoras, de los más importantes periódicos de la historia de Chile, de las obras de ingeniería e infraestructura, de los primeros semanarios de crítica de arte y cultura, de las instituciones benéficas y de otras corporaciones. En definitiva, buena parte de lo que es Chile hoy fue fundado en aquellos años. También en esos años se comienza a notar una actividad más regular de partidos y clubes políticos, los que se reúnen en las casa de notables, al calor de una tertulia literario-musical:

> "Don José Victorino Lastarria sobresalió en la tarea de fundar sociedades literarias e intelectuales, que en sus comienzos tuvieron el carácter de tertulias. Así, en 1839 se constituye la Sociedad Literaria, integrada por profesores del Instituto Nacional y dedicada de preferencia a los estudios históricos, formando parte de ella Manuel Montt, Andrés Antonio de Gorbea, Antonio Varas, Antonio García Reyes y otros" (Godoy 1992: 139).

Además en 1842 Lastarria funda una segunda Sociedad Literaria, y promovió, junto con Eduardo de la Barra, el Círculo de Amigos de las Letras en 1859, que se reunía en su casa. En 1873 fundó la Academia de Bellas Letras:

> "Por su parte, los escritores de tendencia conservadora [...] mantuvieron una tertulia intelectual de la que salió en 1857 la 'Revista de Ciencias y Letras'. Allí escribían, además de los escritores chilenos, científicos europeos como Domeyko, Courcelle-Seneuil, Moesta, Philippi, etc." (Ibíd.: 141).
>
> "Don Diego Barros Arana mantuvo en su casa de la calle Santo Domingo una tertulia en la que participaban historiadores como Vicuña Mackenna, los hermanos Amunátegui y Sotomayor Valdés; políticos que llegarían a la Presidencia de la República como Domingo Santa María, Errázuriz Echaurren y Barros Luco, además de literatos como los hermanos Blest Gana." (Ibíd.: 141).
>
> "Más tarde aparece la tertulia político-intelectual llamada "La Picantería", que dirigían los hermanos Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui en su casona de la Alameda. [...] Se reunían Eduardo y Augusto Matte, José Manuel Balmaceda, Eusebio Lillo, los hermanos Blest Gana, Ambrosio Montt Luco, Pedro León Gallo, etc. Esta tertulia fue proseguida años después,

hacia 1888, por la generación siguiente, conservando el nombre original, según lo recuerda Luis Orrego Luco en sus memorias" (Ibíd.: 139).

Doña Isidora Zegers habría de jugar un papel integrador en buena parte de las iniciativas culturales de su tiempo. Resumiendo, se pueden localizar sus acciones en distintos tipos de tertulias o salones que organizó entre 1826 y la fecha de su muerte en 1868: uno de ellos puede estar representado en el salón liberal progresista que mantuviera con su primer marido, el teniente coronel de origen inglés Guillermo de Vic Tupper, muerto trágicamente en la Batalla de Lircay (1830), como consecuencia de uno de los tantos enfrentamientos que ensangrentaron las filas de los militares chilenos en aquellos años:

"La casa de los Tupper fue desde entonces un lugar acogedor del talento y la belleza. Las veladas al estilo europeo, finamente dispuestas por el buen gusto de la dueña de casa, sirvieron de lugar de expresión a numerosos artistas. Las hijas de las mejores familias no temían cantar o tocar algún instrumento ante Doña Isidora o sus invitados. Se empezaba a formar una cálida atmósfera favorable al cultivo de las manifestaciones espirituales" (Tupper s/f: 7, en Fondo Urrutia Blondel).

En el salón Tupper-Zegers, Doña Mercedes Marín del Solar, amiga estrecha de la señora Zegers desde su llegada a Santiago y gran poetisa, declamaba sus versos:

Quién cual tú, amable amiga,
Reprodujo los cantos inmortales
Del sublime Rossini; de ese numen
Que ha sabido inspirar a tantos otros
Y llenar el proscenio
Del inmenso tesoro de su genio...
(Marín del Solar, en Pereira Salas 1941: 98)

Ella junto a otros importantes invitados anotó estos y otros versos en el "Álbum" que la anfitriona mantenía para que sus invitados dejaran recuerdos y testimonios de su aprecio:

Cuando Isidorita cante
tapaos los oídos
para evitar el veros
como yo confundidos
dudando si su canto
es humano o divino
(Rafael Valdés. Ibíd.: 99).

Isidora Zegers, ca. 1850. www.memoriachilena.cl

Su marido, importante oficial del Ejército chileno, no disimulaba su simpatía por la causa liberal y republicana, sin dejar que ésta limitara la responsabilidad constitucionalista que como hombre de armas le correspondía en la defensa del orden legal. En un período lleno de conjuras y asonadas, este tipo de actitud no podía más que traerle odios y antipatías que los sectores conservadores y estanqueros, así como los vencidos monarquistas —realistas— se encargaban de estimular. Su esposa no era insensible a esta situación: una de las pocas obras compuesta en Chile por ella —*Les Tombeaux Violés*— está dedicada a la fragata Thethys; según Pereira Salas (1941: 98) esta nave sería francesa, sin embargo, en 1829, el mismo año de la composición, una nave de guerra inglesa, con el mismo nombre y al mando del Capitán Ingham participó en una acción de guerra en beneficio de las fuerzas gobiernistas —en las cuales combatía Tupper— ganando el aprecio del Coronel, esposo de Isidora Zegers (Sutcliffe, Thomas s/f.: 22, en Fondo Urrutia Blondel).

Es difícil que en el puerto de Valparaíso se encontrasen dos naves con el mismo nombre, y en el mismo año de la fecha de composición de la obra, por lo tanto, es posible que esta pieza musical haya sido dedicada precisamente a los valientes marinos ingleses que apoyaron la causa constitucional, acarreándose de paso las antipatías conservadoras. Isidora Zegers también habría sido víctima de las mismas antipatías en aquel período si consideramos que un grupo de

amotinados conservadores buscó atentar contra su vida, situación de la cual ella se salvó sólo gracias a la intervención del Obispo Vicuña (Urrutia Blondel 1971: 6). La actitud liberal y progresista de los Tupper-Zegers explica el ensañamiento con que fuera asesinado el valiente oficial y las persecuciones que su esposa y sus familiares sufrieran luego del triunfo de los conservadores[4].

Frecuentaban el salón de los Tupper-Zegers, además de los ya citados Mercedes Marín del Solar y Rafael Valdés, las señoras Rosario Garfias, Mercedes Recasens y Elena Borgoño (Suárez, J.B. 1871) que apreciaban seguir la senda rossiniana de Isidora Zegers; el ya citado Carlos Drewetcke con su violoncelo interpretando Haydn, Mozart y Beethoven; Manuel Antonio Tocornal, quien leía sus composiciones; el músico Santiago Massoni y lo más granado de la intelectualidad y políticos progresistas y liberales. Mención de ello se pueden encontrar en sus biógrafos Zapiola (1947), Pereira Salas (1941: 94-103), Jorge Urrutia Blondel (1971: 3-17); José Antonio Soffia (1933) y Virgilio Figueroa (1925). Este salón se caracterizó por difundir la obra de Rossini en la aristocracia chilena, por constituir además un cenáculo liberal —pipiolo— y permitir la constitución de la primera sociedad filomusical chilena, la "Sociedad Filarmónica", la cual, si bien nace como iniciativa de Drewetke y Zapiola, es gracias al aporte de Isidora Zegers que se difundirá y encontrará apoyo en la burguesía chilena:

> "Poco más o menos en ese estado de esterilidad y atraso, permanecimos hasta que Don Carlos Drewetcke, aficionado alemán, llegó a Santiago, el año de 1819. Este caballero trajo las colecciones de sinfonías y cuartetos de Haydn, Mozart, Beethoven, Krommer, etc.[5] El Sr. Drewetcke reunía, no sin trabajo, ciertos días de la semana, a los músicos para ejecutar algunas de estas composiciones, desempeñando la parte del violoncello y repartiendo consejos sobre el arte, desconocido hasta entonces" (Zapiola 1974: 44).
>
> "En los comienzos [Drewetcke] pudo disponer de un puñado de extranjeros, entre los que sobresalían Henry Newman, pianista de mérito y profesor distinguido, y su medio hermano Eduardo Neil, hábil ejecutante al piano y futuro profesor de nuestra universidad; G.H. Kendall, hombre de empresa que poseía una voz bien timbrada y Mr. Kirk, flautista entusiasta." (Ruschenberger 1920: 214).
>
> "Durante mi estada en Santiago (1820-1821) dos comerciantes extranjeros que poseían una habilidad musical que raramente se encuentra entre amateurs dieron algunos conciertos privados a los que asistían las mejores familias y en los cuales algunas damas chilenas ejecutaban al piano sonatas de

[4] El Sr. Egaña la obligó a cancelar "en 24 horas" el epitafio que la Sra. Zegers escribiera en la tumba de su esposo: "Patria infelices fidelis" en el cementerio de Santiago. (*Memorias del Col. Tupper* del Tte Coronel Mr. Thomas Suttclife; Fondo Urrutia Blondel, Archivo Fac. de Artes, Universidad de Chile).

[5] Krommer, Franz (1759-1831): violinista y compositor austríaco. En 1814 fue Director de la música de cámara del Emperador de Austria; pertenece a la escuela de Haydn y Beethoven.

> Mozart y de otros compositores y cantaban duetos acompañadas por órgano y una pequeña orquesta, en cuyas ejecuciones demostraban sobresalientes aptitudes musicales" (Schmidtmeyer, en Pereira Salas 1941: 71).

Un programa típico de esta tertulia es aquel ejecutado en 1824:

Primera Parte.

1. Obertura para piano del Maestro Dusek, int. Neil y Newman.
2. *Terceto de la Urraca Ladrona*, Rossini, cantado por Isidora Zegers y los señores Drewetcke y Kendall.
3. *Sonata para piano y violoncello* del Maestro Rossetti; R. Ramirez y C. Drewetcke.
4. *Cavatina la Italiana en Argel,* de Rossini; Sra. Neil.

Segunda Parte.

5. *Variaciones para piano* del Maestro Kenanton, ejecutadas por Doña S. Delegal.
6. Dúo de la ópera *El fanático por la música*, cantado por Doña Isidora Zegers y C. Drewetcke.
7. *Cuarteto para guitarra, dos flautas y viola*, de M. Kiffner, por los señores Correa, Drewetcke, Kendall y Kirk.
8. Aria de la ópera de Mozart, *Las bodas de Fígaro*, cantada por Doña Isidora Zegers.

Las reuniones de esta sociedad, como se ve, comenzaron mucho antes de su fundación oficial (1827). Sociedad de aficionados, sus prestaciones no recibían pago, y los gastos de funcionamiento fueron tomados en cargo por suscriptores, comerciantes y hombres de empresa, fundamentalmente ingleses. Las sesiones se llevaban a cabo en la casa situada en la calle de Santo Domingo N° 39, en Santiago. Estas sesiones tuvieron bastante éxito entre los músicos, quienes solicitaban hacer parte de sus programas, aunque recibió críticas de parte de la prensa conservadora:

> "Nada diré a Ud. sobre el celo que todos nuestros aficionados manifiestan para hacer progresar en este país un arte tan divino como el de la música; todos sabemos que la Sra. Isidora [Zegers] de Tupper, a quién con razón pongo en primer lugar, las señoritas Garfias, Irisarri, Gandarillas, Baeza, los señores Dreweck, Neill, Valdés reúnen el talento y el deseo de ser útiles... pero nuestras señoras son imitadoras. Si un vestido no viene de París, no vale nada y actualmente tenemos escofias porque en París se usan trajes de mucelina [sic] (lo más ridículo que puede haber) porque en París se usan; hay señores que van a la Filarmónica con chalecos de plata... todo esto es muy desfavorable a la educación..." ("Un padre de familia", carta al diario *El Verdadero Liberal*, martes 10 de julio 1827, en Pereira Salas 1941: 78-79).

Frivolidad y entusiasmo en las tertulias de las filarmónicas que, en verdad, no eran más que salones burgueses, como se puede desprender del ácido comentario de un testigo de la época:

> "Por un trastorno de todas las ideas se llama sociedad filarmónica a una reunión de personas que no tiene otro objeto público, al asistir, que bailar desde que ponen los pies en el salón hasta que lo dejan. Noche ha habido que, en las cinco horas que dura la función, se ha bailado dieciséis veces. Esto dará una idea del furor pedestre de nuestros filarmónicos" (Zapiola 1974: 50).

La alternancia de música y baile estaba estipulada en el art. 8 del Reglamento interno de la sociedad, fechado en 1828:

> "Las funciones principiarán a las ocho de la noche y deberán concluirse igualmente a la una. La distribución será la siguiente: Música y canto desde las ocho a las nueve. Descanso, refresco y contradanza desde las nueve a las diez. Música, canto y descanso de diez a once. Desde esta hora en adelante se bailará contradanza, cuadrilla y vals siendo prohibido todo baile de dos." (Pereira Salas 1941: 81).

Esta regla demuestra la voluntad de esta nueva elite musical de desterrar de los salones burgueses la vieja práctica colonial de los bailes de tierra que, por lo general, eran bailes de pareja suelta; simultáneamente demuestra que hasta 1827 era práctica relativamente común (tanto como para obligar a una limitación reglamentaria) el baile de especies criollas, tal como lo lamentara Zapiola.

Del repertorio citado se puede suponer el tipo de música que se tocaba en el salón de Isidora Zegers, o en los salones y tertulias a los que ella asistía.

Otra mención sobre la práctica de los salones, esta vez de uno de provincias, la entregan viajeros extranjeros:

> "Al entrar en la sala que era alta y bien ventilada, las señoras del sofá [notar la desaparición del estrado] suspendieron la conversación e hicieron un ceremonioso saludo inclinando la cabeza... Le gusta a Usted la música, Don Francisco? —Sí, mucho, ¿toca Usted Señorita? —un poquito— y entonces le pidió a su hermana menor doña Ignacita que tocase 'alguna cosita'. La joven accedió a este pedido como si hubiese sido una orden y abriendo el piano tocó varios valses, diciendo Don Samuel después de cada cual: 'Muy bien señorita'. Se suspendió la música con la entrada de una criada (muy desaliñada, entre paréntesis) que traía una bandeja con el té y el mate, seguido de una china de Arauco con otra bandeja de plata llena de alfajores, etc. Doña Panchita, la hermana segunda, tocó algunas marchas y en seguida, a pedido nuestro la reemplazó doña Carmencita, quien después de un preludio sobre el teclado, se acompañó en el 'O Dolce ingrata patria' de Rossini. Cantó con bastante habilidad y buen gusto, pero tenía aquella entonación nasal tan común entre las chilenas al cantar, que es sumamente

desagradable al que no está habituado a ello." (Ruschenberg 1831-1832, en Picón Salas 1933: 206).

"Las entretenciones de todas las clases consisten en bailar al son de la guitarra, siempre acompañada de la voz humana. Todas las mujeres sin excepción cantan bien; tienen hermosas figuras y como están acostumbradas desde la infancia al baile, no deslucirían en los mejores salones de baile en Europa. Son apasionadamente aficionadas a la música, y fue para nosotros una sorpresa agradable oír algunos de los mejores trozos de ópera de Rossini, cantados al piano, instrumento que es muy común en San Carlos [Chiloé]. Se ejecutaron los trozos muy bien, tanto vocal como instrumentalmente" (Captain Blanckey 1834, en Pereira Salas 1941: 87).

Prácticas contradictorias: bailes al son de la guitarra y arias de Rossini con piano, y todo esto tanto en Valparaíso, la ciudad más cosmopolita de Chile en la época, como en Chiloé, una de las provincias más alejadas de la capital. El programa de la Sociedad Filarmónica de Santiago y la tertulia de Chiloé presentan puntos en común y es evidente que, alrededor de 1830, Rossini es ya de amplio consumo en Chile, pero convive con usos más tradicionales y con las mujeres como instrumentistas.

Siempre en Valparaíso, es el salón uno de los "pilares de la vida musical porteña, lo que a su vez incide en otros rubros de la actividad musical v.gr. la impresión musical y la creación, donde la música de salón predomina." (Merino 1982: 210). En forma paralela a las tertulias familiares se forman asociaciones musicales, como la Sociedad Filarmónica de Valparaíso, fundada en 1845 o de grupos de extranjeros como el "Arbeiterverein" en 1860. En carta del pintor Rugendas a Isidora Zegers se le comunica que las cantantes Clorinda Pantanelli y Teresa Rossi ofrecieron un concierto, el 8 de abril de 1844, en la casa de Don Elías de La Cruz, con un éxito tan notable que el periódico *El Mercurio* le dedicó un editorial (Pereira Salas 1941: 125).

En resumen, el salón burgués de 1820-1840 introduce varias novedades en la vida musical chilena, en primer lugar Rossini, aportado por Doña Isidora Zegers; el uso difuso del piano como instrumento de acompañamiento; el uso y consumo de música escrita, lo que se hará sentir en los catálogos de las nacientes firmas editoras de partituras; las visitas cada vez más asiduas de viajeros extranjeros, ya contentos por la "evolución" del gusto de los chilenos, mucho más cercanos a los paradigmas europeos; la creación de sociedades filarmónicas, compuestas por aficionados que se deleitan en la ejecución de arreglos de piezas de Mozart, Haydn y Beethoven.

En paralelo se verán surgir tertulias políticas, literarias y científicas. El salón constituirá, en la primera mitad del siglo, el espacio dominante en la vida pública (paradójicamente) e institucional chilena. El salón de la Sra. Zegers deberá interrumpir bruscamente sus veladas con la trágica muerte de su esposo y los terribles acontecimientos que golpearon su familia como consecuencia del predominio de los pelucones —conservadores— en la vida pública chilena.

El segundo salón lo constituirá con su segundo marido, Jorge Hunneus, entre 1836 aproximadamente y 1860; será éste el lugar más importante como núcleo generador de la cultura musical chilena y sitio de reunión de la intelectualidad. Sin lugar a dudas el espacio que a este salón le cupo para el encuentro y definición de la llamada Generación del '42, será central:

> "Varias noches en un salón confortable, a la vista de la alegre estufa, sumido hasta los hombros en la blanda poltrona de Dn. Jorge [Hunneus] agotando hasta las heces una taza de té sabrosísimo; admirando más que los cuadros de Rugendas, de Wood y de Borget, la belleza de Elisa y sus innumerables hermanos y ganado un enorme 'solo de oros' bajo las celestiales armonías de Bellini y Donizetti" (Jotabeche, en Pereira Salas 1941: 98).

Algunos contertulios célebres eran los pintores Rugendas, Monvoisin y Mazoni; el catedrático venezolano Don Andrés Bello, creador y fundador del principal plantel de educación superior del país, la Universidad de Chile (del cual fuera Rector), siendo además redactor del Código Civil chileno, Subsecretario de Relaciones Exteriores y destacado participante del periódico *El Araucano*, quien, contraviniendo su fama de severidad y rigor dedicó, en el Álbum del salón, esta curiosa poesía a la Sra. Zegers de Hunneus:

POETA
-Aquel tributo que mi pobre ingenio
ha ofrecido, Isidora consagrarte
ISIDORA
- Me lo has hecho aguardar todo un trienio,
y pudiera mandarte
que fueras con tu música a otra parte;
pero con una condición lo admito:
que tenga de lo nuevo y lo bonito.
(*El Mercurio*, Santiago, 13 de julio de 1969).

Participaron, además, José Joaquín Vallejo (Jotabeche), los sabios Claudio Gay e Ignacio Domeyko, políticos y hombres de Estado como Tocornal, Ancizar y García del Río. Entre los músicos cabe destacar a toda la pléyade de virtuosos que en esos años visitaron el país, los que, además de sus conciertos en teatros, se presentaron en inolvidables veladas en casa Hunneus-Zegers: las más célebres cantantes como Clorinda Pantanelli y su hija Adelaide; Teresa Rossi y Amic-Ghazan; los pianistas Herz, Gottschalk y Federico Guzmán; el famoso violinista Sivori, discípulo de Paganini, o Miska-Hauser; el barítono Lutz, a quien la Sra. Zegers apoyara a petición de Aquinas Ried y Henri Lanza[6], quienes —dicho sea de paso— también contaron con la ayuda y sabios consejos de la Sra. Zegers.

[6] Estas, y numerosas otras cartas de ayuda, agradecimientos o peticiones se encuentran en el Fondo Urrutia Blondel del Archivo Musicológico de la Universidad de Chile.

En el salón Hunneus Zegers, y al calor de discusiones sobre arte y literatura, fue postulada la idea de la creación de una Escuela de Música que pudiera desarrollar los talentos de todos aquellos que, por razones de fortuna, no podían contar con los servicios de profesores privados. Don Pedro Palazuelos, director de la cofradía cultural-religiosa "Del Santo Sepulcro" y asiduo contertulio del salón, organizó dicho plantel, designando su Director al Sr. Alphonse Desjardins, antiguo organista parisiense. A partir de este núcleo, y gracias a la intervención del Ministro Tocornal (otro contertulio famoso), el decreto del Presidente Bulnes del 17 de junio de 1850 crea el Conservatorio Nacional de Música y la paralela Academia de Música de la cual Doña Isidora Zegers sería nombrada Presidente, con decreto presidencial.

> "En abril de 1852 y junto a otros tres contertulios, Don José Zapiola, Don José Bernardo Alzedo y Don Francisco Oliva, músicos profesionales, la Sra. Zegers fundará la primera revista de crítica musical: el *Semanario Musical*, el que en los 16 números que alcanzó a publicar pudo entregar un aporte muy rico para la ilustración musical de los chilenos" (Encina/Castedo 1954: 1217).

El salón de los Hunneus Zegers cumplió también un rol esencial en la llamada "Generación del 42" y el auge del movimiento romántico en Chile. Si el primer salón organizado por Isidora Zegers estuvo influenciado por el clasicismo vienés y la ópera de Rossini, en su segundo salón se podrá constatar el gran interés que despertaban en Chile las óperas de Donizetti, Bellini y, sobre todo, del Verdi de *Hernani* y el *Don Pasquale* de Donizetti. Uno de los más famosos e influyentes contertulios de dicho salón, el académico Andrés Bello, simpatizaba con el romanticismo y respecto del estreno del *Hernani* de Verdi escribirá en *El Araucano:*

> "Se ha reconocido, aun en París, la necesidad de variar los procederes del arte dramático; las unidades han dejado de mirarse como preceptos inviolables. Las reglas no son el fin del arte, sino los medios que él emplea para obtenerlo" (Encina/Castedo 1954: 1023).

Finalmente, y luego de su traslado a Copiapó, se constituirá lo que se puede definir como tercer salón: en la ciudad minera del Norte Doña Isidora hará sentir su influencia fundando una Sociedad Filarmónica y desarrollando, no obstante su delicado estado de salud, una gran actividad cultural y social.

Se debe notar que los salones de Isidora Zegers no eran exclusivos, en el sentido de que muchos de sus participantes se encontraban y frecuentaban otras ocasiones mundanas, como el ya citado salón de Doña Mercedes Marín del Solar, el de Diego Barros, etc. Sin embargo, el de Isidora Zegers es el que tiene el papel fundamental para los aspectos musicales que acá son primordiales: allí se hablará de política y de literatura, pero el espacio central lo ocuparán la música y sus artistas. El salón y sus contertulios están en el origen de numerosas instituciones culturales y políticas: la Universidad de Chile, el Conservatorio Nacional

de Música (Sandoval, Luis B. 1911), publicaciones culturales como el *Semanario Musical*, los primeros conciertos de beneficencia, la difusión de la música escrita, el apoyo a los profesores privados, el apoyo a las empresas líricas y a la difusión de la ópera italiana en Chile. La Sra. Zegers respaldará con sus consejos a los inexpertos compositores e intérpretes nacionales. Poco antes de fallecer, debilitada por una cruel enfermedad, podrá asistir al concierto que el maestro Federico Guzmán realizó a su retorno a Chile desde París: ese año de 1869 vio el fin de la era Rossiniana y el Bel Canto y el inicio de la era Chopiniana, reuniendo a sus dos más preclaros exponentes, Isidora Zegers y Federico Guzmán.

Bibliografía

Andreu Ricart, Ramón, *Estudiantinas Chilenas*, Santiago, Ed. financiada con aporte FONDART del Ministerio de Educación, Chile, 1995.

Arrieta Cañas, Luis, *Música: Recuerdos y opiniones,* Santiago, Ed. Talleres Gráficos Casa Nacional del Niño, 1953.

——, *Música: Reuniones musicales,* Santiago, Ed. Talleres Gráficos Casa Nacional del Niño, 1954.

Barros Grez, Daniel, "Los frutillares de Renca", en *Estampas del Nuevo Extremo*, Santiago, Ed. Nascimento (editor y recopilador Ricardo A. Latcham), 1941, pp. 169-172.

Byron, John, "Fandangos, Toros y Penitentes", en *Estampas del Nuevo Extremo*, Santiago, Ed. Nascimento (editor y recopilador Ricardo A. Latcham), 1941, pp. 70-74.

Cánepa Guzmán, Mario, "Las Petorquinas", en *Crónicas para el recuerdo*, Santiago, s/e. (editor Juan Cancino R.), 1980, pp. 7-12.

Claro Valdés, Samuel, *Oyendo a Chile*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1979a.

——, "La vida musical en Chile durante el gobierno de Don Bernardo O'Higgins" en, *RMCH*, XXXIII, N° 145, enero-marzo, 1979b, pp. 5-24.

Dubinovsky Schusterman, Adela, "Parte documental venta de esclavos", en *Condiciones económico-sociales de Chile entre los años 1774 y 1789 a través de documentos notariales del Archivo de Escribanos de Santiago*, Santiago, Memoria para optar al título de Profesor de Estado de Historia y Geografía de la Universidad de Chile, 1959.

Encina, Francisco A. y Castedo, Leopoldo, *Resumen de la historia de Chile*, tomo II, Santiago, Ed. ZIG-ZAG, 1956.

Figueroa, Virgilio, *Diccionario Histórico y Biográfico de Chile*, Santiago, La Ilustración, 1925.

En Viaje, revista, "Doña Flora Plaza nació cuando los próceres morían", año XXVII, N°323, septiembre, 1960, pp. 29-31.

García, Fernando, "Isidoro Vásquez Grille", en *RMCH*, XXI, N° 102, octubre-diciembre, 1967, pp. 101-111.

Godoy Urzúa, Hernán, "Salones literarios y tertulias intelectuales en Chile, trayectoria y significación sociológica", en Agulhon, Maurice (*et al.*), *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940,* Santiago, Ed. Vivaria, 1992, p. 137.

Graham, María, *Diario de mi residencia en Chile en 1822*, Santiago, Editorial del Pacífico (traductor de la primera edición de 1902, José Valenzuela, revisada y corregida por Graciela Espinosa de Calm), 1956.

Izquierdo, Gonzalo, *Un estudio de las ideologías chilenas*: *la Sociedad de Agricultura en el siglo XIX*, Santiago, Ed. CESO-Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, 1968.

Loyola, Margot, *Bailes de tierra de Chile*, Valparaíso, Ed. Universitaria, 1979.

Marchant, Guillermo, "La música doméstica: sus reflejos en un manuscrito chileno del siglo XVIII", en *Resonancias*, Nº2, mayo, Santiago, Ed. Instituto de Música de la Pontificia Universidad Católica, 1998, pp. 63-80.

Mellet, Julián, "Santiago rival de Lima", en *Estampas del Nuevo Extremo*, Santiago, Ed. Nascimento (editor y recopilador Ricardo A. Latcham), 1941, pp. 88-91.

Merino, Luis, "Música y sociedad en el Valparaíso decimonónico", en Günther, Robert (ed.), *Die Musikulturen Lateinamerikasim 19. Jarhhundert (Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts, Band 57)*, Regensburg, Gustav Bosse Verlag, 1982, pp. 199-235.

——, "Repercusiones nacionales e internacionales de la visita a Chile de José White", en *RMCH*, XLIV, N°173, enero-junio, 1990, pp. 65-113.

——, "Tradición y modernidad en la creación musical: la experiencia de Federico Guzmán en el Chile independiente", en Separata de *RMCH*, XLVII, N°179, enero-junio, 1993, pp. 5-68; y XLVII, N°180, julio-diciembre, 1993, pp. 69-148.

Palmiero, Tiziana, "El problema del género en el arpa...", en *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología (1995)*, Santiago, Ed. Colegio de Antropólogos, 1997, pp. 82-88.

Pereira de Correa, Teresa, "La casa de campo, un espacio de sociabilidad", en Agulhon, Maurice (*et al.*), *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*, Santiago, Ed. Vivaria, 1992, pp. 255-278.

Pereira Salas, Eugenio, *El origen del arte musical en Chile*, Santiago, Ed. Universitaria, 1941.

——, "El arpa que en dulce nota", en *RMCH*, año 1, Nº4, 1 de agosto, 1945a, p. 41.

——, "Los primeros pianos en Chile", en *RMCH*, año 1, Nº3, 1 de julio, 1945b, pp. 48-49.

——, "Las tertulias musicales en la época de la colonia", en *RMCH*, año 2, Nº11, mayo, 1946, pp. 44-45.

——, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago, Ed. ZIG-ZAG, 1947.

——, *Historia de la música en Chile (1850-1900)*, Santiago, Publicaciones de la Universidad de Chile, Ed. del Pacífico S.A., 1957.

——, "Consideraciones sobre el folklor en Chile", en *RMCH*, año XIII, Nº68, noviembre-diciembre, 1959, pp. 83-92.

——, *Biobibliografía musical de Chile, desde los orígenes a 1886*, Santiago, Ed. de la Universidad de Chile, 1978.

Picón Salas, Mariano y Feliú Cruz, *Imágenes de Chile*, Santiago, 1933.

Plesch, Melanie, "También mi rancho se llueve: problemas analíticos en una musicología doblemente periférica", en *Actas de las IX Jornadas Argentinas de Musicología "Procedimientos analíticos en musicología"*, Buenos Aires, Ed. Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega", 1998, pp. 127-138.

Ruschenberger, W.S., "Noticias de Chile (1831-1832)" en *Revista Chilena de Historia y Geografía* (trad. Hillman Haviland), XXXV, Santiago, 1920, p. 214.

Ruiz Aldea, Pedro, *Tipos y Costumbres de Chile*, Santiago, Ed. ZIG-ZAG, 1947.

Salinas, Cecilia, *Las chilenas de la Colonia. Virtud sumisa, amor rebelde*, Santiago, Ed. LOM, 1994.

Sandoval B., Luis, *Reseña histórica del Conservatorio de Música y Declamación 1849-1911,* Santiago, Ed. Gutenberg, 1911.

Santa Cruz, Lucía, "La mujer en el reino de Chile vista por cronistas y viajeros", en *Tres ensayos sobre la mujer chilena*, Santiago, Ed. Universitaria (editor Mauricio Amster), 1978, pp. 13-71.

Silva Vargas, Fernando, "Los cafés en la primera mitad del siglo XIX", en Agulhon, Maurice (*et al.*), *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*, Santiago, Ed. Vivaria, 1992, pp. 315-344.

Soffia, José Antonio, "Biografía de Doña Isidora Zegers" (1ra ed. 1866) reeditada por Adolfo Allende S. en *Revista Musical Aulos*, Nº 3-4, Santiago, 1933.

Suárez, José Bernardo, *El Plutarco de las jóvenes, rasgos biográficos*, Santiago, Imprenta Chilena, 1871.

——, *El Plutarco del joven artista*, Santiago, Imprenta Chilena, 1872.

Urrutia Blondel, Jorge, "Doña Isidora Zegers (1803-1869)", en *RMCH*, XXV, N° 113-114, enero-junio, 1971, pp. 3-17.

Valenzuela Márquez, Jaime, "Diversiones rurales y sociabilidad popular en Chile central: 1850-1880", en Agulhon, Maurice (*et al.*), *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940,* Santiago, Ed. Vivaria, 1992, pp. 369-391.

Vitale, Luis, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, Santiago, Ed. Cela-Rucaray-Cronopios, Tomo III, 1992.

Zapiola, José, "Apuntes para la historia de la música en Chile", en *Revista El Semanario Musical,* 10 de abril 1852, Santiago, Biblioteca Nacional, 1852

——, "Las chinganas", en *Estampas del Nuevo Extremo*, Santiago, Ed. Nascimento (editor y recopilador Ricardo A. Latcham), 1941, pp. 146-147.

——, "Zapiola y el alba de la música chilena", en Crónica Retrospectiva, *RMCH*, Nº11, mayo 1946, p. 42. Se trata de un fragmento de los *Recuerdos de Zapiola.*

——, *Recuerdos de treinta años (1810-1840)*, Buenos Aires, Ed. Francisco de Aguirre, Primera Ed. 1872-1874, Santiago. 1974.

Documentos

Fondo Garrido, Pablo, Archivo personal, conservado en el Centro de Documentación, Sección Musicología, Facultad de Artes, Universidad de Chile. s/f.

Fondo Urrutia-Blondel, Jorge, Archivo personal, conservado en el Centro de Documentación, Sección Musicología, Facultad de Artes, Universidad de Chile, s/f.

Abreviatura:

RMCH: Revista Musical Chilena, Santiago, Ed. del Instituto de Extensión Musical (antes de 1981) y Ed. de la Facultad de Artes (posteriores a 1981), Universidad de Chile.

FOLCLOR, INDUSTRIA Y NACIÓN: REFLEXIONES DESDE EL CHILE DEL BICENTENARIO

*Juan Pablo González / Claudio Rolle**

Este ensayo plantea algunos desafíos y obliga a tomar ciertas decisiones y opciones interpretativas como punto de partida. Así ocurre con el concepto de *música popular* que se puede aplicar tanto a la creación comunitaria local transmitida oralmente como a la producción musical en la sociedad de masas, con carácter modernizante y mediatizada. Nuestra opción ha sido buscar la articulación entre ambas acepciones, con el folclor por un lado y la industria por el otro, mientras el Estado ejerce como mediador entre ambos. Esta línea interpretativa nos permite proporcionar una mirada panorámica sobre la música que ha acompañado a millones de chilenos del periodo republicano, proponiendo hitos sociales y tecnológicos definidos que permiten configurar una imagen histórica de lo que llamaremos folclor de masas.

Comunidad y masa se confunden entre sí a lo largo del siglo XX. Fenómenos de migración, expansión de las comunicaciones, y guetos culturales urbanos, contribuyen a diluir las fronteras entre lo comunitario y lo masivo. De este modo, tonadas y boleros, cuecas y cumbias, baladas y rock, comparten espacios sociales y prácticas culturales afines. De este modo, el foco de este ensayo es aquella música que, surgiendo de prácticas comunitarias transmitidas oralmente, ha adquirido grados importantes de mediación productiva y tecnológica, para instalarse y circular masivamente como hecho artístico o expresivo, en el entendido de que esta mediación también contribuye a la actualización de funciones comunitarias tradicionales, como la construcción de la identidad y la memoria, ambas también administradas por el Estado-Nación.

Para el periodo anterior a 1890, existen menores índices de masificación y mediatización de productos musicales, aunque ya se puede hablar de un público y un mercado para la industria de la partitura y de los instrumentos musicales, y para los espectáculos. Existen registros de variada naturaleza que dan cuenta de las experiencias de música popular chilena, sus lugares de producción, consumo y circulación, alcanzando en cierto modo el terreno de la etnomusicología histórica. Se trata de un territorio abierto y fértil para la investigación. Hay en esto un fuerte contraste con los estudios relativos a periodos más próximos, que están siendo estudiados de forma disgregada, considerando las distintas corrientes musicales por separado, con un fuerte énfasis en la figura del artista más que en los procesos de la música popular en su conjunto, como lo demuestran la cincuentena de libros publicados en el país y el extranjero desde los años ochenta sobre exponentes de la Nueva Canción, el rock y la nueva ola. A esta producción se suman otra cincuentena de libros sobre folclor chileno, y algunos

* Programa de Estudios Histórico-Musicológicos Pontificia Universidad Católica de Chile.

sobre canciones en particular, figuras de la canción y de la industria musical, estudiantinas, festivales y producción discográfica antigua.

Ante este escenario amplio y complejo, con un relieve rico en posibilidades interpretativas, hemos optado por considerar en este artículo ámbitos en los que se ha desarrollado lo que llamamos el folclor de masas: los espacios productivos para dicha práctica, sus protagonistas y las corrientes musicales que lo constituyen, que nos servirán como hilo conductor en este recorrido por el sonido que ha conformado el paisaje musical de buena parte del Chile republicano[1].

Del salón a la peña

El viaje por el escenario sonoro de la vida republicana chilena parte necesariamente de la cultura de salón decimonónica, que se hizo visible como un espacio de encuentro y reconocimiento social. Allí funcionó un sistema de valores y actitudes compartidas que permitía formar alianzas políticas, comerciales y amorosas mientras se cultivaban las letras, la música, el baile y las *buenas maneras*. Asimismo, al constituirse en un espacio de encuentro mixto, el salón le permitió a la mujer cultivar el arte de la conversación junto al hombre, pudiendo enmendar, en parte, las deficiencias educacionales propias de su género, como señala Manuel Vicuña[2].

Si bien se observará una decadencia de la cultura del salón a fines de la década del Centenario, cuando es paulatinamente reemplazado por clubes sociales, de señoras y deportivos, su influencia se proyectará en otros grupos sociales que emularán las prácticas del salón de elite haciéndolas persistir a lo largo de la centuria. Inmigrantes, artesanos, empleados y obreros, adoptarán el estilo del salón en sus reuniones y lo convertirán, con variaciones, en un espacio de sociabilidad ilustrada. Es el caso del salón obrero que en Chile alcanzará una de sus máximas expresiones con las *filarmónicas* de la pampa salitrera. Desde allí surgirán las prácticas poéticas, literarias, teatrales, musicales y coreográficas del obrero de la pampa, pero también sus formas de sociabilidad, su respeto hacia la mujer y sus idearios políticos. "Poesía, baile y revolución" parecía ser la consigna.

Convertido en lugar de reunión, pista de baile o sala de conciertos, y proyectado hacia el espacio público del cabaret, el salón impregnó los comienzos del siglo XX chileno con su sistema musical y social decimonónico y su sonoridad influyó tanto en la aparición del folclor como en la música popular urbana. Esto habría sucedido por la circulación de bienes culturales en la esfera de la aristocracia agraria, que reproducía en sus casonas de campo las costumbres sociales urbanas, en muchos casos, con mayor intensidad que en la ciudad. La servidum-

[1] Para dar un tratamiento histórico a estas expresiones, hemos optado por realizar un recorrido que comprende desde 1890 hasta la actualidad, apoyado en la experiencia de investigación de los autores citada en la bibliografía, que enfatiza hasta 1970.

[2] Vicuña, Manuel, *La Belle Epoque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*, Santiago, Sudamericana, 2001, p. 13.

bre campesina que trabajaba en las casas patronales, adoptaba y adaptaba lo que escuchaba y veía. Esto también sucedía por la reversibilidad de la migración urbana, pues el inmigrante campesino llevaba al campo sus experiencias en la ciudad, aumentando las vías de folclorización campesina de la cultura del salón, proceso al que se sumará la naciente industria musical, receptora de influencias similares.

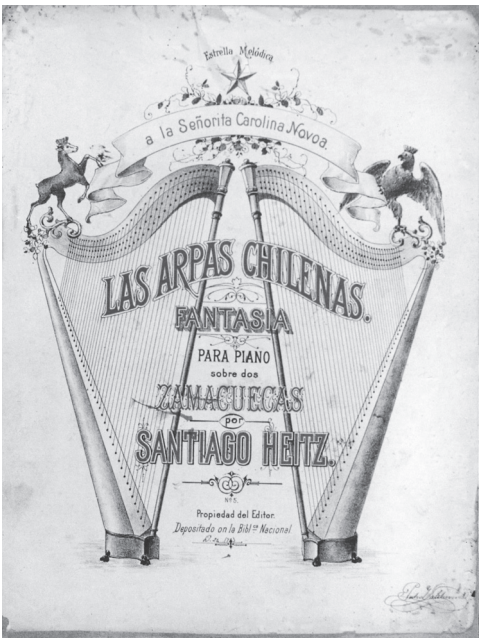
A fines del siglo XIX en Chile, se bailaba la parsimoniosa contradanza, los arrogantes lanceros, las alegres cuadrillas, la vigorosa polca, la sentimental habanera, la chispeante zamacueca, la coqueta *redowa*, y el distinguido vals, junto a pomposos bailes dieciochescos revividos, en el primer gesto de *revival* que marcará la cultura de masas del siglo XX. Era la herencia bailable del mundo europeo, incorporada al folclor, que los chilenos sintieron como propia y desde la cual podían construir esa identidad nacionalista, pero cosmopolita, que nos caracteriza.

El baile practicado en salones burgueses y obreros era esencialmente un baile de escuela. Podía haber sido recogido en el campo o en la calle, pero tuvo que amoldarse a las necesidades de distinción, cortejo amoroso y representación social de los bailarines de salón, pues, como señala Carlos Vega, estos bailes son esencialmente teatrales, ya que su acción no se concibe sin espectadores, aunque éstos también formen parte de la representación[3]. En Chile, las normas sociales del baile penetraron con fuerza en el siglo XX y sobrevivieron al tránsito de la hegemonía de las elites a la de la sociedad de masas, ocurrido en torno a la década de 1920. Durante el nuevo siglo, el baile no sólo servirá para incorporar actitudes y conductas de género y de condición social, sino que para negociar espacios de innovación y de cambio, en especial respecto a la libertad de la mujer y a la autonomía de la juventud, como sucederá aún con mayor fuerza a partir de la llegada de bailes de raíces negras y del rock and roll[4].

El piano, instrumento central del salón y la tertulia social, empezó a ser desplazado por la Victrola y luego por la radio a partir de la década de 1920. A mediados del siglo, será además desplazado por la guitarra en cuanto instrumento musical doméstico, que ofrecía su carácter íntimo, su capacidad para hacer cantar y bailar, y su condición autosuficiente al servicio de la música en casa. La guitarra había adquirido mayor presencia urbana en Chile por su uso en las estudiantinas desde fines del siglo XIX y en la sección rítmica de las orquestas de baile desde los años treinta, alcanzando finalmente una amplia acogida en la cultura juvenil en los años sesenta.

[3] Vega, Carlos, *Música sudamericana*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946, pp. 98-99.

[4] Más sobre la persistencia de la cultura musical de salón en el Chile de comienzos del siglo XX en González, Juan Pablo y Rolle, Claudio, *Historia social de la música popular en Chile. 1890–1950*, Santiago/La Habana, Ediciones Universidad Católica de Chile y Casa de las Américas, 2005, pp. 47-126.



Portada de la partitura "Las arpas chilenas", fantasía para piano sobre dos zamacuecas por Santiago Heitz, Santiago, Estrella Melódica, ca. 1856.

Desde temprano, el hogar fue el receptáculo principal de los esfuerzos de la incipiente industria musical chilena, que importaba, producía y comercializaba partituras, métodos, instrumentos, rollos de autopiano y bailes de moda. Con el salón se había abonado el terreno para el desarrollo de una industria musical que fomentará el consumo privado de la música, incorporando nuevos medios técnicos y productivos que consolidarán la masificación musical de la primera mitad del siglo XX: el disco, la radio, el cine, y el estrellato, a los que se le sumarán la televisión desde la década de 1960. Estos medios competirán entre sí, pero también se beneficiarán mutuamente, intercambiando tecnologías y legitimaciones sociales, potenciando la difusión de bienes culturales compartidos y definiendo la naturaleza mediática y modernizante de la cultura popular de masas. [5]

Si bien los teatros, circos y quioscos de plaza constituían lugares plenamente consolidados para la música popular a comienzos del siglo XX, el desarrollo alcanzado por esta música a nivel internacional, y la emergencia de sectores obreros y de clase media en el país, generaron la necesidad de abrir nuevos

[5] Más sobre el desarrollo de la industria musical en Chile entre 1890 y 1970 en González y Rolle Op. Cit.; y González, Juan Pablo, Ohlsen, Oscar y Rolle, Claudio, *Historia social de la música popular en Chile, 1950–1970*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009. González, Ohlsen y Rolle, 2009.

espacios que permitieran una práctica musical más específica, como el cabaret, el *Dancing* y la boîte. Al mismo tiempo, el antiguo salón burgués, proyectaba su modelo hacia la casa de canto y el salón de té, mientras el cine albergaba los recitales de las estrellas de la canción.

Desde fines de la Segunda Guerra Mundial hasta comienzos de los años setenta se produjo una transformación importante en las formas de diversión de los chilenos, que lleva a la aparición de nuevos modos de encontrarse, ocupando lugares antes considerados periféricos. A la larga, será esta tendencia a la inversión del valor entre lo central y lo periférico lo que dará un sello diferente a la vida de la ciudad y que se mantendrá por mucho tiempo, alcanzando los inicios del siglo XXI. Este proceso no sólo relega poco a poco los espacios públicos del centro de Santiago a un cierto abandono, sino también contempla el aumento de la importancia de los espacios privados de diversión, con un tono cada vez menos solemne, haciéndose, por ello, más frecuentes las fiestas y malones, ligados al estilo juvenil menos convencional, cuando no abiertamente rebelde, frente a las formalidades de las fiestas y celebraciones realizadas en espacios públicos.

Si bien la década de 1950 fue de continuidad con la forma en que se había definido el espacio público de diversión desde los años treinta, la década de 1960 traerá la transformación y ruptura definitiva con dicha tradición. El desplazamiento de las elites a nuevos barrios y su paulatino abandono del centro de la capital; la irrupción de los jóvenes como hacedores y consumidores de cultura y el arribo de nuevas influencias externas, producirán las transformaciones más evidentes en este panorama. Como de costumbre, los cambios traerán nuevos hibridismos entre prácticas de diversión antiguas y modernas, y también propuestas originales que marcarán, fuertemente, el rumbo de los años sesenta.

Especial relevancia tendrán los hoteles, y sus restaurantes y boîtes, como lugares de trabajo para solistas y agrupaciones chilenas y extranjeras. A ellos se agregarán el *drive in*, la *discoteque* y la peña folclórica, que marcan la innovación final en materia de lugares públicos de diversión del siglo XX chileno. Articulando prácticas culturales, tanto locales como importadas, la peña folclórica será un espacio íntimo donde se atenuaba la distancia entre el artista y el público —como en el antiguo cabaret parisino—. Era administrada por los propios músicos —como las casas de canto chilenas—, y se difundía en las universidades, institucionalizando el habitual guitarreo estudiantil. Por sobre todo, la peña chilena, inaugurada con La Peña de Los Parra en 1965, constituye la primera manifestación del sistema de propagación de la Nueva Canción, que marcaba un antes y un después en el proceso de masificación del folclore.

Con el golpe de Estado de 1973 se abrió un escenario nuevo, marcado por las exclusiones que contribuyeron también a acentuar las trasformaciones del folclor y la música popular, generando espacios alternativos, marcados por la capacidad de adaptación e improvisación, por el mimetismo y la resistencia en formas y expresiones musicales tanto innovadoras como de continuidad, que incluyeron desde el canto nuevo hasta el pop chileno, pasando por varias formas

de fusión, incluso con dejos experimentales. A mediados de los años setenta, resurgirán las peñas en los espacios universitarios y aparecerán algunos locales que se convierten en referentes emblemáticos y aglutinadores de la creación de cantautores y cultores del canto popular, como el célebre Café del Cerro en el Santiago de los años ochenta. A fines del siglo XX, los grandes conciertos y recitales en espacios abiertos como estadios y plazas, marcan un estilo de comunicación nuevo y dominante, ligado a fenómenos internacionales en los que Chile se inserta con normalidad.

Artistas del folclor

Durante largo tiempo, los fuertes vínculos geográficos y culturales de la elite social y política chilena con la cultura huasa de la zona central llevaron a las elites a fomentar una estrecha relación entre el folclor de la zona central y el concepto de Nación, con la consiguiente homogeneización de valores, mitos y costumbres, reafirmados por el desarrollo de una pintura, una literatura y una música asociadas a ese mundo.

Para cohesionar un territorio expuesto a influencias exógenas era necesario imaginarlo como proveniente de una misma matriz, según la idea romántica de Nación como comunidad. De este modo, la cultura huasa, con sus tonadas y cuecas, se transformará en emblema de identidad que será instalada en el imaginario del país como símbolo del *ser nacional*. La paulatina incorporación de otras regiones a la nación chilena, como el Norte Grande, la Araucanía, la Isla de Pascua y la zona austral, se realizará mediante la implantación del imaginario centralista, como sinónimo de *chilenidad*, lo que comenzará a ser abiertamente develado y resistido desde esa diversidad cultural recién a fines del siglo XX.[6]

La *chilenización* del país emprendida por el Estado, comprendía también políticas demográficas, aplicadas especialmente en las zonas extremas de la nación, llevando habitantes del valle central a la zona austral, donde reproducirán el paisaje y las costumbres de su zona originaria, y a las ciudades del Norte Grande, que perdían a sus habitantes peruanos y bolivianos luego de la guerra de 1879. Estos inmigrantes, al igual que aquellos que dejaban el campo para vivir en las ciudades de la zona central, evocarán el paraíso perdido de su niñez con la música campesina, que ahora será fuente de refugio ante la incierta vida urbana. Ellos serán los principales receptores de la música tradicional difundida fuera de su lugar de origen mediante la influencia del Estado y la creciente acción de la industria musical.

Se trata de un fenómeno de adaptación y cooptación, que será uno de los rasgos más subrayados durante largo tiempo por la industria cultural, aun con

[6] Ver las múltiples quejas emitidas por intelectuales de fuera de la zona central sobre la imposición de la cultura huasa en sus regiones, en Montecino, Sonia (compiladora), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*, Santiago, Cuadernos Bicentenario, 2003.

la colaboración, en cierto modo inconciente, de instituciones académicas como la Universidad de Chile, a través de producciones discográficas y de *conciertos de folclor*. El cine también cumplirá un papel en la construcción de los estereotipos huasos y será necesario un esfuerzo fuerte y sostenido de investigación etnográfica para dejar de lado la imagen de *tarjeta postal* del campo chileno.

La música tradicional o folclórica era difundida en la ciudad utilizando todos los canales ofrecidos por la industria musical. Este proceso desembocó en el desarrollo de un folclor masificado y mediatizado, llamado *música típica chilena*. La escena teatral fue el receptáculo más directo para el costumbrismo musical cultivado desde los años veinte, surgiendo autores, compañías y repertorio que popularizaban música, bailes y costumbres tradicionales. Pero fue la producción discográfica la que tuvo mayor impacto en el proceso mediador de música campesina, tanto en la ciudad como en el campo. La industria radial se sumó rápidamente al auge del folclor en el disco, permitiendo la aparición del *artista del folclor*.

Tal como ocurría en el salón, en la cultura campesina chilena la mujer es la protagonista del canto, ya sea como solista o en dúos y tríos de hermanas con arpa y guitarra. Su presencia en la ciudad estaba circunscrita a las fondas y ramadas de las fiestas de la Independencia, pero también a las casas de canto y de tolerancia durante todo el año. Desde la década de 1920, el disco y la radio se sumarán a la actividad de proyección realizada por la cantora campesina chilena, la que empezará a ser presentada como cancionista criolla, primero, y como folclorista después, cooptando categorías del mundo del espectáculo y la investigación más que de la propia tradición rural.

Las tres cultoras de música tradicional que más grabaron sus nombres en el disco e hicieron más conocidas sus voces en las ondas radiales de las décadas de 1930 y 1940 fueron Derlinda Araya, Esther Martínez y Petronila Orellana. La labor discográfica y radial de estas folcloristas aumentó los grados de masividad del folclor chileno en la época, contribuyendo a la consolidación de un público y de una demanda desde la ciudad por la música del campo. Asimismo, contribuyó a situar la figura de la folclorista al interior de la cultura de masas, lugar que ocuparán más tarde Violeta Parra, Margot Loyola y Gabriela Pizarro.[7]

Las cantoras y folcloristas del disco y de la radio no pudieron competir con el sonido de las agrupaciones de música popular argentina, cubana y estadounidense, que, a fines de los años veinte, ya anunciaban su reinado en la industria discográfica internacional. Se trataba entonces de dotar a Chile de una música propia, que, sin perder sus atributos de autenticidad, pudiera ocupar también los nuevos espacios de modernidad inaugurados por la industria musical de los locos años veinte. Santiago era, a comienzos de la década de 1920, una ciudad de medio millón de habitantes, muchos de ellos inmigrantes de provincia, que constituían un mercado cautivo para la música campesina en la ciudad. De

[7] Sobre Margot Loyola, ver Ruiz, Agustín, "Conversando con Margot Loyola", *Revista Musical Chilena*, 49/183, 1995, pp. 11-41.

este modo, comenzaron los primeros intentos para situar la música folclórica chilena en la escena del espectáculo, realizados por el conjunto Los Huasos de Chincolco y por Los Hermanos Carter.[8]

A pesar de estos intentos pioneros, la elite social que había gobernado el país desde su origen, seguía a mediados de los años veinte sin tener una música nacional que la representara plenamente en la ciudad. Más aún, a la elite le incomodaba el rumbo que podía tomar un repertorio tradicional percibido como baluarte de identidad, que quedaba expuesto a la frivolidad de la vida urbana y que se consideraba relegado a casas de tolerancia y cantinas de mala reputación. [9]

Esto se suma al intenso debate político que se daba en el Chile de los años veinte a causa de la emergencia de sectores populares en la vida nacional, como actores relevantes y cada vez más exigentes, entre los que maduraba un igualitarismo que amenazaba la tradicional posición hegemónica de la elite social chilena. Lo anterior, sumado al ascenso de la clase media, ponía en jaque las ideas tradicionales de identidad nacional y planteaba la existencia de una cultura popular urbana de rasgos propios. En un ambiente progresivamente cargado de tensiones sociales, con demandas radicales y urgentes, la defensa de estas tradiciones se convirtió en una cuestión de primera importancia. Era necesario para la elite preservar el folclor de la arremetida de la cultura popular urbana y garantizar su sentido tradicional y emblemático, expresión de la visión de un mundo que se marchaba.

De un modo u otro, se postergará la sindicalización campesina, y el mundo rural deberá esperar hasta los años sesenta para vivir un cambio sustancial con las leyes de Reforma Agraria. De este modo, se mantiene el orden hacendal y su sistema de relaciones sociales, con diversos vínculos entre campesinos y patrones, y una visión de mundo en la que el sentido del orden y la tradición tienen un papel fundamental. Esto lleva a perpetuar prácticas ancestrales y a estimular las ocasiones de encuentro que se daban en torno a lo festivo, cuando las distancias sociales se atenuaban y se vivía una forma de camaradería ocasional. La música tradicional estaba plenamente inserta en esta línea y pronto se encontraría la forma de llevarla a la ciudad.[10]

El impulso definitivo para la formación de grupos que interpreten música folclórica en el medio urbano tuvo que ser dado, entonces, desde la propia elite social chilena, que encontró en la figura del huaso el medio ideal para realizar este transplante. Su condición de dueño o capataz de la tierra con asuntos que atender en la ciudad lo transformaba en un mediador ideal entre el mundo campesino y urbano. Además, su prestancia y refinado vestuario, que se popu-

[8] Más sobre la aparición del artista del folclor en Chile, en González y Rolle, *Op. Cit.*, pp. 371-385.

[9] Sobre los ambientes marginales de la música chilena, ver Acevedo Hernández, Antonio, *El libro de la tierra chilena. Lo que canta y lo que mira el pueblo de Chile*, Santiago, Ediciones Ercilla, 1935, pp. 37-40.

[10] González y Rolle, *Op. Cit.*, pp. 375-377.

larizaba con el paso del tiempo y adquiría un perfil más definitivo en la década de 1920, lo hacían atractivo para el escenario cosmopolita y *exotista* de los locos años veinte. Esto, sin perder un ápice de identidad nacional y representando, además, a los sectores hacendados que detentaban el poder político y económico en el país por más de un siglo. [11]

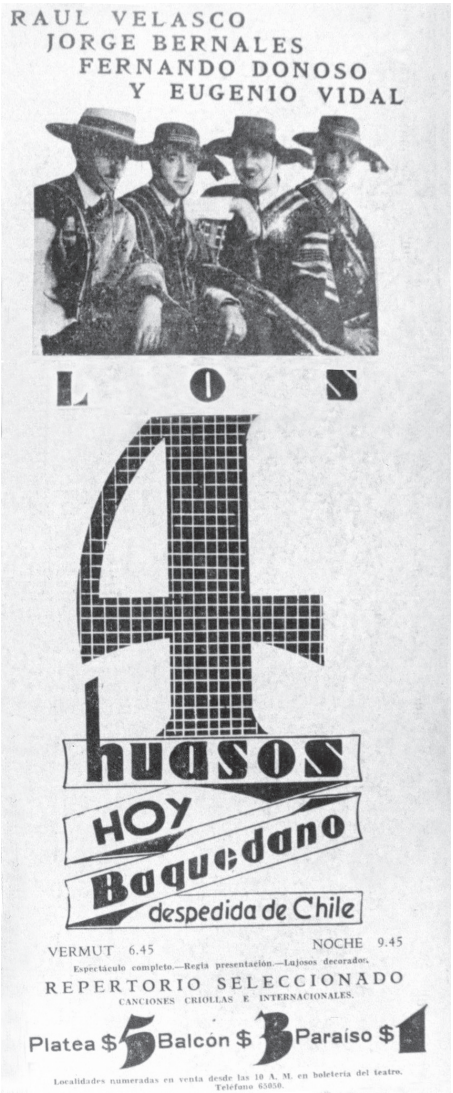
Como los huasos auténticos no realizaban esta tarea, fueron sus hijos, que estudiaban en la Universidad y que aprendían repertorio cantado en sus casas y fundos, los que dieron el paso decisivo en la urbanización no declarada del folclor que se ha desarrollado en el país desde mediados de la década de 1920. Es así como los miembros del conjunto señero de esta tendencia, Los Cuatro Huasos, aprendieron guitarra y recibieron repertorio de madres y tías que hacían música de salón y que integraban estudiantinas de señoritas cuando jóvenes, constituyéndose en otro eslabón entre la práctica musical doméstica decimonónica y la música popular chilena del siglo XX. Con estos antecedentes, empezaron a consolidarse los llamados conjuntos típicos o de huasos, todos surgidos de medios universitarios: Los Cuatro Huasos (1927-1956), Los Quincheros (1937) y Los Provincianos (1938-1958). Hasta la década de 1950, se mantendrán activos en el país una veintena de dúos, tríos y cuartetos masculinos de música típica chilena en los que poco a poco va encontrando un lugar la mujer.[12]

La paulatina incorporación femenina a la vida pública nacional y las propias necesidades de renovación de la industria del espectáculo habían producido, en la década de 1940, la consolidación de la mujer como artista del folclor. Ya no se trataba de las cantoras campesinas que animaban fondas y rodeos, sino de un nuevo estilo, iniciado por Los Provincianos e impuesto por Ester Soré, donde se lucía una primera voz femenina acompañada de segundas voces masculinas. Atrás quedaba la impavidez de la cantora campesina, que parecía avergonzada cuando cantaba, escondiéndose detrás del brazo de la guitarra y concentrando toda la emoción en su garganta. Ahora la gracia, picardía y donaire de la mujer chilena se expresaban plenamente sobre la escena, mientras que su participación en la cinematografía nacional aumentaba su impacto artístico.

Se destacaron en este empeño Los Provincianos e Isabel Fuentes; Los Hermanos Silva con Olimpia Silva; Ester Soré y sus huasos; Silvia Infanta y Los Baqueanos primero —en los años sesenta serían Los Cóndores—; y Carmen Ruiz y Fiesta Linda. La primera voz femenina quedaba a una distancia mayor de las voces secundarias masculinas, gozando de más libertad para embellecer la línea melódica. Además, como se trataba de un canto con micrófono, eran audibles los suspiros e interjecciones de la voz, aumentando la expresividad de la interpretación.

[11] Para un estudio antropológico-social sobre el huaso, ver Lago, Tomás, *El huaso. Ensayo de antropología social*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1953.

[12] Sobre los Cuatro Huasos, ver Rengifo, Eugenio y Rengifo, Catalina, *Los Cuatro Huasos: alma de la tradición y del tiempo*, Santiago, Catalonia, 2008. y sobre Los Huasos Quincheros, Mackenna, Benjamín *et al.*, *Quincheros. Andanzas de cuatro guitarras*, Santiago, Edebé, 2003.



Anuncio del concierto de despedida de los Cuatro Huasos en el Teatro Baquedano de Santiago. *El Mercurio,* 13/3/1933:19.

A partir de la consolidación del artista del folclor, la música de raíz campesina chilena comenzó a incorporarse con normalidad al mundo del espectáculo moderno. De este modo, boîtes y quintas de recreo, que congregaban a ávidos bailarines de ritmos extranjeros, contaban con un conjunto huaso que servía como intermedio nacional al tránsito del tango al *foxtrot*, o del bolero a la conga, impregnando de aires nacionales la cosmopolita noche bohemia.

El periodo de 1950 a 1970 marcará el auge del folclor de masas en Chile. En la década de 1950, la vertiente de la música típica alcanzará su máxima expresión por la activa presencia de los principales compositores del género, la plena incorporación de la mujer como artista del folclor, el amplio apoyo de los sellos discográficos, el auge de programas radiales especializados y la permanente actividad en vivo que desempeñarán estos músicos. Asimismo, en la década de 1950, se instalarán nuevos actores en la masificación de folclor: los conjuntos de proyección folclórica, a los que, en la década siguiente, se sumarán los ballets folclóricos y los conjuntos de música andina. Sumando aún más actores a esta rica escena musical, en la década de 1960 aparecerán dos nuevas tendencias modernizadoras del folclore: el neofolclor y la Nueva Canción Chilena, la segunda de las cuales se constituirá en movimiento y producirá el mayor impacto internacional logrado por la música popular chilena.

La labor de Margot Loyola y del grupo Cuncumén serán centrales en la década de 1950, para definir una plataforma artística desde la cual dar impulso a la renovación de la música de raíz folclórica, ocurrida en el Chile de los años sesenta. La institucionalización de un concepto de folclor y la consolidación de un repertorio, una práctica performativa y una forma de acercarse al folclor,

contarán con el apoyo universitario, pero también de la industria musical, especialmente de la radio y el disco. De esta forma, se crea una relación entre la academia y la industria que permitirá masificar en Chile un patrimonio musical y una forma de abordarlo que de otro modo habría permanecido sumergido bajo la cultura de masas. Asimismo, la práctica folclorista de la década de los años 1950 contribuirá a formar musicalmente a cantautores como Rolando Alarcón y Víctor Jara, que se transforman, junto a Violeta Parra, en portadores de la raíz folclórica hacia su renovación en la década de 1960.[13]

Consolidada desde la década de 1930, como emblema musical chileno, la tonada con estribillo, interpretada por conjuntos de huasos y por solistas femeninas, constituirá la base de desarrollo de la llamada música típica chilena y de la *estrella* del folclor. Su carácter lírico, su estructura flexible y sencilla y su arraigo en la cultura criolla nacional hicieron de la tonada un género apropiado para la escena, el disco, el cine y la televisión. Al mismo tiempo, la masificación de la guitarra facilitaba su reproducción en manos de aficionados, reinando en veladas familiares, paseos y reuniones estudiantiles, completando así su uso y consumo por sectores urbanos. De este modo, la tonada impregnará a la música típica de su temática costumbrista, patriótica y amorosa.

La danza nacional chilena, en cambio, no sólo resultaba inadecuada para el baile de salón sino que tampoco era adecuada para la industria discográfica, pues no se adaptaba al disco de 78 rpm. debido a su corta duración como unidad compositiva —noventa segundos—, y a su larga duración como unidad performativa, agrupada en los llamados tres pies de cueca, cercanos a los cinco minutos. Además, su carácter anónimo, y la intercambiabilidad de su música y sus versos, dificultaba su inserción dentro del régimen legal de autoría y de derechos.

Esta aparente inadecuación de la cueca a la cultura de masas fue finalmente resuelta mediante el uso de distintas estrategias productivas y de legitimación social, que permitieron su entrada plena al ámbito de la industria discográfica y del baile urbano moderno. De este modo, la cueca de la zona central participaba del proyecto de construcción de identidad nacional hegemónica emprendido por las elites chilenas en la década de 1920, como una forma de mantener su influencia política y cultural criollizante, frente a los avances de los sectores obreros organizados y de los sectores medios ilustrados más abiertos a las expresiones cosmopolitas de la modernidad.

En términos generales, podemos hablar de una cueca urbana —también llamada chilenera, brava o centrina—, interpretada por grupos de hombres, y de una cueca campesina, interpretada por dúos y tríos de mujeres. Fue la mediatización de la vertiente campesina de la cueca chilena en manos de conjuntos de huasos la que alcanzó masividad en Chile desde la década de 1930.

[13] Ver González, Juan Pablo, Ohlsen, Oscar y Rolle, Claudio, *Historia social de la música popular en Chile, 1950–1970*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009, pp. 311-312.

La cueca urbana, en cambio, no fue considerada en la construcción de un referente masivo de identidad nacional, pese a formar parte del mundo urbano y reconocérsele valor musical, literario y cultural. Su vinculación a sectores sociales que perdieron protagonismo frente a los avances de la clase media, y su presencia en los barrios bravos de Santiago y Valparaíso, la estigmatizaba socialmente, dejándola al borde de la extinción. Su rescate, a partir de la década de 1990, producto de la labor de estudiosos y de los propios cultores —como el emblemático conjunto Los Chileneros—, produjo su revitalización entre sectores juveniles urbanos que no se habían sentido identificados por la versión campesina mediatizada de la cueca.[14]

Renovación del folclor chileno

Por diversas razones, pero, por sobre todo, debido a la implementación de la Reforma Agraria (1962-1973), con sus dimensiones de conflicto, transformación e innovación del mundo hacendal, la forma de entender lo vernáculo permitirá miradas divergentes en los años sesenta, afectando la propia concepción de aquello que musicalmente se representaba y, por consiguiente, su propia representación. Es así como el huaso, personaje central de la música típica, se verá acompañado por otros sujetos del mundo rural, que primero aparecen, con visos de pintoresquismo, en la canción *neofolclórica* y luego lo harán, con una dimensión social, en la Nueva Canción Chilena.

La recolección y proyección folclórica habían permitido difundir masivamente géneros, bailes, repertorio y costumbres tanto vigentes como extinguidas de las diversas etnias y regiones del país, ampliando el conocimiento e interés del público y los músicos chilenos por sus propias tradiciones. La labor didáctica de la proyección folclórica no sólo educaba al público en sus propias tradiciones sino que formaba nuevos folcloristas, generando un movimiento que se ha mantenido vigente en el país. Esto ha permitido que los músicos populares también aprendan de los hallazgos de la proyección folclórica, contando con nuevos géneros rescatados y proyectados desde los cuales desarrollar una propuesta musical popular, moderna y con raíces.

Dentro del estrecho marco proporcionado por un folclor criollo circunscrito a la tonada y la cueca resultaba fundamental el aporte de la proyección en cuanto al rescate de géneros olvidados o al borde de la extinción. Esta labor está en la base de la renovación desarrollada por el *neofolclor* y remitida principalmente a la sirilla, el rin y la pericona de Chiloé; la refalosa de la zona central, el cachimbo de Tarapacá y el trote o huayno chileno.

Los géneros remotos, antiguos o extinguidos incorporados a la música popular, eran adecuados para el desarrollo de temáticas costumbristas e históricas en la canción, donde se evocaban lugares, personajes, faenas, comidas y danzas tradicionales, y se recordaban sucesos históricos. Esta canción puso en el ima-

[14] Más en González y Rolle, *Op. Cit.*, 2005, pp. 394-404; y Muñoz, Daniel y Padilla, Pablo, *Cueca brava. La fiesta sin fin del roto chileno*, Santiago, RIL editores, 2008.

ginario masivo a individuos socialmente distintos al intérprete y al auditor de la música popular de entonces. El cantante dejó de referirse a sí mismo o a su público y empezó a hablar del Otro, una figura de costumbres diferentes, que poco a poco fue revelando su dimensión social.

En la década de 1960, la cultura campesina chilena estaba cada vez más lejos de los habitantes de la ciudad. Ya no se trataba de inmigrantes que evocaban su pasado en el campo, escuchando tonadas y cuecas, sino de jóvenes nacidos y criados en la ciudad, cuya relación con el folclor era más lejana y que se sentían libres para elegir lo que la pujante industria musical les ofrecía. Muchos de estos jóvenes habían cantado en coros estudiantiles y tenían voces cultivadas; podían cantar a cuatro voces y conocían los matices dinámicos de la música coral. Es así como surgieron una decena de grupos vocales de corta pero intensa vida, destacándose Los Cuatro Cuartos (1963-1966) y Las Cuatro Brujas (1964-1966), quienes, gracias a los arreglos de Luis "Chino" Urquidi, lograron el sonido característico de lo que empezó a llamarse *neofolclor*.

En el desarrollo del *neofolclor* no sólo fue importante el rescate realizado por la proyección folclórica de géneros extinguidos sino que la influencia de nuevos modos de interpretación de música de raíz folclórica desarrollados en Argentina, y del repertorio latinoamericano difundido en el país en forma creciente durante la década de 1960. Como un fósforo que libera mucha luz en su momento inicial, pero luego se agota si no encuentra combustible, el *neofolclor* apareció como un chispazo que captó la atención de la industria discográfica, en ansiosa búsqueda de una propuesta juvenil relacionada con el folclor. También conquistó, temporalmente, a los jóvenes que reaccionaban a la ya estereotipada música típica, y que buscaban identificarse con su tierra y su época, mediante una nueva *banda sonora* de la chilenidad.[15]

Uno de los componentes del *neofolclor*, la música andina, había tenido una presencia más bien intermitente en la industria musical chilena, hasta que a mediados de la década de 1960 músicos como Rolando Alarcón, Willy Bascuñán y Raúl de Ramón lograron popularizar canciones de ritmo nortino, abriendo la puerta a una vasta región de influencias para la música popular chilena. Los músicos de la Nueva Canción capitalizaron estas influencias, incorporando géneros andinos bolivianos, peruanos, ecuatorianos y argentinos, de acuerdo a su impulso americanista. Los hilos comunes de la música andina simbolizaban la unidad social y cultural de Latinoamérica y reivindicaban la expresión indígena. Estos músicos se sintieron tan atraídos por la música andina que la usaron como "caballo de batalla" en la formación de su repertorio y en la conquista del nuevo público.

La presencia en Santiago a fines de 1966 del recién formado grupo boliviano Los Jairas, en su primera gira al exterior, contribuyó a avivar el fervor por la música andina que estaba creciendo en el país. Desde ese mismo año, Quilapayún grabó las primeras composiciones chilenas de raíz andina, algo que

[15] Más sobre *neofolclor* en González, Ohlsen y Rolle, *Op. Cit.*, 2009, pp. 337-356.

Inti-Illimani empezará a hacer dos años más tarde, alcanzando especial relieve en el cultivo de este repertorio. Desde comienzos de la década de 1970, el grupo antofagastino Illapu logró instalar en el imaginario nacional un sonido andino sentido como más auténtico, permaneciendo en el país hasta 1981.

La valoración y difusión de música andina por parte de músicos del *neofolclor* y la Nueva Canción llevó a muchos chilenos a empezar a aceptar esta música como propia, identificándose con un sonido sentido, hasta entonces, como extranjero. Esto amplió el rango expresivo de la música popular nacional y contribuyó a integrar al chileno a un ámbito regional, fortaleciendo su identidad como latinoamericano, mientras que lo sensibilizaba ante una diversidad cultural insuficientemente conocida.[16]

Pasada la moda del *neofolclor* y decaída la música típica al agotar sus instancias de renovación, el panorama para la música chilena de raíz folclórica parecía desolador a fines de la década de 1960. Al menos así lo percibía la industria y los medios que no encontraban expresiones folclóricas nuevas entre las corrientes dominantes. Si, por una parte, esta preocupación se puede percibir como una señal de alarma ante el riesgo de pérdida de identidad —tema recurrente en el debate en torno a la cultura chilena—, también ofrece una lectura pragmática, ligada a la pérdida de un nicho de producción y consumo que, en algún momento, fue importante y que amenazaba con extinguirse. Al mismo tiempo, las expectativas de cambio despertadas por la *revolución en libertad* propuesta por el gobierno de Eduardo Frei (1964-1970) se expresaban en el medio estudiantil con el proceso de reforma universitaria y, en la corriente crítica de la cultura, con la defensa de los valores latinoamericanos frente a la uniformización cultural estimulada por Estados Unidos en tiempos de Guerra Fría. Dentro de esta corriente juvenil, y de crítica a la cultura, se inserta la que será llamada, a fines de los años sesenta, la Nueva Canción Chilena.

Si la relación con el folclor había sido *evocadora* en la música típica y *modernizadora* en el *neofolclor*, con la Nueva Canción esta relación será *reivindicadora*. En efecto, la incorporación de géneros lejanos y remotos a la música popular, iniciada con la proyección folclórica y continuada por el *neofolclor*, puso en la escena urbana a sujetos distintos al intérprete y al auditor. Luego de ser rescatado por los folcloristas, emerge la idea e imagen del Otro que apareció en el *neofolclor* como una figura de costumbres diferentes y pintorescas, pero poco a poco fue revelando una dimensión social no exenta de problemas, a la cual la música popular casi no se había referido. Es aquí donde la Nueva Canción Chilena adquiere su mayor especificidad.[17]

[16] Más sobre música andina en Chile en Ibíd. pp. 357-367.
[17] Ibíd. pp. 369-435.

Violeta Parra con su guitarra. Atrás su arpillera del Cristo desclavándose, en Larrea, Antonio y Montealegre, Jorge, *Rostros y rastros de un canto*, Santiago, Ediciones Nunatak, 1997.

En su desarrollo, confluyeron aportes de cantautores y de conjuntos. Estos son: Violeta Parra, Víctor Jara, Patricio Manns, Rolando Alarcón, Isabel Parra y Ángel Parra, junto a Quilapayún e Inti-illimani. Tanto su apertura al cancionero latinoamericano como su vínculo con el mundo del arte, a través de la poesía, la plástica, la danza y el teatro, insertará a la Nueva Canción Chilena en un ámbito ilustrado y cultural. Esto, sumado a sus vínculos con el pensamiento político y crítico de los años sesenta, hará que atraiga la atención del mundo intelectual, tanto dentro como fuera de Chile. De este modo, si bien la Nueva Canción pudo no haber alcanzado la masividad que ha tenido la música típica chilena, por ejemplo, a lo largo de la historia, ha generado la mayor cantidad de discurso escrito y reflexión que haya producido alguna vertiente de la música popular en el país y el extranjero.[18]

Su continuidad en Chile después del golpe de Estado de 1973 se produjo en el cantonuevo, corriente musical ligada a la cantautoría —con Eduardo Pe-

[18] Sobre Violeta Parra, ver Parra, Angel, *Violeta se fue a los cielos*, Santiago, Catalonia, 2006; y sobre Víctor Jara, ver Acevedo, Claudio *et al.*, *Víctor Jara. Obra musical completa*, Fundación Víctor Jara, Santiago, Ocho Libros Editores, 1996.

ralta, entre otros— y a la formación de grupos de menor proyección nacional e internacional que los de Nueva Canción —Aquelarre y Santiago del Nuevo Extremo—, aunque muy significativos para quienes vivieron el tiempo de la dictadura. El apoyo de la industria fue escaso, contando con Radio Chilena —del Arzobispado— y el Sello Alerce —de Ricardo García—, como los dos pilares fundamentales para su masificación.[19]

Palabras finales

La continua presencia de música de tradición oral en la música popular y la industria musical en Chile ha generado grandes debates a lo largo de los últimos ochenta años. Nuestros folcloristas han sido férreos defensores de la preservación del uso, función y radicación de las expresiones musicales tradicionales en cuanto les otorga un sentido *vernacular*. De este modo, no ha sido posible subir a un escenario expresiones folclóricas o crear a partir de ellas sin que alguien advierta de los peligros de tergiversar o de usar comercialmente el folclor.

De cierto modo, la condición anónima, local y comunitaria del folclor, constituye una característica que no se condice con el carácter masivo, internacional y mediatizado de la música popular actual. Sin embargo, un grupo de músicos chilenos ha sabido producir el contacto entre lo comunitario y lo masivo, sin que el folclor *pierda*, sino que *gane*, ampliando su paleta de influencias con nuevos géneros, instrumentos y temáticas, aumentando así su alcance social.

La articulación entre lo local y lo masivo, que ha estado en la base de la promoción de una identidad común para la Nación, está hoy día cruzada por diversas identidades locales que buscan su lugar en una discusión colectiva sobre ella. Este hecho ha sido reconocido por los premios Altazor entregados entre 2000 y 2008 en música tradicional y de raíz folclórica. Los solistas y conjuntos premiados se relacionan de distinta manera con lo local y lo articulan de diferente forma con lo masivo, contribuyendo a construir el rico mosaico de identidad en el Chile actual.

Los premiados en música tradicional y de raíz folclórica hasta 2008 fueron: Pedro Yáñez, Tito Fernández, Illapu, Eduardo "Lalo" Parra, Horacio Salinas, Los Paleteados del Puerto, Nano Núñez, Arak Pacha y Quelentaro. Ellos demuestran que el folclor de masas goza de buena salud en Chile, en especial en la poesía popular, la cueca urbana, la música andina y la Nueva Canción. El dinamismo del folclor y su articulación con la cultura de masas, más que atentar contra su esencia, puede ser garantía de su plena incorporación al acervo de la Nación en el siglo XXI.[20]

[19] Sobre el desarrollo del canto nuevo en Chile, ver Díaz, Patricia, *El canto nuevo chileno. Un legado musical*, Santiago, Editorial Universidad Bolivariana, 2007; y Bravo, Gabriela y González, Cristián, *Ecos del tiempo subterráneo. Las peñas en Santiago durante el régimen militar (1973-1983)*, Santiago, Ediciones LOM, 2009.

[20] González, Juan Pablo, "Música tradicional y de raíz folclórica", en *Altazor: 10 años de cultura en Chile*, Santiago, Sociedad Chilena del Derecho de Autor y Catalonia, 2009, pp. 25–32.

Bibliografía

Acevedo Hernández, Antonio, *El libro de la tierra chilena. Lo que canta y lo que mira el pueblo de Chile*, Santiago, Ediciones Ercilla, 1935.

Acevedo, Claudio *et al.*, *Víctor Jara. Obra musical completa*, Fundación Víctor Jara, Santiago, Ocho Libros Editores, 1996.

Bravo, Gabriela y González, Cristián, *Ecos del tiempo subterráneo. Las peñas en Santiago durante el régimen militar (1973-1983)*, Santiago, Ediciones LOM, 2009.

Díaz, Patricia, *El canto nuevo chileno. Un legado musical*, Santiago, Editorial Universidad Bolivariana, 2007.

González, Juan Pablo y Rolle, Claudio, *Historia social de la música popular en Chile. 1890–1950*, Santiago/La Habana, Ediciones Universidad Católica de Chile y Casa de las Américas, 2005.

González, Juan Pablo, Ohlsen, Oscar y Rolle, Claudio, *Historia social de la música popular en Chile, 1950–1970*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

González, Juan Pablo, "Música tradicional y de raíz folclórica", en *Altazor: 10 años de cultura en Chile*, Santiago, Sociedad Chilena del Derecho de Autor y Catalonia, 2009, pp. 25–32.

Lago, Tomás, *El huaso. Ensayo de antropología social*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1953.

Mackenna, Benjamín *et al.*, *Quincheros. Andanzas de cuatro guitarras*, Santiago, Edebé, 2003.

Montecino, Sonia (compiladora), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*, Santiago, Cuadernos Bicentenario, 2003.

Muñoz, Daniel y Padilla, Pablo, *Cueca brava. La fiesta sin fin del roto chileno*, Santiago, Ril editores, 2008.

Parra, Angel, *Violeta se fue a los cielos*, Santiago, Catalonia, 2006.

Rengifo, Eugenio y Rengifo, Catalina, *Los Cuatro Huasos: alma de la tradición y del tiempo*, Santiago, Catalonia, 2008.

Ruiz, Agustín, "Conversando con Margot Loyola", *Revista Musical Chilena*, 49/183, 1995, pp. 11-41.

Vega, Carlos, *Música sudamericana*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1946.

Vicuña, Manuel, *La Belle Epoque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*, Santiago, Sudamericana, 2001.

TEATRO CHILENO 1810-2010: A CONTRAPELO O AL IMPULSO DE LA HISTORIA*

*María de la Luz Hurtado***

1. El teatro en la historia/la historia del teatro

Siendo el drama una textualidad que elabora las crisis y contradicciones de lo humano y de lo social, y su presentación/representación escénica un convivio festivo entre actores y espectadores que anima lo cívico-público, me ha interesado en este artículo relevar los paradojales y complejos vínculos que este ha ido estableciendo con la historia del país en los últimos 200 años, al tiempo de irse configurando lo teatral mismo como una práctica de arte y cultura distinguible con sus particulares vaivenes en los modos de constituirse y realizarse. Ha tenido lo teatral en ambos planos —en los de su propia historia y en los de su relación con la historia/país e historia/mundo— una dinámica constante que enfrenta y procesa de los modos más impredecibles los avatares de una sociedad agitada y desafiante: utopías y tiempos de optimismo se entreveran con los de malestar y cuestionamientos profundos, no siempre en acompasamientos armoniosos entre las esferas de lo personal y de lo colectivo, de lo político y lo institucional.

Aunque inserto en la tradición teatral occidental, el teatro en Chile se hibrida y actualiza desde nuestros sustratos concretos: los *habitus* antropológico-culturales sedimentan los capitales del poder hacer y del saber hacer. Porque no basta en el terreno del teatro con tener proyectos e idearios: es necesario que individuos y grupos manejen y se apropien de sus oficios, metodologías, tecnologías, materialidades dramáticas y performativas. Y en tanto tales, con capacidad de diálogo y permeabilidad de/con lo social.

Su transcurso a través de los 200 años desde la independencia de España ha tenido momentos de afortunadas ecuaciones de estos elementos y otros de hiatos y saltos desestabilizadores, pero en una mirada de largo alcance, y desde un hoy fecundo en el 2010, podemos establecer que fue un camino la mayoría de las veces paradójico y en tensión con su contexto de producción, lo que curiosamente fue situándolo en el corazón más creativo y significativo de la cultura y arte nacionales.

* Este artículo se basa en diversas investigaciones y publicaciones realizadas por la autora, en especial, en los resultados del Proyecto FONDECYT 2006-2008 "Género, etnia y clase en el teatro chileno de la primera modernidad" y en los proyectos de Creación y Cultura Artística VRAID-UC 2007 "Nuevos paradigmas en la escena teatral chilena de la transición a la democra-cia: 1988-2000" y 2005 "Cultura artística en el teatro independiente chileno en tiempos desafiantes: un ensayo de interpretación".

** Pontificia Universidad Católica de Chile.

2. Teatro republicano independentista y las paradojas de su instalación (1810-1840)

Los trescientos años de dominio español en Chile no estimularon el desarrollo de las artes escénicas ni de las literarias en estas tierras. Sólo el teatro religioso barroco se expandió fuertemente a través del país como parte de la estrategia evangelizadora de la Corona española. Los autosacramentales, moralidades, misterios, cuadros bíblicos se realizaban en los atrios de las iglesias, en las plazas y en los conventos, con expresividades fuertemente sincréticas por su fusión con el imaginario y las performatividades de los pueblos indígenas.[1]

Pero el teatro de texto profano realizado en espacios teatrales acondicionados para ello apenas existió: restricciones religiosas y políticas le cerraron frecuentemente el paso a las escasas compañías españolas de teatro profesional que se aventuraron a este lejano confín de América. En conventos y escuelas conventuales se solían representar obras barrocas, entremeses y comedias cortas en ciertas fiestas u ocasiones especiales; también, un teatro épico que relataba las hazañas de los españoles en la conquista encontró su lugar en las fiestas cívicas públicas y populares realizadas en tabladillos y tarimas provisorias. Y, aunque generaban deleite entre las gentes y entre los improvisados actores que se disputaban la oportunidad de representar a los personajes de las obras, no alcanzó a ser una actividad continua ni a desarrollar propiamente el oficio. Tampoco hubo dramaturgia propiamente chilena, ya no en cuanto tema sino en cuanto al origen patrio de sus creadores: el principal exponente que se cita entre los especialistas, *El Hércules chileno* —referido a Caupolicán, en una evidente latinización de lo mapuche— fue la primera obra escrita y representada por criollos chilenos, pero se encuentra perdida a la fecha.

Decretos de censura hacia fines del siglo XVIII terminaron por acabar con el teatro profano por razones políticas: el virrey Teodoro de Croix prohíbe en 1776 obras que hablaran de "destronaciones y degollaciones" —¿estaría ya rondando la sombra de la Revolución Francesa en la mente de la monarquía?— y con el teatro religioso, por razones morales: desde la metrópolis, el rey Carlos III en 1765 prohíbe los autosacramentales, condenando su componente carnavalesco, especialmente los bailes, como la zarabanda, de las comparsas que los acompañaban. El teatro se elitizó y privatizó al quedar confinado al ámbito cortesano, en el cual españoles adictos al género, como el gobernador Marcó del Pont durante la Reconquista, organizaban saraos musicales y teatrales en los salones de sus casas.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en los emergentes salones ilustrados republicanos, la dramaturgia francesa, italiana y alemana neoclásica era leída apasionadamente, alimentando las utopías independentistas. Por eso, ya instalada la República en 1818, uno de los primeros actos del gobierno triun-

[1] Isabel Cruz, "Ser-en-otro. La representación en la fiesta chilena del barroco", Revista *Apuntes*, Nº 111, 1996, pp. 61-67.

fante fue construir un coliseo teatral, siguiendo las recomendaciones del líder patriota Camilo Henríquez, quien en el número inaugural del diario *La Aurora de Chile*, en 1812, establece que "la musa dramática es un gran instrumento en manos de la política"; reforzó esta idea más tarde, en 1917, durante su exilio argentino, al decir "el pueblo se educa en el teatro […] En nuestras circunstancias actuales, el teatro debe inspirar odio a la tiranía, amor a la libertad y, en fin, máximas liberales". Henríquez dio personalmente el ejemplo contribuyendo al teatro libertario con dos obras dramáticas de su autoría: *La inocencia en el asilo de las virtudes*, y *La Camila o la patriota de América* (1817). Ambas, no obstante su cualidad pedagógica, relativa a las nuevas virtudes cívicas en que debían fundarse la República naciente de Chile y las de América, nunca fueron representadas en suelo natal. Las recriminaciones de Henríquez apuntaban a que en este país se despreciaba lo propio para realzar lo europeo, dejando establecida la crítica a una actitud que marcaría hondamente nuestra cultura referida a las metrópolis.

Es importante resaltar que la adviniente República priorizó al teatro en su política cultural de Estado, al encargar O'Higgins a su edecán militar la construcción del mencionado coliseo, el primer espacio para representaciones teatrales construido en territorio chileno, pensado como el espacio público principal para congregar a la civilidad y festejar en ella su condición de ciudadanos libres. Toda actividad se iniciaba allí con la entonación de la nueva Canción Nacional, los palcos estaban adornados con sederías con los colores de la nueva bandera, especialmente el palco de O'Higgins, y las galerías estaban reservadas para los soldados del ejército patriota. En tanto, los palcos los ocupaban las familias de alcurnia, especialmente sus elegantes damas, que habían trocado sus trajes a la española —usados por largo tiempo durante la Colonia— por trajes de corte francés, por estar el movimiento criollo inspirado en dicha revolución, y, en consecuencia, en sus usos y modas. Las que no tenían ni dinero ni trajes elegantes a la inglesa o la francesa iban "tapadas" —a este teatro de celebración e instauración de la República— con un manto que les cubría la identidad y el rostro, dejando solo un ojo a la vista para medio entrever el espectáculo, costumbre hispana que no fue discutida ni cuestionada en Chile sino hasta 1888.[2]

El teatro estaba ya levantado en 1822, con capacidad para 800 personas. Pero… ¿quién podía animarlo, si no había compañías teatrales ni menos actores, ni tan siquiera un lugareño que hubiera visto jamás representar ese tipo de teatro? Las ideas, la lectura, la utopía iban más adelante que la inteligencia, el cuerpo y la voz en la escena. La pobreza de las capacidades teatrales concretas de esa cultura colonizada quedaba a la vista.

La solución ingeniosa evidenció las contradicciones de ese déficit de capital cultural teatral: se descubrió que los únicos que sabían algo de teatro eran los españoles que aún quedaban en Chile. Pero estos estaban en su mayoría presos, eran parte del ejército español derrotado. Se les solicitó que organizaran una

[2] Ver María de la Luz Hurtado, "La tapada. La performance del mirar sin dejarse mirar", Revista *Apuntes*, Nº 125, 2004, pp. 43-59.

compañía teatral dentro de la cárcel y fueron ellos, escoltados por sus captores, quienes inauguraron con encendidas tragedias neoclásicas europeas[3], en pro de la emancipación contra España —contra ellos mismos—, ese teatro simbólico de una nueva era independiente. ¿Verdaderamente nueva, si para el primer gesto de autonomía cultural se debió recurrir a los oficios de sus antiguos gobernantes, quienes durante siglos habían retenido ese saber para sí, sin diseminarlo en sus colonias, o al menos no en la chilena?[4]

Quizás ese fue el estigma que cayó sobre las tablas. Aunque durante el siguiente siglo hubo muchos (y buenos) textos dramáticos de autor chileno, en especial de crónica y crítica social, de "espejo de virtud y vicio" como decía el lema bordado en letras doradas en el telón de boca del coliseo. No hubo casi actores del país que dedicaran su vida profesionalmente al teatro, aun cuando este teatro funcionó hasta 1836 en Santiago, y se construyó un segundo teatro similar en Valparaíso bajo el mismo ideario ilustrado[5]. Fue este uno de los principales desajustes entre la escena, la dramaturgia y la sociedad decimonónica, ya que si bien fue una de las centrales actividades culturales y de sociabilidad pública, en especial a fines de ese siglo y primeras décadas del XX, su vitalidad en la escena profesional provenía del teatro europeo y latinoamericano en gira. Cuerpos y voces, lenguas y motivos, no eran propios de estas localidades americanas, sino de las compañías foráneas que seguían trayendo su arte y su expresión desde otras latitudes. Incluso, en las pocas oportunidades en que durante el siglo XIX se presentaron profesionalmente obras de autor chileno, como en el caso de una de las cumbres de nuestra dramaturgia, *El tribunal del honor* de Daniel Caldera (1877), esta fue presentada en italiano por la compañía Roncoroni.

3. Dramaturgia de álgida discusión de lo nacional (1850-1910)

Esto no significa que no se hubiese escrito y representado teatro por gentes del país a través del primer siglo de la República; por el contrario, su actividad fue bullente. Siguiendo la tradición primero católica y luego republicana, el teatro era valorado como un vehículo de presentación, discusión, crítica y polémica pública, siendo utilizado por escritores con o sin talento para vehiculizar ante la sociedad sus ideas y posturas. Las disputas entre pipiolos y pelucones, entre conservadores y liberales, luego al fin de siglo terciando los demócratas, encon-

[3] Sólo la "loa" inicial estaba escrita por personas del país. En ella, se ponderaba el valor de la obra a representar y se orientaba al público en relación a su atingencia respecto al contexto político de Chile.

[4] Sí hubo un movimiento teatral activo durante la Colonia en los virreinatos, especialmente en los de México y Perú, desarrollándose en el primero grandes dramaturgos(as), como Sor Juan Inés de la Cruz; y en el segundo grandes actrices, como la llamada Perricholi.

[5] Para mayores antecedentes sobre el teatro republicano, su intento de hegemonía cultural en contra de la diversidad y lo popular, ver Martín Bowen, "Discursos sobre teatro y sociedad en el Santiago republicano, 1818-1842", Revista *Apuntes*, Nº 125, 2004, pp. 60-70.

traron su asiento en la dramaturgia, lo mismo que el apoyo a las guerras expansionistas con los países vecinos y también la toma de posición y el relato desde perspectivas opuestas de la guerra civil del 1891.

Los autores aprovechaban la cualidad ágil del diálogo teatral, la emotividad de los efectos dramáticos, la apelación directa a la atención del público de este género, ya fuese desde la estructura pedagógica del neoclásico en la primera mitad del siglo; la más sentimental y afectiva del romántico hacia la mitad del siglo; o, hacia el fin de siglo, la de mayor equilibrio entre el juego psíquico y el intelectual, en ambientes identitarios reconocibles del realismo romántico. También la sátira y la farsa se avenían a los propósitos críticos, y, ya avanzado el siglo XIX, un mayor manejo lingüístico del medio autoral permitió el desarrollo de elaboradas alegorías político-sociales.

Alberto Blest Gana dio el vamos al teatro de crítica costumbrista, en especial al arribismo y a la impostura identitaria de la burguesía ascendente, con *El jefe de familia* (1858). Fue seguido prontamente por Daniel Barros Grez, quien continúa esta línea con *Como en Santiago* (1875), seguida por innumerables otras comedias satíricas y moralizantes (*Cada oveja con su pareja*; *La beata*), lo que le ganó el apelativo de "padre de la dramaturgia chilena". Pero curiosamente, fue la adaptación de uno de sus cuentos por Mateo Martínez Quevedo, dando origen a la comedia costumbrista satírica *Don Lucas Gómez* (1887), la que batió récord de público, realizándose cientos de funciones en giras a través de todo el país durante más de veinte años, y estrenándose profusamente a través de la primera mitad del siglo XX. Esta obra también ataca afiladamente a los siúticos de las grandes ciudades, su afrancesamiento y distanciamiento de sus pretendidos orígenes, apoyando la cultura, usos y lenguajes campesinos tradicionales del valle central, erigidos como sinónimo de chilenidad auténtica, saliendo al paso de los rápidos procesos de modernización que vivía el país, en especial, favorecidos por el auge minero.

El siglo terminó con algunas manifestaciones dramáticas arriesgadas en su visión crítica, complejas en su estructura, de afinado lenguaje alegórico-poético y de gran ingenio cómico al enarbolar la sátira; como también, de un hondo sentido teatral y dramático al anticipar la catástrofe: la revolución de 1891 y la muerte de Balmaceda, caído ya su cetro. Me refiero al develamiento del sistema de poder imperante en el país, afincado en los gobiernos aristocráticos aliados con los imperios capitalistas mundiales, y de su contraparte de hambre, abandono y desolación en el pueblo, realizado por el dramaturgo (también periodista y caricaturista político) Juan Rafael Allende en *La República de Jauja* (1889). Los aires utópicos con que se inició la República ya no animan a la nación y menos a sus críticos: el desencanto con la modernidad y con su proyecto abortado de justicia, libertad e igualdad se van extendiendo en el ánimo de sus intelectuales, los que diversificados socialmente ya incluyen a las nacientes clases medias y proletarias. El indígena será otro punto de controversia y reivindicación de derechos y reconocimiento, vehiculizado por el teatro ante su exclusión de los derechos cívicos: el Cuarto Centenario dará origen a múltiples obras relativas a

la Conquista y a la condición de los pueblos indígenas, destacando la obra utópica indigenista de Jorge Klickman *La ciudad encantada de Chile* (1892).

Arena de defensa, exposición y disputas políticas, ideológicas y valóricas, de recuperación y proyección identitaria, la dramaturgia chilena fue prolífica en autorías y publicaciones. En un tiempo de valoración del texto publicado y de su lectura, el teatro era primeramente para ser leído. Para ser representado, los mismos autores dramáticos organizaban sus compañías aficionadas, apoyados por parientes y amigos, en la vieja tradición del teatro familiar. Fue el caso de la Compañía "Julián Romea" organizada por Allende, autor que por cierto no estuvo exento de apremios y presiones. *La República de Jauja* fue censurada por el Municipio de Santiago el día de su estreno, soslayándose la motivación política y aduciéndose razones morales (el personaje de la Justicia aparecía con una túnica griega, lo que fue considerado inmoral por estar "casi desnuda"). En tanto, su cambio de adscripción desde ser un furioso antibalmacedista (periodo en el cual escribe *La República…*, donde califica a Balmaceda de tirano y dictador) a pro-balmacedista durante y tras el conflicto, lo llevó a la cárcel al ser vencido este bando en la contienda. Allí, aprovechó de escribir una obra testimonial con momentos autobiográficos: *Un drama sin desenlace* (1892), obra publicada al año de terminada la guerra, lo que hoy sorprende porque esta y otras obras similares de apoyo a los vencidos circularon sin censura muy próximas al término del conflicto, pudiéndose manifestar y procesar prontamente el trauma, el duelo y el encono social a través de dicha literatura dramática, lo que no es usual en las literaturas post-conflicto.[6]

No sólo los autores representaban teatro en este tiempo: era una entretención y una actividad cultural favorita de la sociedad en sus diversos estratos organizados, aficionados a la fiesta, a la kermesse, a la velada artístico-cultural, encontrándose en un mismo escenario la ejecución musical, el recitado de poemas, la confección de "cuadros vivos" o retablos y, por cierto, la representación teatral, desde juguetes cómicos (los más) a obras dramáticas de mayor envergadura en su demanda actoral. Allí, los textos de autores chilenos se seleccionaban a la par que los españoles, franceses e ingleses, familiarizándose de paso sus realizadores y público con los lenguajes del drama, con sus autores, estilos y proyecciones político-sociales. Se producía así una retroalimentación fluida entre el público teatral de las compañías profesionales extranjeras en gira por el país y ese público convertido en actor, organizador, promotor e incluso autor teatral, ligado orgánicamente a su grupo social y cultural de referencia.

4. Auge de la escritura dramática y profesionalización de la escena (1910-1940)

Nuestra historia de la escena profesional es corta. Tiene en verdad menos de un siglo: la primera compañía netamente profesional integrada sólo por actores

[6] Cristina Demaria, *Semiótica e memoria. Analisi del post-conflitto*, Roma, Carocci, 2006.

chilenos —la Báguena-Bührle—, se formó recién en 1918. Una fecha significativa, porque como país periférico en el ámbito cultural nos rebota de modo inesperado lo que ocurre en los países hegemónicos. La apertura del Canal de Panamá primero, y en especial la Primera Guerra Mundial, disminuyó casi por completo la llegada de barcos europeos a Chile y, con ello, la llegada de las *troupes* teatrales. Muchas de las compañías sorprendidas por el conflicto en estas tierras tuvieron que permanecer un tiempo largo a la espera de que los mares no fueran ya campos de batalla.

Resultado: un público ávido de teatro estaba insatisfecho y las compañías en residencia (especialmente las españolas) tuvieron que completar sus elencos y repertorios con aportes locales, los cuales fueron iniciados ya no como excepción sino más sistemáticamente en este complejo arte del escenario y de la escritura teatral. Era tal la presión por que se contaran historias dramáticas en los teatros, en una sociedad en que el cine recién estaba despuntando, que en pocos años el "boom" fue apoteósico: decenas de compañías, cientos de actores y actrices, muchos con fuerte carisma y talento, como Alejandro Flores, Rafael Frontaura, Pedro Sienna, Elsa Alarcón, Pilar Mata, Pepe Rojas, generaron el movimiento de "la edad de oro" del teatro chileno, junto a un nutrido grupo de nuevos dramaturgos locales.

La escuela de las puestas en escena fue realista-naturalista; su modelo, los actores españoles, desplazados respecto a la sensibilidad artística europea de vanguardia, ya que seguían aún las pautas del teatro decimonónico:

> "Eran compañías de repertorio, capaces de presentar seis o más títulos diferentes en el lapso de pocas semanas. Se apoyaban en uno o dos actores de prestigio, en general, directores de la compañía, quienes tenían gran carisma personal y talento histriónico, capaces de establecer una comunicación muy directa y emotiva con el público. Solían realizar los roles protagónicos de obras elegidas o creadas para realzar sus capacidades actorales. El apuntador era otro personaje más, esencial para 'soplar' los parlamentos a los actores. Los ensayos eran mínimos y cada actor aportaba su propio vestuario, mientras la escenografía se basaba en telones pintados y la escena se iluminaba con candilejas, luz fija colocada en el piso del escenario. Era un arte de actores de fuerte personalidad artística, siendo los demás elementos un respaldo a su capacidad de crear la ficción y fascinar al público mediante la actuación".[7]

La escritura dramática chilena también interactuó de modo particular con las compañías españolas en gira en este periodo, siendo un motor e incentivo para nuestros autores, aunque con costos para su autonomía. A partir de la exitosa puesta en escena en 1912, por la compañía española Pellicer, de la adap-

[7] María de la Luz Hurtado, "Tiempos de gloria del teatro chileno", en María de la Luz Hurtado (Coord.), *Chile Actúa. Teatro chileno tiempos de gloria 1949-1969*, Santiago, Programa de Investigación y Archivos de la Escena Teatral UC, 2010, p. 14.

tación teatral de los poetas Jara y Mondaca, de la novela *Durante la reconquista* de Alberto Blest Gana, ocasionalmente las compañías españolas escenificaban obras de nóveles autores chilenos. Esta tendencia se intensificó durante la guerra entre 1914 y 1917, cuando dichas compañías se habían quedado sin repertorio propio, por una parte, y por otra, cuando las autorías locales habían logrado un mejor manejo de sus lenguajes dramáticos. Es así como en estas fechas la dramaturgia se asentó como género literario y la mayoría de los escritores incursionaron en ella, ya sea en un paso fugaz (Manuel Magallanes Moure, Víctor Domingo Silva, Eduardo Barrios, Alberto Mackenna) o persistiendo en su cultivo (Armando Moock, René Hurtado Borne, Antonio Acevedo Hernández, Carlos Cariola). Más de trescientos títulos diferentes se publicaron o estrenaron en las décadas del 10 y del 20. En los primeros dos lustros el espaldarazo inicial fue dado a menudo por las compañías españolas, vistas como mecenas de esos autores nóveles, pero también por otros como un factor distorsionador del afiatamiento y desarrollo identitario de la autoría nacional.

No sólo preocupaba a algunos que obras costumbristas de fuerte tono local fueran representadas con marcado acento español, interfiriendo en su capacidad de suscitar la identificación y el reconocimiento del público, sino también porque en muchas oportunidades los autores debieron, incluso, reescribir las obras eliminando los dichos y modismos característicos de la lengua hablada chilena. Más aún, los criterios de selección de los directores de compañía y empresarios españoles, sus gustos y preferencias, daban señales de qué tipo de temáticas, estilos, personajes e ideologías encontrarían acogida en ellos, orientando las escrituras de quienes buscaban llegar al escenario por esa vía. El testimonio de Acevedo Hernández al respecto en sus memorias es decidor[8]: no encontró ninguna compañía ni empresario dispuesto a montar en 1913 sus primeras obras de ambiente campesino y de postura crítica al sistema vigente, recibiendo la respuesta que la gente quería obras reideras y no dramáticas, y que el lugar apropiado para él eran los barrios periféricos de la ciudad y no los circuitos más centrales. Esto corrobora la hipótesis, manejada por Bernardo Subercaseaux, de la fuerte segmentación social de salas y públicos teatrales en este periodo.[9]

Pero el tiempo probó que ellos eran los equivocados. Acevedo muy luego, aunque no sin dificultades y humillaciones, provocadas por su condición de obrero de raíces campesinas en el seno de una sociedad muchas veces excluyente y elitista, logró introducirse en el corazón del medio teatral, publicando sus obras en las revistas especializadas desde 1918, estrenando sus obras con las nóveles compañías profesionales chilenas o persistiendo, como en sus inicios, en apoyarse y potenciar al teatro de barrio, al teatro anclado en las organizaciones sociales, fueran centros culturales, filarmónicas o mutuales. En casos como el

[8] Antonio Acevedo Hernández, *Memorias de un autor teatral,* Santiago, Nascimento, 1982.

[9] Bernardo Subercaseaux, *Fin de siglo. La época de Balmaceda. Modernización y cultura en Chile*, Santiago, Aconcagua y Ceneca, 1988.

suyo, las identidades políticas se fueron desarrollando en consonancia con las acogidas de sus obras y de su persona en grupos de base, siendo en sus primeros tiempos el anarquismo y el socialismo, en el entorno del poeta José Gómez Rojas y el escritor Manuel Rojas, los que alimentaron su práctica e ideario. Porque el desarrollo del movimiento obrero interactuó con lo teatral y Luis Emilio Recabarren, por ejemplo, no sólo se expresó a través del drama teatral (*Desdicha obrera*, 1921), sino que formó grupos teatrales junto con su pareja, actuó en sus propias obras y en las de otros autores, en los teatros de las salitreras y en los teatros obreros de provincia, espacios de activa convocatoria y formación de lo social popular.[10]

Ya en este periodo los dos grupos excluidos del espacio cívico público republicano, como eran los obreros y las mujeres, no sólo son tema y problemática nuclear del teatro de inicios del siglo XX, sino que además —como vimos en el caso de Acevedo y Recabarren—, son agentes protagónicos desde la voz y la autoría propia, sin necesariamente recurrir a mediaciones de un "otro" que hable o actúe por ellos. En cuanto a la mujer, aparecen las primeras creadoras e intelectuales del teatro capaces de trascender lo privado, o su medio inmediato, para entrar a circuitos más amplios de difusión y gravitación. Es el caso de la escritora y crítica teatral Inés Echeverría, la cual, con el seudónimo de Iris elaboró una crítica teatral con fuerte carga teórica y fina y aguda sensibilidad moderna, publicada en periódicos y libros de vasta circulación, ganándose —no sin disputas y discriminaciones por violar su deber ser de género— un lugar en el seno de la intelectualidad nacional. Ella fue, probablemente, la mejor continuadora de la crítica teatral de alto vuelo realizada unas décadas antes en Chile por Pedro Balmaceda[11]. Las primeras dramaturgas en desarrollar en suelo chileno obras de tres o más actos y de mayor ambición dramática (más allá de entremeses o juguetes teatrales) fueron Luisa Zanelli, Elvira Santa Cruz Ossa (con seudónimo Roxane) y Gabriela Sotomayor. Algunas de ellas, al igual que Iris, estuvieron ligadas al Club de Señoras y a su Círculo de Lectura, lugar donde buscaban compartir, expandir y cultivar el pensamiento y las artes contemporáneas a ellas, sin desmedro de la sociabilidad entre pares con intereses similares.

La abundante dramaturgia chilena publicada y presentada en las salas teatrales de Chile entre 1910 y 1940 es fuertemente deudora de la europea desplegada en el país por las compañías en gira, pero también, en casos excepcionales, estos modelos son apropiados y re-elaborados desde improntas creativas propias al fragor del roce y la vivencia de las realidades nacionales. Los temas

[10] María José Correa, "Candilejas pampinas. Sobre arte y expresión obrera: 1900-1920", Revista *Apuntes*, Nº 125, 2004, pp. 71- 80 y Sergio Pereira Poza, *Antología crítica de la dramaturgia anarquista en Chile,* Santiago, Ediciones de la Universidad de Santiago, 2005.

[11] María de la Luz Hurtado, "Escribir como mujer en los albores del siglo XX: construcción de identidades de género y nación en la crítica de Inés Echeverría (Iris) a las puestas en escena de teatro moderno de compañías europeas en Chile", Revista *Aisthesis*, Nº 44, 2008, pp. 11-52.

sociales prevalecen, revelándose y denunciándose injusticias y dolores sufridos por las clases desposeídas (*Los perros*, Armando Moock, 1918); explorándose en personajes propios de nuestra estructura social, como el huacho surgido de la hacienda y de la colonización (*Mal hombre*, René Hurtado Borne, 1918); o en los conflictos suscitados en el mundo indígena, al ser desplazados de sus tierras por colonos inescrupulosos (*Rucacahuiñ*, Aurelio Díaz Meza, 1912). Siendo el drama naturalista y el melodrama los más recurridos en este tipo de temáticas, el realismo psicológico, la comedia de vodevil, la sátira social y el sainete son los que campean al momento de abordar las crisis y readecuaciones de los roles de género en ambientes burgueses y de clases medias en ascenso (*Su lado flaco*, René Hurtado Borne, 1922; Armando Moock: *La serpiente*, 1920 y *Rigoberto*, 1935).

Hay quienes logran escrituras de gran cualidad poética y dramática en este periodo, desarrollando obras cumbres. Es el caso del mencionado Antonio Acevedo Hernández, quien entre 1915 y 1940 aborda un rango amplio de ambientes populares nacionales, como el conventillo en *Almas perdidas* (1915), la hacienda y el inquilinaje campesino en *La canción rota* (1921) y, en especial, las minas salitreras en *Chañarcillo* (1936). También destaca Germán Luco Cruchaga en la década del 20, con su drama acerca de la decadencia de la burguesía *Amo y señor* (1926), y su tragedia naturalista campesina *La viuda de Apablaza* (1928). Y, por cierto, Vicente Huidobro en la del 30, con su canto épico *Gilles de Raiz* (1932) y la farsa política *En la luna* (1934).

5. Teatro universitario: otras organicidades en la modernización de la escena y la actualización de la dramaturgia (1940-1967)

Fue la siguiente guerra europea, la segunda, la que generó las condiciones para una potente renovación del teatro chileno. Ahora se trataba de una guerra ideológica y de exterminio étnico, por lo que grandes artistas de vanguardia molestados o perseguidos allí emigraron a América Latina, a países donde hubiera democracia y paz. Era el caso de Chile, gobernado desde 1939 por la coalición de centro-izquierda Frente Popular, cuyo proyecto de desarrollo modernizador ponía al arte y a la cultura en un lugar central: su programa de proveer las necesidades básicas ("pan, techo y abrigo") iba de la mano del desarrollo intelectual y espiritual del pueblo ("gobernar es educar").

A ese país llegó la catalana Margarita Xirgú en 1937. Protagonista de las obras dramáticas de Federico García Lorca recibió, estando en Chile, la noticia de su condena por el gobierno franquista a "extrañamiento perpetuo" de su patria. En Chile, presentó entre 1937 y 1948 un impresionante repertorio de cerca de cincuenta obras: casi todo Lorca, teatro griego, del Siglo de Oro y el más contemporáneo europeo y norteamericano. Lo provocativo, dentro del contexto chileno, fue tanto el valor textual del repertorio como la estética escénica de "teatro total" de sus montajes. Los más audaces artistas plásticos eran autores de sus vestuarios (Dalí), de las escenografías corpóreas (Burman y Ontañón), y el director Rivas Cherif incitaba a una actuación sensitiva e inteligente, reforzada por la iluminación y el sonido.

Tras ella, otras muchas compañías exhibieron su obra experimental. El Ballet de Jooss, en sucesivas temporadas, presentó su repertorio de danza expresionista alemana, destacando *La mesa verde*, y formó escuela en el país; Louis Jouvet hizo otro tanto, en especial, con obras de Giraudoux. El Ballet Ruso aportó la tradición de Diaghilev y Cocteau. No sólo fue ésta una demostración estética: probablemente influidos por sus duras experiencias de guerra y discriminación la relacionaron de modo indisoluble con la ética. Una ética del teatro como ofrenda, como servicio público, como rigor de un oficio que no transa sus principios artísticos, humanistas y democráticos y que no concede a las presiones comerciales. Un teatro a la vez independiente del poder y comprometido con el arte del teatro. También, un arte nacional y popular, como proponía Jean Vilar.

Jóvenes estudiantes universitarios chilenos cercanos al teatro dieron, gracias a esta incitación, un salto en su imaginario e ideales. Supieron qué teatro necesitaban y querían hacer como expresión de su sensibilidad inquieta, acorde con un país con anhelos progresistas. Y fundaron los Teatros Universitarios en las dos principales universidades del país: en la Universidad de Chile el Teatro Experimental (1941), liderado por Pedro de la Barra, ligado al Instituto Pedagógico; y en la Universidad Católica de Chile el Teatro de Ensayo (1943), liderado por Pedro Mortheiru, proveniente de Arquitectura. En ellos hicieron una curiosa síntesis entre lo que suele ser un Teatro Nacional y un Conservatorio Teatral, junto a un Centro de Investigación y de Estudios Teatrales, integrado en una sola estructura una compañía profesional, una escuela y centros de estudio y difusión del teatro. Fueron estos dos teatros pilares de la modernización teatral en Chile y de su inclusión en la academia, convirtiéndose en la fuente motora del teatro profesional chileno identificado con un "teatro de arte", con sensibilidad respecto a los temas sociales y humanos más cruciales de su tiempo, a la par que atento a las nuevas estéticas de la escena y la dramaturgia mundiales. Este modelo se propagó por el país, primero en la Universidad de Concepción, luego en la de Valparaíso, de Antofagasta, etcétera, convirtiéndose en hegemónico a nivel nacional.[12]

El primer énfasis de los teatros universitarios estuvo en desarrollar las disciplinas de la puesta en escena, en especial, las aún inexistentes en Chile: la dirección teatral y el diseño escenográfico, de vestuario e iluminación. Los telones pintados se reemplazaron por escenografías corpóreas, animadas por la luz, en la línea de los reformadores de la escena europea Appia y Craig, y del teatro más despojado de Copeau. El director asumió la conducción de la empresa integral en que se convirtió escenificar una obra, al que concurren diversas disciplinas y saberes. Considerado a poco andar el "autor" de la teatralidad resultante, el rol del director se transformó en el eje dinámico de la teatralidad generada por estos teatros en las décadas del 40 y del 50. Se escogían obras de numeroso elen-

[12] Giselle Munizaga y María de la Luz Hurtado, *Testimonios del Teatro. 35 años de Teatro en la Universidad Católica*, Santiago, Ediciones Nueva Universidad UC, 1980, y Rubén Sotoconil, *20 años de teatro experimental*, Santiago, s/e., 1991.

co de actores para escenificar, destacadamente, obras clásicas europeas como *Fuenteovejuna* de Lope de Vega o *Noche de reyes* de Shakespeare (TEUCH, 1952 y 1954), o *El abanico* de Goldoni (TEUC 1944)[13]. La otra opción era el teatro europeo o estadounidense contemporáneo, alcanzándose una alta isocronía con sus estrenos mundiales. Así, *La muerte de un vendedor* de Arthur Miller está en nuestros escenarios locales en 1950, *Madre Coraje* de Brecht en 1953, *El rinoceronte* de Ionesco en 1961 en el Teatro Experimental, *Invitación al castillo* de Anouilh en 1951 en el Teatro de Ensayo, y *Esperando a Godot* de Beckett en 1960, en ATEVA de la Universidad de Valparaíso.

Los desafíos para la actuación fueron también altos en esta nueva estética, ya que se buscaba un actor que comprendiera intelectivamente, y que proyectara y acogiera la sensibilidad emotiva de su personaje, a la par que se relacionara armónicamente con los actores con que compartía la escena, siempre dentro del estilo estipulado por el director. Se produjo así una inagotable formación de actores para esta nueva escena desde las escuelas y academias universitarias de teatro, ingresando los más talentosos a los elencos de las compañías profesionales de estos mismos teatros, y los con mayor iniciativa y proyecto propio se aglutinaron de forma independiente, fundaron y condujeron sus propias compañías de complemento y crítica a las de sus maestros. Así, Ictus, Los Cuatro de los Hermanos Duvauchelle, Mimos de Noisvander, entre otros, ampliaron y diversificaron el medio teatral nacional, componiéndose un tejido denso en actividad, propuesta y públicos entre los universitarios y los independientes, más el remanente de los teatros profesionales anteriores, que seguían en funcionamiento hasta entrados los sesenta (Frontaura, Flores, Leguía-Córdoba, Vargas-Durante, etc.).

De ese alimento fue surgiendo, a partir de la década de 1950, una nueva generación de autores con formación universitaria en otras disciplinas de las ciencias y las humanidades, los que, al incursionar en la escritura dramática, cambiaron el perfil y la organicidad de nuestros autores de teatro[14]. Es así como Fernando Cuadra (pedagogo), Sergio Vodanovic (abogado), Gabriela Roepke (estudios de literatura y ópera), Luis A. Heiremans (médico), Egon Wolff (ingeniero químico), M. Asunción Requena (odontóloga), Isidora Aguirre (asistente social), Fernando Debesa (arquitecto y diseñador) empezaron a estrenar en la segunda mitad del siglo XX, debutando en general primero en los teatros independientes[15] para luego ser convocados a las universidades. Hacia el segundo lustro de 1950, los teatros universitarios generan dentro de sus aulas algunos dramaturgos, los cuales, de ser estudiantes de actuación y al calor de las actividades docentes, descubren y despliegan dotes para la escritura dramática. Jorge

[13] Bernardo Trumper, "La escenografía y el movimiento renovador de los teatros universitarios en Chile", Revista *Apuntes,* Nº 102, 1991, pp. 93-107.

[14] Esta sección del artículo se nutre de mi "Prólogo" al Tomo II de *Antología. Un siglo de dramaturgia chilena 1910 – 2010,* Santiago, Comisión Bicentenario, 2010. Específicamente de las páginas 23 a 26.

[15] En 1953, por ejemplo, de cuatro estrenos de estos autores, tres ocurrieron en los teatros de cámara independientes.

Díaz es una bisagra en esto, ya que combina la arquitectura con el teatro en la UC, escribiendo las primeras obras para la Escuela y luego con Ictus, formado por sus ex compañeros del TEUC. Igual ocurre con Mónica Echeverría y paralelamente con Alejandro Sieveking y Jaime Silva en la Universidad de Chile. Esta tendencia se asienta en la dramaturgia chilena y persiste hasta el presente.

Los primeros pasos requirieron apoyo: concursos, talleres y la prueba directa en la escena. Así lo describe Isidora Aguirre:

> "Sólo aspirábamos, la mayoría de los noveles autores, a ser estrenados por esos teatros (universitarios) a fin de contar con directores experimentados que nos ayudaran a trabajar nuestros textos. […] No creo equivocarme al asegurar que fueron los directores y actores de esos teatros nuestros verdaderos maestros".[16]

Desde mediados de la década de 1950, el Teatro Experimental agrega en cada temporada, a su montaje de clásicos y modernos, una obra nacional de autor contemporáneo, en tanto el TEUC, a instancias de su Presidente Eugenio Dittborn, desde 1954 incentiva la autoría chilena mediante festivales, y su repertorio es mayoritariamente de dramaturgia nacional desde 1959. Autores como Vodanovic y Heiremans crecen allí y otros escriben sus obras "por encargo" de Dittborn, como Isidora Aguirre con *La pérgola de las flores* (1960) y Sieveking con *Dionisio* (1964).

Aunque Aguirre reedita en *La pérgola…* la oposición binaria campo/ciudad propia de un nacionalismo agrario ya probado desde *Don Lucas Gómez* de Martínez Quevedo (1887), su acierto está en inscribir los desaguisados producidos en la aculturación de la huasa inmigrante a la ciudad en el medio de las elites en un tema social: la lucha y organización de las pergoleras en defensa de su trabajo, símbolo de un Santiago premoderno, más amable y fraterno. Si a esto agregamos el concurso de Francisco Flores del Campo en la composición musical y de Eugenio Guzmán en la dirección teatral, entendemos la proyección de esta obra como un clásico del teatro chileno, al romper las barreras del público habitual "culto" de estos teatros universitarios —logró más de 500 mil espectadores sólo en el montaje del TEUC—, para acceder transversalmente a la comunidad nacional.

En la década de 1950 los dramaturgos cultivaron el teatro psicológico y el realismo psicológico, escudriñando en la subjetividad, las tensiones mentales, éticas y de costumbres de la burguesía, en general al interior de las relaciones de familia —*Las moscas sobre el mármol* de Heiremans, *Juegos silenciosos* de Roepke, *El signo de Caín* y *Parejas de trapo* de Wolff—, y vinculadas a veces con el espacio

[16] Isidora Aguirre, "La dramaturgia chilena de la generación universitaria", en María de la Luz Hurtado (coord.) *Chile actúa. Teatro chileno en tiempos de gloria (1949-1969)*, Santiago, Programa de Investigación y Archivos de la Escena Teatral UC, Ed. Andros, 2010, p. 123.

público y la política —*Deja que los perros ladren* de Vodanovic, o al modo de zagas familiares como *Nuestro pueblo* de Wilder, en *Mama Rosa* (1956) de Debesa—. Estas obras tendían a ser "bien hechas" en sus estructuras aristotélicas, las que ya podían ser bien interpretadas por la nueva generación de actores, que en la década de 1950 dejó atrás el teatralismo para adentrarse de lleno en "el método" de Stanislawski.

Tanto por la maduración de los autores en sus vidas y en sus oficios como por las fuertes dinámicas político-sociales del país, su dramaturgia da un giro en la década de 1960. Por una parte, retoma lo mejor del teatro social chileno de los años 20, en especial del Acevedo de teatro (político) campesino, minero y de conventillo y del teatro socio-histórico y existencial de *Chañarcillo*; y por otra parte, se revitaliza con nuevas corrientes teatrales como el teatro épico de Brecht, el teatro del sinsentido (mal llamado del absurdo) de Beckett e Ionesco, o, también en otros, el teatro existencialista cristiano de Gheon y, aún vigente, el nuevo realismo estadounidense de Miller, Williams y O'Neill.

En un rico crisol de mixturas, la dramática realidad social de Chile reaflora en esta dramaturgia, provocando en los autores universitarios una tensión por "el otro": el marginado, el pobre, el reprimido, el que se emancipa, el que re-ve la sociedad chilena desde un ángulo de necesidad, carencia, cuestionamiento, temor, urgencia por el cambio para humanizar las condiciones de vida de la sociedad. La exploración en los lenguajes es fundamental para soslayar el discurso ideológico o el delineamiento esquemático, apriorístico. Ya sea desde la investigación en terreno de lo popular, como hace Aguirre en *Los papeleros*; la síntesis poética con sustrato en lo religioso de Heiremans en su trilogía *Versos de ciego*, *El tony chico* y *El abanderado*; el realismo expresionista y onírico de Wolff en su inigualable *Los invasores*; el neo-folcorismo o "folclor impresionista" de Sieveking en *Ánimas de día claro* y *La remolienda*, en *El evangelio según San Jaime* (de Silva) o en *Chiloé, cielos cubiertos* (de Requena); la descomposición de los límites entre ficción/realidad y de las relaciones espacio/tiempo de Díaz en *Topografía de un desnudo*, hacen desde ya a esta generación autora de una dramaturgia sólida, variopinta, compleja, de fuertes hibridaciones con fuentes culturales variadas, construyendo tipos humanos inolvidables y personajes con pulsiones psicosociales hondas, reveladoras.

Estas ya reactualizan el imaginario mítico —*Las tres Pascualas* de Aguirre, 1957, o *La mantis religiosa* de Sieveking, 1971—, o se involucran en cuestiones álgidas de la crisis social de los sesenta, con su debate y llamado a la reforma y la revolución en el plano político —Aguirre: *Los papeleros*, 1963 y *Los que van quedando en el camino*, 1969; Díaz: *Un elefante y otras zoologías,* 1968—, o con la lucha generacional y la irrupción del poder joven: David Benavente, *Tengo ganas de dejarme barba* y Juan Guzmán Améstica, *El Wurlitzer*, ambas de 1964, y Cuadra *La niña en la palomera*, 1967.

Teatro, entonces, atento al pulso social y a su impacto en la construcción de tensas intersubjetividades, se hace parte de la sensibilidad y de la historia no sólo de Chile sino epocal al animar, generar, recrear y revitalizar imaginarios,

idearios, prácticas sociales puestas en un punto de quiebre y recomposición de la modernidad y de sus proyectos utópicos. Teatro que, por la complejidad y fuerza dramática de sus propuestas, ya no como excepción sino sistemáticamente trasciende las fronteras nacionales e interesa a la crítica cultural y a grupos teatrales para sus montajes en todo Occidente, destacando en ello la obra de Díaz, Wolff, Aguirre y Sieveking, asentando así al teatro y a la dramaturgia como una de las artes más valiosas y significativas de la cultura chilena.

Hacia fines de los 60, las generaciones emergentes también quisieron reformar no solo la sociedad sino también el teatro. Desde dentro, para democratizar sus modos de producción y circulación. Eso significaba mayor participación de cada miembro del grupo en cada dimensión de la puesta en escena: la elaboración del texto, la construcción del personaje, las coreografías, la escenografía, la producción, la gestión cultural. En síntesis, ser cada uno un director de sí mismo, de los otros y del conjunto, en una modalidad de trabajo denominada "creación colectiva". El eje de este movimiento era el actor. El ideario, el teatro de grupo, ya sea teatro "pobre" como el de Grotowski, realizado fundamentalmente con los cuerpos de los actores bien entrenados, dúctilmente expresivos, sin mayor presupuesto ni parafernalia escénica, o como el teatro de grupo latinoamericano al modo del de Buenaventura y García en Colombia, teatro implicado y envuelto en la lucha político-social del momento.

Desafiar el sistema político social fue un *leit motif* fundamental de estos grupos, y lo hicieron con espíritu lúdico, irónico, ácido, irreverente, como en *Peligro a 50 mts.*, creación colectiva del Taller de Experimentación Teatral UC en base a textos de Sieveking y Pineda (1968), *Cuestionemos la cuestión,* creación colectiva de Ictus (1968), *Todas las colorinas tienen pecas* del TCT-UC creación colectiva en base a textos de Nicanor Parra (1971,) o *Viva in mundo de Fanta-Cía*, creación colectiva de Aleph, 1971. También lo era desafiar a un componente fundamental del teatro anterior: el dramaturgo, desplazado por la creación colectiva del texto durante y a través de la puesta en escena.

6. Teatro en contestación y reflexión sobre y a partir de la contingencia (1973-1988)

Sabemos que esta dinámica se interrumpió bruscamente cuando se trizó el país a raíz del Golpe de Estado de 1973, y la instauración del Gobierno Militar durante los diecisiete años siguientes. La represión y su contracara, la autocensura, se instauraban en un país que a través de ese siglo y parte del anterior había ido conquistando espacios de libertad, para que todos sus miembros tuvieran una presencia y una voz válida en la divergencia. Fue un duro aprendizaje en reversa el de esos años. Cada cual supo que era mejor no aparecer en público encarnando los estereotipos que el régimen manejaba acerca de la "izquierda revolucionaria". Hubo que desenvolverse en aislamiento, rotas las organizaciones, en tanto la libertad de asociación y de circulación públicas estaban restringidas o prohibidas.

En ese clima, ¿cómo y dónde seguir haciendo teatro? No en la televisión o el cine, fuentes laborales y creativas importantes a través de los 60 e inicios de los 70 para la gente de teatro, ahora controladas férreamente por el Estado por su capacidad de influencia masiva. No en la Universidad de Chile, pilar del movimiento teatral universitario desde la década del 40, ya que el 90% de sus miembros fue exonerado. Tampoco, por cierto, en el teatro obrero, poblacional y estudiantil, desmovilizado junto a sus organizaciones de base, al igual que el teatro en regiones.

La primera reacción de quienes se quedaron en el país (ya que compañías completas y personas individuales salieron de Chile rumbo al exilio, como la de Los Cuatro de los Duvauchelle y Del Ángel, de Alejandro Sieveking y Bélgica Castro), fue hacer teatro infantil o teatro intrascendental, para intentar seguir viviendo del teatro, para no abandonar el oficio. Pero esta estricta sobrevivencia no duró mucho y las estrategias de rearticulación empezaron a desplegarse. De este modo en el teatro, a diferencia de lo que ocurrió en otras áreas expresivas y comunicacionales como la literatura publicada y el cine, nunca se produjo un bache en la capacidad de dar cuenta de la realidad. El teatro en Chile pudo, a través de distintos mecanismos, acompañar los procesos políticos-sociales disidentes vividos durante la dictadura, ya que en esta ocasión, a diferencia por ejemplo de la Guerra Civil del 91, no hubo teatro o más bien dramaturgia propiamente oficialista, dada la organicidad teatral generada a partir de la fundación de los teatros universitarios con la intelectualidad de centro izquierda del país.

El Teatro de la Universidad Católica, por ejemplo, encontró un resquicio. Montar teatro clásico del Siglo de Oro con un sentido intencionado. El monólogo de Segismundo en *La vida es sueño* (1974) se convirtió en un grito de protesta libertaria contra un injusto encarcelamiento, mientras *Hamlet* (1979) enfatizó el desenmascaramiento del asesino de su padre y usurpador del trono mediante la representación realizada con este fin por los actores invitados a actuar ante la corte.

Pero en una nueva paradoja, hubo quienes se sintieron dentro de la cárcel y no fuera de ella más libres para hacer el teatro que querían y necesitaban hacer. En el campo de concentración donde estaba recluido, por ejemplo, el actor, director y dramaturgo Oscar Castro, del grupo Aleph (que luego se exilió en París), su identidad política contraria al régimen estaba ya al descubierto. Y, con sus compañeros de presidio, hizo un teatro imaginativo y vital, con textos de repertorio universal, sin arredrarse frente a Shakespeare, o con sus propios textos y los de creación colectiva junto a los presos, teatro que en esas circunstancias los ayudó a procesar el trauma y a animar la esperanza.[17]

Pero también en el Chile vigilado fue posible revitalizar el teatro. La herramienta fue el teatro de grupo, ese que naciera en Chile hacia 1968, integrado ahora por pequeños grupos de gente de teatro dispuesta a compartir el riesgo

[17] María de la Luz Hurtado, "Oscar Castro: pasiones y avatares del alma del Aleph", Revista *Apuntes*, Nº 113, 1998, pp. 73-88.

de la represión, a cambio del ejercicio de una intensa creatividad comprometida con sus idearios. Es así como entre 1974 y 1980, los años más duros en cuanto a represión, se crean y presentan en el circuito teatral independiente cuarenta obras, cuya mirada contenía una crítica contingente al régimen militar y una reflexión en torno a temas que atormentaban a la disidencia crítica al régimen[18], situación que continúa multiplicándose en términos similares en los años siguientes mediante nuevas obras y grupos. En otra parte sinteticé la perspectiva temática de este teatro 1974-1988 como girando en torno a:

- "el cataclismo histórico: cómo fue que se llegó a esa situación.
- cómo viven en ese momento los más reprimidos y violentados: los pobres (en un contexto de 30% de cesantía a nivel nacional a inicios de los 80 en todos los estratos sociales), los presos políticos, los torturados. Cuáles son las posibles vivencias de los detenidos desaparecidos, de los asediados y vigilados en su trabajo o en su vecindario.
- el exilio y el des-exilio, o retorno del exilio.
- la desmovilización, la ruptura de la vida política y la conculcación de los derechos cívicos.

La función social general que cumplía ese teatro, tanto para quienes lo hacían como para sus espectadores, era:

- Ser la 'voz de los sin voz', hacer una memoria del presente, traer a escena el cuerpo excluido del marginado y silenciado de la vida pública. Esto, en el contexto de una sistemática atomización del cuerpo social realizada por la dictadura, junto al silenciamiento de las voces disidentes y la negación y tergiversación de la figura del sujeto social popular.
- Denunciar los atropellos sufridos y relatar el recorrido de vidas ejemplares en su consistencia, a pesar de la adversidad. Principal recurso expresivo: el testimonio.
- Rescatar los idearios políticos democráticos: preservarlos frente a las campañas de desprestigio y fomento de comportamientos e idearios totalitarios.
- Orientar y discutir vías de acción frente a dilemas morales, políticos, de supervivencia que levantaban la nueva realidad (¿irse al exilio; aceptar la censura en un medio de comunicación; callar información que puede salvar la vida de alguien, aunque sea a riesgo de ser uno mismo reprimido?...).
- Fomentar la solidaridad social, venciendo los temores y el enclaustramiento
- Recomponer el tejido social y recrear sentido de pertenencia en un movimiento más amplio".[19]

[18] David Benavente, "Ave Fénix. Teatro chileno post-golpe", en Ictus/David Benavente/TIT, *Pedro, Juan y Diego. Tres Marías y una Rosa,* Santiago, CESOC, 1989, pp. 277-319.

[19] María de la Luz Hurtado, "Chile, 1973-2003. Treinta años del otro 11 de septiembre. Paradojas del teatro chileno en dictadura y en la transición a la democracia",

Ya durante 1974 hubo obras que abordaban metafóricamente el tema de la represión y la tortura (*Cama de batalla*, A. Sieveking), a las que siguieron otras sobre el mismo tema: *Hojas de Parra*, de Vadell y Salcedo, *Cuestión de descendencia* de G. Meza (episodio de *Viva Somoza*, 1980), *Noche de ronda*, Darío Oses, 1979 (episodio de *Cuántos años tiene un día*, Ictus); *Una pena y un cariño*, Vadell y Salcedo, 1978, entre otras. Como también hubo piezas que indagaban en el proceso que había conducido al Golpe Militar e intentaban rescatar un ideario democrático y popular (*Al principio existía la vida*, creación colectiva de Aleph, 1974; *A la Mery se le vio el poppins*, Vadell y Salcedo, 1980). A estas se sumaron obras sobre la crisis económica derivada de la "política de shock" y su impacto en los sectores populares y marginales (*Pedro, Juan y Diego* de Ictus y David Benavente, 1976; *Los payasos de la esperanza*, Mauricio Pesutic y TIT, 1977; *Tres Marías y una Rosa* del TIT y David Benavente, 1979; *El último tren*, Gustavo Meza e Imagen, 1978; *Testimonios de las muertes de Sabina*, Juan Radrigán, 1979); sobre la censura y control informativo en los medios (*Cuántos años tiene un día*, Ictus y Sergio Vodanovic, 1979); sobre la necesidad de una justicia que enfrente la violación a los derechos humanos (*Tres Marías y una Rosa*); sobre el exilio (*Cinema-Utoppia*, R. Griffero, 1985) y el retorno de exiliados (*Regreso sin causa*, Jaime Miranda, 1984); sobre las formas de operar de la policía política, los centros de detención y tortura, vivencias de torturadores y torturados, las posibles vivencias de los detenidos desaparecidos (*La secreta obscenidad de cada día*, Marco A. de la Parra, 1985; *99 La Morgue*, Ramón Griffero, 1986; *Lo que está en el aire*, Carlos Cerda e Ictus, 1986; *Domingo, Antonio, No Sé, Isidro*, Mauricio Pesutic, 1984; *Demential party*, Fernando Josseau, 1984).

Los temas arriba punteados son elaborados cada vez en términos más directos y correlativos a su ocurrencia; fue tanta esta simultaneidad histórica, que por ejemplo en 1985 el teatro Ictus estaba presentando *Primavera con una esquina rota*, adaptación de la novela de Mario Benedetti, que relata la prisión y tortura de un militante de izquierda y el doloroso sufrimiento de su padre, que comparte y solidariza con su situación. Este último rol era representado por el actor y maestro Roberto Parada, quien fue informado, durante una de las funciones de la obra en el Ictus, que su hijo José Manuel había sido asesinado por un grupo paramilitar.

La otra base para esta posibilidad de realizar un teatro crítico fue la rearticulación de los mecanismos dramáticos propiamente tales. Aunque salvo excepciones, en el teatro no existió la censura previa o la necesidad de aprobar el texto dramático por una comisión censora, sí el teatro se regía por las normas restrictivas generales de los Estados de Sitio y de Excepción que coartaban la libertad de expresión, por lo que fue necesario "contar" y "re-presentar" de otro modo a como se hacía en los últimos tiempos del debate y lucha política en los 60 e inicios de los 70. Ese "otro modo" fue densificar la imagen escénica y recurrir a la metáfora, a los chistes de doble sentido y al humor negro para significar

Revista *Primer Acto*, Nº 299, Madrid, 2003, p. 58.

de modo elusivo, escapando a la censura que pudiera ejercerse frente a mensajes demasiado obvios o literales.

En este teatro referencial, la armazón de la obra y sus elementos significativos apuntaban a una misma situación, conflicto o idea base que le interesaba al grupo desarrollar frente al público, en una correspondencia fondo-forma muy íntima, donde ojalá la totalidad de los elementos expresivos colaboraran a establecer una lectura precisa. Había un juego de conversión unívoca de las claves. La elaboración del texto solía incluir una participación del grupo teatral, y éstos con el director imaginaban o confabulaban el modo de enlazar productivamente la trama con la metáfora escénica central de la obra, anticipando el juego de complicidad en la decodificación de las mismas que se establecería con el público, ávido de un teatro crítico en esas circunstancias.

Hubo dos creadores destacados que en estas primeras décadas propusieron otras aproximaciones: por una parte, el director y actor Andrés Pérez, que experimentó en el teatro callejero. Adoptó clásicos de la dramaturgia y literatura universal (Beckett, Gogol, Saint Exupery, la Biblia) y realizó creaciones propias y colectivas. Lo provocativo de su teatro estaba en subvertir el disciplinamiento callejero, al generar espacios de fiesta popular con una estética disidente y desparpajada en ese tiempo de restricciones. El otro fue Juan Radrigán, quien abordó derechamente la tragedia popular. Sus textos no escamotean la violencia ni el dolor: lo penetran sin compasión, sin evasivas, poniendo al sujeto marginal en el centro del escenario y del drama, desde una mirada política crudamente escéptica y acusatoria, en medio de ansiedades religiosas y trascendentes pletóricas del sentimiento de absurdo post catástrofe. *Las brutas* (1980), *Hechos consumados* (1981), *El loco y la triste* (1981), y *El pueblo del mal amor* (1986) constituyen cumbres equivalentes a las de Acevedo Hernández dentro de nuestra dramaturgia nacional.[20]

Al acercarse la transición a la democracia, y en el contexto de una mayor apertura política, ese paradigma unívoco comienza a cambiar en dos aspectos principales, que ejemplificaré con sendas obras paradigmáticas.

La primera es de Marco Antonio de la Parra, *La secreta obscenidad de cada día* (1984), en la que se destruyen los elementos del relato canónico teatral en virtud de una deconstrucción permanente de los personajes y la situación, resultando una ambigüedad polivalente. Con una gran vitalidad lúdica, el devenir de la obra fragmenta y rearma el relato a partir de dos actantes/personajes, cuya identidad también está en continua transformación y que, simultáneamente, se inscribe en referentes políticos, sexuales, psicológicos, sociales, en un espacio y un tiempo abierto, signado por la sospecha y el miedo al interior de la pulsión por el encuentro con el "otro", incluso con ese cada "otro" de sí mismo. El texto escrito exige una interpretación dinámica e inteligente de parte del actor y una

[20] Ver ensayos de varios autores en Carola Oyarzún (ed.), *Radrigán. Colección Ensayos Críticos*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2008.

receptividad atenta y perceptiva de parte del espectador, construyendo cada cual su propio relato de cara a la apertura polisémica de la obra.

La otra obra que abre nuevas poéticas es *Cinema Utoppia* (1985) de autoría y dirección de Ramón Griffero. Esta ocurre en una simultaneidad de espacios y tiempos, en un juego de espejos y lecturas que median una realidad respecto a otra: la de jóvenes chilenos exiliados en París, cuya vida es vista como una ficción por solitarios habitantes de Santiago, que concurren a un cine de barrio en decadencia en los años 40, hasta que todas esas realidades confluyen al hacerse paralelas sus trágicas experiencias.

Como dramaturgo-director, Griffero incluye y anticipa en su escritura la estructuración del espacio escénico, que es fundamental en la construcción de sentido de su obra y que le permite este juego de diversidades, de pliegues y de confrontaciones de significado. Hay una cualidad poética inquietante en su espacialidad que ubica a su obra en la categoría de arte escénico. Esa dimensión es lo que muchas veces las obras de este periodo no tenían: les importaba más el "decir" y el "comunicar" que atravesar por, e instalarse en, lo escénico como espacio de la teatralidad expresiva.

De la Parra y Griffero operan en este tiempo como una bisagra, en el vértice liminal del cuestionamiento de los paradigmas ideológico/estéticos ya cristalizados en la izquierda teatral y de la revitalización, desde otros ejes y lugares, del texto y de la escena.

7. Traslación simbólica a la memoria y a la experiencia en la post dictadura (1990-2000)

Fue una difícil transición la de redefinir el rol del teatro y volver a plantearse sus necesidades y modos de expresión en el nuevo contexto histórico de la transición a la democracia. Al respecto, postulo que la memoria histórica y los temas acuciantes de ese presente, en su sentido más profundo, constituyen el material y referente del teatro chileno post dictadura, el que los aborda de un modo diferente al del movimiento teatral desarrollado durante la dictadura propiamente tal. Progresivamente no bastó con testimoniar o denunciar, la reconstitución de la práctica política y de los movimientos sociales desde mediados de los 80 asumieron dichas funciones. Esto condujo a una re-teatralización de la escena, para acceder a otras dimensiones aún no incorporadas a la conciencia social, produciéndose un salto desde la crónica socio-política a la simbolización artística de la experiencia. Nuevos paradigmas estéticos se fueron desarrollando, en una explosión de formas preñadas de ambigüedad, cruzando las perspectivas personales con las históricas y realizando la dramaturgia en la escena. [21]

Así, los 90 se abren con una nueva sensibilidad, con un re-posicionamiento del teatro conducido por una generación de recambio, de directores que reali-

[21] Para un desarrollo de este planteamiento, ver María de la Luz Hurtado, "Chile: de las utopías a la autorreflexión en el teatro de los 90", Revista *Apuntes*, Nº 112, 1997, pp. 13-30.

zan su propia dramaturgia en la que potencian y proyectan su estética escénica. Generación que no vivió el antes del gobierno militar y entró activamente al teatro en las postrimerías de éste, templándose en él, solió complementar su formación con estadías significativas en el exterior que atemperaron la tradicional insularidad chilena. Se reconectaron así con claves mundiales de fines del siglo XX coincidentes con la caída de las utopías y con un clima intelectual postmoderno, que no opone radicalmente posiciones desde una modernidad ilustrada, sino que se abre a una diversidad de fuentes y experiencias, integrando desde las más arcaicas hasta las de la cultura audiovisual globalizada.

La voluntad de dar forma a un estado de pregunta, de exploración senstitiva más que de certeza racional, se manifiesta en un lenguaje de la distorsión, de la extrapolación, de la fragmentación del relato y de los personajes. Al volcar la mirada hacia sí, el creador teatral se reconoce como un sujeto en estado de conflicto y autorreflexión. Muchas obras toman por protagonistas a los creadores de la poesía, de la escena y del pensamiento científico innovador, siendo las disyuntivas existenciales y políticas de la creación homologadas y recuperadas para la reflexión sobre lo social en su conjunto. El realismo se bate en retirada y prevalecen o el grotesco carnavalesco o la estilización onírica fuertemente simbolista, que depura la escena y tiende al minimalismo.

7.1 Ludicidad carnavalesca

El grotesco aparece con todo su ludismo de mascarada medieval, de juego con los elementos de la escena. Personajes resaltados por máscaras y vestuarios arquetípicos se desplazan a través de vastos escenarios, con una gestualidad corporal dinámica, muchas veces expresionista, que evoca una ritualidad anclada en tradiciones populares rescatada con una mirada irónica, festiva, desprejuiciada.

Teatro sincrético, aúna las más variadas vertientes americanas, europeas, orientales, mezclando el teatro con el circo y el guiñol, la comedia del arte con el teatro stanislavskiano. Esta vertiente se nutre de una fe en la capacidad del gran espectáculo teatral de convocar a multitudes para co-oficiar con ellas una fiesta de los sentidos y de re-ligarse a la dramaticidad inscrita en sus raíces y en su identidad colectiva. La historia, el pasado, se convierten en metáfora del presente y su actualización teatral rescata, simultáneamente, el sentir de la comedia farsesca y de la tragedia.

En esta vertiente, son destacables los montajes de Andrés Pérez y su Gran Circo Teatro *La Negra Ester* (1988), *Popul Vuh*, *La consagración de la pobreza*, *Madame de Sade, Nemesio pelao, qué es lo que te ha pasao* (1995); y sus trabajos con la compañía El Sombrero Verde, en especial, *El desquite* (1995). Los mimodramas de Mauricio Celedón también alimentan esta tendencia: *Transfusión*, *Ocho horas*, *Taca-Taca mon amour*; los del Circo Imaginario de Andrés del Bosque: *Las siete vidas del Tony Caluga* o *El papa y la virgen,* como así también, la versátil producción de Teatro Imagen: *Murmuraciones acerca de la muerte de un juez* y *La reina Isabel cantaba rancheras.* Algunas de estas obras se basan en las de poetas y novelistas chilenos (Roberto Parra, Alfonso Alcalde, Hernán Rivera), en las de dramatur-

gos chilenos de trayectoria (Gustavo Meza) o nóveles (Cristián Soto), como también, en mitos americanos o en autores de otras latitudes (Darío Fo, Mishima).

El grupo La Troppa, integrado por Zagall, Pizarro y Lorca, comparte este ludismo espectacular pero, en un recorrido propio del cuento fantástico, utiliza una imaginería mágica, sorprendente, pletórica de recursos escénicos. Junto a su arcaísmo referencial cita el lenguaje del cómic y del cine. Con sus *gags,* sus cambios de encuadre, de ángulo de visión, editando el relato hasta exprimir su esencialidad. Ellos adaptan, con una fuerte impronta autoral, novelas de aventuras de iniciación, de héroes en busca de su humanización, como *El Quijote* (Cervantes, en *El rap del Quijote* 1989), *Pinocchio* (Collodi), *Viaje al centro de la tierra* (Verne), *Gemelos* (1999, basada en *El gran cuaderno* de Agotha Kristof) y *Jesús Betz* (2003, Bernard y Roca).

La luminosidad de este teatro, que exorciza las pérdidas de ser "hijos de la dictadura", de haber crecido sin padres, sin maestros, y que en los 90 los llevó a cambiar su nombre de entonces —Los que No Estaban Muertos— por La Troppa, nos revela un espíritu nuevo, no manifestado en las décadas anteriores en Chile.

7.2 Poetización de la escena

La estilización es la veta de una vertiente teatral más intimista. Esta transita entre un teatro grotowskiano, con intensa gestualidad corporal, con una composición plena de íconos y vocalizaciones en contrapuntos polifónicos, hasta un hiriente quiebre de ese esteticismo, propio del desgarro artaudiano. Se concibe la escena como un lugar escritural de las diversas zonas de la experiencia, desde las más inconscientes, donde tienen cabida las emociones, los sueños, las transgresiones rotundas de lo socialmente prescrito, lo palpitantemente oculto que sólo puede aflorar en un juego de espejos cóncavos.

La fragmentación del relato apoya el inmisericorde escudriñamiento interior para tocar el fondo de la búsqueda e incluir en ella al espectador. Este desgarro expresivo se alimenta de la memoria personal de los creadores, y su tensión es hacia la poetización de dicha experiencia para, desde el símbolo, abarcarla en sus diferentes niveles. Les motiva dar cuenta de una experiencia colectiva de dolor y muerte, de angustia y desvarío, de transgresión de la propia corporalidad y, en ella, de la dignidad de lo humano. La violencia psíquica implicada en los cuerpos torturados realiza una traslación desde lo subjetivo a lo social, desde la imaginería y la memoria personalísima a la inscrita en el colectivo.

El autor y dramaturgo Ramón Griffero con su compañía Fin de Siglo anticipó tempranamente en esta tendencia con *Cinema Utoppia* (1984), obra acerca del camino de perdición personal en el exilio, y *La Morgue 99*, indagación onírica acerca de los detenidos desaparecidos, veta que resignifica en los '90 con *Éxtasis* (1994), en que se remite a opciones de vida límites, como son la santidad y la opción sexual en la diferencia (homosexualidad y SIDA), ambas, colindantes en tanto sacrificio y martirio. Luego, especialmente con *Brunch* (1999) vuelve al

tema del encierro metafísico, del sinsentido de enfrentar la muerte en calidad de detenido desaparecido, sin identidad en cárceles clandestinas, ya sea las del pinochetismo o las de los cristianos en el circo romano.

Es Alfredo Castro, con el Teatro La Memoria, quien depura esta expresión. En su Trilogía Testimonial de Chile, en la que destacan *La manzana de Adán* (1990) e *Historia de la sangre* (1992), hurga en personajes transgresores que conviven con la muerte a partir de la imposible consumación del deseo amoroso, por su identidad perturbada entre el ser y el deber ser (trasvestis prostitutos, criminales pasionales). Ya sea a partir de un lenguaje de la economía máxima (*La manzana…)* o del exceso (*La historia…)*, el imaginario irrumpe desde zonas profundas del inconsciente impreso en el cuerpo del actor.

Son emblemáticos los montajes —en el Teatro de la Universidad Católica— de Claudia Echenique, con la dramaturgia de Inés Stranger, en *Cariño malo* (1990) y *Malinche* (1993). En la primera, se escudriñan las vivencias femeninas del abandono dentro de los roles tradicionales de género y su superación mediante el rito de asesinar al amado, del duelo consecuente, y del retorno a los orígenes para la elaboración de una otra identidad femenina. En la segunda, es la ancestral conquista de cuerpos y mentes de mujeres en las guerras de invasión territorial y étnica la que funda la reflexión sobre nuestro mestizaje y sobre la dualidad seducción-violentamiento existente en la sociedad americana. El Quinto Centenario de la Conquista (1992) fue propicio para esta relectura de nuestra identidad, que emprendieron también autores como Jorge Díaz (*El guante de hierro*).

La dramaturgia de Marco A. de la Parra se inscribe igualmente en esta inmersión en el terreno oscuro del amor trágico, de las heridas en el cuerpo por las insatisfacciones tortuosas del espíritu, de los siniestros y amenazantes caminos de la violencia política del Estado dictatorial, y de los recursos perversos de la memoria y del olvido en tanto trauma colectivo. De la Parra realiza fusiones y transparencias entre el sustrato obsesivo, derivado de nuestra historia reciente, y los mitos, personajes y relatos claves de las tragedias griegas y renacentistas: destacan *Ofelia o la madre muerta* (1995), en dirección de Rodrigo Pérez, y *La puta madre* (1999), que recoge el mito de Cassandra, dirigida por Viviana Steiner.

El tema de memoria/olvido e identidad también es abordado, de modo alegórico, por De la Parra en *La pequeña historia de Chile* (1995) en el Teatro Nacional de la Universidad de Chile con la dirección de Raúl Osorio. Este mismo director realizó la adaptación de la novela de Carlos Cerda *Una casa vacía* (1996), en la cual el espacio recobrado de lo nacional actúa como vehículo de la memoria: un exiliado que regresa a Chile descubre por diversos caminos emocionales y sensitivos que su casa natal, destinada a la reconciliación con su antigua pareja, está colmada de las dolorosas huellas de haber sido un centro de torturas.

Cabe destacar los montajes, en este decenio, de autores franceses y alemanes cuyas obras poseen la intensa impronta de sociedades que han experimentado un cruce, también angustioso, entre vidas privadas y proyectos sociales abor-

tados. Heiner Müller es así introducido tardíamente en nuestro teatro a través de *Quartetto* (R. Pérez), *Medea material* (V. Steiner) y *La misión* (A. Stilmarck), montajes que, motivados por la fragmentada y brutal síntesis poética del autor, innovaron en diseño espacial y estilos de actuación. Igualmente, los montajes de Bernard M. Koltés realizados por Víctor Carrasco y Tito Bustamante introdujeron en el medio chileno la palabra poética desencantada y ambigua de sus personajes marginales dentro de la violenta urbe post-industrial. *Cruzadas*, de Michel Azama o *Ejecutor 14,* de Adel Hakim (interpretada por Héctor Noguera y el Teatro Camino), abordaron también el desquiciamiento perverso provocado por la guerra.

8. Teatro político y teatro del cuerpo en el teatro chileno del 2000 al 2010[22]

Habiendo explorado el teatro chileno, en el último decenio, los intersticios entre subjetividad e historia, el nuevo siglo, aunque mantiene vigente esta vertiente, reubica la vista en historias testimoniales. Una gran fuente del teatro chileno de inicios del dos mil, en tanto construcción/apelación de su historicidad, es lo *vivido* en el espacio *real*. Lo teatral se convierte en actualización de la memoria desde y a partir de ejes válidos en el presente. No por eso se regresa al realismo, sino que se descomponen y recomponen los elementos de lo teatral, retomando protagonismo la palabra junto al cuerpo de los actores. Algunos modos de resolución de esta tensión son los siguientes:

8.1 Potencia de la palabra en el escenario

Algunos directores y dramaturgos, como Rodrigo Pérez, centran su teatro en la fuerza crítica y subversiva de instalar un texto potente en el escenario. Desde su montaje en los 90 de *El malentendido* de Camus, de *Madame de Sade* de Mishima (en un duelo teatral con Andrés Pérez, quien montó simultáneamente la obra con una estética opuesta), y de *Las Troyanas* de Eurípides, Rodrigo Pérez enclava al actor en un escenario desnudo, despojado de artificios. La gestualidad y caracterización de sus actores se concentra en abordar el texto más que el personaje, en encontrar la verdad del texto más que en decir el texto con verdad. Afirma que para él es una postura política sustraer a la palabra de la manipulación, de la enajenación y del doblez de la que es objeto en la retórica oficial, donde operaría como un arma hipócrita de ocultación.[23]

Esta senda culmina en el 2005-2006 en la Trilogía La Patria, formada por *Madre*, por *Padre* y por *Cuerpo*, todas con dramaturgia y dirección de R. Pérez[24].

[22] Algunos de estos planteamientos se desarrollan en mi texto "Teatro político y teatro del cuerpo en el teatro chileno del cambio de siglo", Revista *Teatro al Sur*, Nº 31, Buenos Aires, 2006, pp. 11-19.

[23] Rodrigo Pérez, "El discurso en la escena", Revista *Apuntes*, Nº 115, 1999, p. 23.

[24] Sobre este tema, ver Soledad Lagos, "Trilogía La Patria – Teatro La Provincia: indagaciones en la identidad individual y colectiva de los chilenos", Revista *Apuntes*, Nº

En *Cuerpo*, una vertiente textual es la cita de declaraciones de ciudadanos chilenos sobre su experiencia de prisión política y tortura, recogidas en el Informe Valech (2003). Son textos con huellas de la identidad nacional de sus diferentes emisores, las que se transforman en metáfora colectiva al ser puestas ante la visibilidad y la escucha públicas.

La crudeza del tema la abordó Pérez con estilización y contención, ya que las narraciones fueron realizadas en tono neutro, las que a su vez impactan en el cuerpo de bailarines y actores, activándolos. Estos cuerpos aparecen en su fragilidad y vulnerabilidad máximas, al romperse la distinción entre lo privado y lo público, entre el mandato ético de cuidar, respetar y preservar la vida y la acción transgresora de violarla, violentarla, exponerla, herirla desde y en el cuerpo mismo de las víctimas.

Aquí, la opción de Rodrigo Pérez fue invertir la modalidad clásica: en la tragedia griega, horroriza no el acto de la violencia sobre el cuerpo (el que se omite o escabulle de la escena) sino escuchar la palabra que nombra al acto culpable, situándolo en el terreno de la cultura. Hoy, que la palabra está desgastada, produce horror volver a poner al cuerpo en contacto con la palabra que narra la acción que se ejerce sobre él (se cruza así el saber *del* cuerpo con el saber *sobre* el cuerpo). Acto de tortura que también sufre/realiza el actor, por lo que la segunda cadena de textos intercalados en *Cuerpo* son citas de la obra *Para Louis de Funes,* del francés Valère Novarina, acerca de la violencia psíquica-física que experimenta el actor en escena.

Otra veta de exploración entre la experiencia y lo corporal es la del llamado texto-acción, donde la palabra recorre y anima la mixtura entre lo brutalmente empírico o real y el sueño e imaginario. Es el caso de *Hombre con pie sobre una espalda de niño*[25], de Juan Claudio Burgos, el cual, a través del ejercicio exacerbado de la palabra, se remite al momento psíquico fundante de la sexualidad y del poder, entre el delirio místico y la disección pormenorizada y sensorial de lo factual corporal. El relato de la percepción de ese pie de hombre en la espalda del niño en un ambiente sagrado (una iglesia) se debate en la ambigüedad de experimentarlo como una agresión humillante y abusiva, traumática, y el cumplimiento del deseo oscuro de la iniciación erótica homosexual. Ante la presencia ausente de los padres —una madre que no ve lo que no quiere ver y un padre omnipotente—, a la postre, ese pie también es el de la bota militar, en un salto metafórico de lo privado a lo público que contextualiza biográfica, histórica y políticamente al autor.

8.2 Recreando hitos traumáticos de la historia colectiva

El teatro chileno en este inicio del siglo vuelve sobre antiguos martirios colectivos, por ejemplo, en *Santa María de las flores negras*, de la Compañía Patogallina, basada en la novela de base histórica de Rivera Letelier sobre la brutal matanza

128, 2006, pp. 124-131.

[25] Texto publicado en Revista *Apuntes*, Nº 126-127, Especial 2005, pp. 135-144.

de mineros del salitre y sus familias en los albores del siglo XX en el norte de Chile. El teatro de muñecos, los artilugios escenográficos, los personajes arquetípicos, la rítmica impuesta por una banda musical en vivo que acompasa los movimientos convencionalizados de actores y muñecos, confieren al espectáculo un carácter épico de gran escala, acorde con el horror narrado.

Las décadas anteriores al Golpe Militar de 1973, y la inmediatamente posterior, magnetizan a jóvenes que no vivieron ese tiempo, los que han recreado el mundo socio-cultural, personal y político de los sujetos y grupos sociales significativos por forjar la historia chilena desde la base social. Está *Machasa*, en dirección de Guillermo Alfaro, que focaliza el mundo obrero sindicalizado de las grandes textiles en tiempos de auge del movimiento popular de 1960 y 70, y *Liceo A-73*, montaje de egreso de la Universidad Arcis en dirección de Cristián Soto, que indaga en el medio estudiantil durante el año de inicio de la dictadura (fines de 1973). Estas obras investigaron documentos y recopilaron testimonios de primera fuente, activando la memoria oral.

Varias obras se articulan en torno a personas de la historia próxima o pasada, muchas veces, íconos enclavados en el imaginario nacional, latinoamericano o mundial. Destaca *La huida* de Andrés Pérez, 2001, en el vértice del testimonio personal, la denuncia y el homenaje a esos otros sujetos de la represión de Estado, los homosexuales asesinados en el gobierno de González Videla (1949) durante la caza de brujas planetaria que se impulsó desde el eje de la guerra fría (macarthismo y stalinismo). La continúa *Tengo miedo torero*, por el colectivo Chilean Business, basada en la novela autobiográfica del escritor Pedro Lemebel, quien testimonia la experiencia de otra marginalidad durante el régimen militar, la de las minorías sexuales. Recientemente (2007), Luis Barrales lleva a la dramaturgia en *HP (Hans Pozo)* el asesinato y descuartizamiento de un homosexual por su despechada y asustada pareja bisexual, hurgando poéticamente en las relaciones humanas, socioeconómicas y culturales de este crimen de marginalidad, deseo, pobreza y violencia.

Similar relación establece Manuela Oyarzún y la Compañía Teatro del Hijo en *La mujer gallina,* basada en el hecho real de una mujer confinada por décadas por sus parientes en un gallinero, viviendo en la máxima deprivación afectiva, fisiológica y material, apuntando a la existencia de una cultura de la crueldad y de la aniquilación perversa del otro. Se trabaja así mismo sobre personajes de ficción latinoamericanos devenidos en míticos, que recrean situaciones y atmósferas con fuerte carga mágica y/o horrorosa, como es *Al otro lado del muro*, en dirección y adaptación de Fabiola Matte, sobre la niña asesinada por sus hermanos enfermos mentales, basada en *La gallina degollada* de H. Quiroga.

Remitiéndose a figuras históricas emblemáticas, *Juana*, de Manuela Infante, realiza una brillante recreación, mediante el teatro dentro del teatro, del drama de fe de Juana de Arco, envuelta en la guerra intestina de dinámicas de poder tortuosas, y *Confesión lúcida de motivos,* en dirección de Eduardo Luna, indaga mediante una expresión artaudiana —a lo Peter Weiss— en la época y figura sacrificial de María Estuardo.

Los quiebres y las hibridaciones de múltiples referentes son el modo de aludir más que de describir o narrar esos *locus* sociales e históricos que realizan estas generaciones teatrales emergentes, filtrando en sus obras lo subjetivo, la memoria de cada cual, los íconos de identidad y los mitos urbanos, realizando con ello una gran metáfora colectiva como país y como era post-moderna signada por la exclusión del sub-alterno, del marginal, del "otro".

8.3 Espectacularizaciones satíricas de la postdictadura neo-liberal y de la globalización

Una pléyade de obras se remiten desde el 2000 a lo político contingente enfatizando sus rasgos de sociedad de consumo globalizada, de ejercicio de políticas de consenso y de transacciones como eje del juego democrático. Yendo más allá del esquemático antes/después de la dictadura militar y de sus ejes binarios bien/mal, se proyecta la postdictadura en ejes de continuidad con la dictadura en cuanto a la manipulación de cuerpos e idearios, adentrándose en la crítica a la impostura y a la violencia cultural y factual, con sus otras/mismas traiciones y abusos sobre el más débil (étnico, social, generacional, de género).

La extensa y brillante dramaturgia de Benjamín Galemiri, escenificada inicialmente por la compañía El Bufón Negro, desarrolla una despiadada e irónica sátira a la seducción amorosa, desplegada por personajes con crisis de identidad, presionados por una sociedad neo-liberal en la cual el exitismo en el sexo, el dinero y el intelecto simbolizan la potencia fálica. Las máscaras y juegos dislocados de estos personajes, que llegan a límites delirantes, se inscriben en una reflexión del autor sobre su práctica escritural, para su propia exhibición en la escena. Destacan *Déjala sangrar* (2003) en el Teatro Nacional de la Universidad de Chile e *Infamante Electra* (2005) en Teatro Camino, con dirección de Raúl Ruiz, como también *El neo-proceso* (2006) en el Teatro de la Universidad Católica de Chile. Así, también la era de la Concertación está en la mira crítica de este teatro. Digna de destacar es *La María cochina tratada en libre comercio* (2005) que trata la globalización que penetra el mundo campesino, a través de una comedia musical con dramaturgia y dirección de Cristián Soto.

En este tipo de obras prima una desatada parodia a los géneros de la industria cultural: la cita y la contra-cita son recursos transtextuales de conexión con otros géneros de ficción, que hacen parte de nuestro imaginario compartido, incluyendo el kitsch, el melodrama, los íconos urbanos, los gestos generacionales hiperbolizados, satirizados, ironizados, desbordados, llevados al límite del absurdo y de la exageración redundante de elementos (cine de *thriller*, video juegos), en un espiral kafkiano, o mejor, borgiano, que, desde la travesía por la fiesta, concluye inevitablemente en muerte y asesinato.

A escala menos épica, una vertiente complementaria a la anterior centra su lente en el hombre urbano medio, el empleado, en sus espacios de rutina, fracaso, fealdad y truculencia. Reaparece lo tragicómico, lo excesivo, el kitsch estridente, riesgoso en su violencia, destacando *Mano de obra*, dirigida por Alfredo Castro, basado en la novela homónima de Diamela Eltit. La Compañía La María

dirigida por Alexis Moreno también explora los mitos urbanos, encontrando su matriz en los géneros populares citados/satirizados: *Superhéroes empleados públicos, Trauma, Abel* y, en *2008*, *Las huachas*, melodramas negros o de terror en un entorno familiar desencontrado y brutal.

Ronda también el suicidio como culminación trágica de la sociedad hiperindustrial despersonalizada y de la superabundancia carente de sentido: es motivo central en *Narciso* (2005), de Manuela Infante, mediante un preciso juego de espejos de un(a) adolescente(s), o en clave futurista, en la mencionada *Trauma* (2005) de Moreno y en *Santiago High-Tech* (2002), de Cristián Soto. Una estética confluyente es la de Ana López en *Vida de otros* (2005), en la cual lo urbano intimidador y violento no conduce al suicidio sino a la intervención del cuerpo con prótesis de alta tecnología hasta en las zonas de máxima intimidad, rompiendo cruel y cínicamente la barrera entre lo resguardado y lo expuesto, entre la autodefensa y el dolor, entre el disfraz que oculta y el exhibicionismo que pone despiadadamente a cada cual en el centro del espectáculo.

Muchos grupos teatrales emergentes utilizan espacios no convencionales, poblados por escenografías y vestuarios que realizan guiños a la sociedad de consumo, transmutada en desecho mediante el uso de materiales reciclados que exhiben lo que son: un pastiche con las costuras y los remaches ostentosamente a la vista. Son *señales* que apuntan a la performance social dominante desde su parodia lúdica.

Se tiende, en este teatro realizado en el Chile del primer decenio del dos mil, un puente entre el testimonio personal, que amarra la identificación del actor y del creador con su relato y con el público, y la experiencia corporal total que funde realidad/ficción, siempre con los mecanismos teatrales a la vista. No hay trucos, todo se expone.

9. Representar la representación del teatro y de la historia

Al completarse 200 años de un teatro realizado en un Chile que intenta gestarse como nación independiente nos encontramos con un teatro que ha conquistado una cierta autonomía, en tanto disciplina, y que ha engrosado exponencialmente el número de creadores que lo realizan profesionalmente[26]. Sus creadores han logrado constituir poéticas identificables, con fuertes marcas autorales, en las que suelen desplegar cruces complejos entre su dimensión de

[26] El campo teatral de Santiago, sede principal del movimiento teatral profesional chileno, es denso y múltiple, con decenas de compañías en funcionamiento en las antiguas y nuevas salas, y en espacios no tradicionales, ante públicos activos y segmentados. El crecimiento es exponencial. En 1960 había en Santiago un promedio de 20 estrenos al año en el circuito profesional "de arte"; en los 70, se duplicó a 40 estrenos y, desde hace algunos años, son ya casi imposibles de cuantificar. En el 2000 hubo al menos 100 estrenos de autor nacional y 60 de autor extranjero, en 2006, alrededor de doscientos estrenos al año, los que en 2010 se acercan a 300 anuales, incluyendo teatro de autoría chilena y extranjera.

política teatral en cuanto lenguaje y mirada. El intersticio entre lo real y lo ficcional, entre la cita culta y la del sentido común, entre la estilización depurada y la sobreabundancia grotesca de elementos nos revela un campo de búsqueda de aristas polivalentes. Hoy en Chile se está haciendo un teatro que elabora su historicidad desde los lenguajes hiperbolizados de lo teatral, y al hacerlo, incluye al mismo teatro como práctica historificada de la cual hay que hacer y reconstruir críticamente su modo de re-presentar la (re)presentación.

Un genial ejemplo de esto es *Cristo* (2008), en dirección y autoría de Manuela Infante. Teatro dentro del teatro y experiencia de vida "real" como representación de sí misma, sigue incansablemente los hilos de los modos actuales y pasados de representar a Cristo, a su vida y su muerte, en los textos, oralidad e iconografía generados a través de la historia de la cristiandad, los que se remiten incesantemente unos a otros, siendo imposible encontrar un lugar de "verdad" primera que esté fuera de la representación y del lenguaje.

Mientras, la escena, al modo de una dinámica instalación de arte visual, se va poblando de papelógrafos, letreros, esquemas, bandas de sonido y videos de recuerdo o videos en acto[27] y, sobre todo, cajas de cartón desechadas y desechables, con las cuales se van construyendo prodigiosamente diferentes emblemas, objetos e íconos, hasta convertirse en una tosca, elemental y reconocible cruz del calvario, con un cuerpo de caja de cartón adosado que, en un leve gesto, inclina la cabeza, expirando junto con la obra que no lo logró (¿o sí?) representar.

Inextricabilidad entonces de la relación entre lo histórico, lo presentacional, lo representacional, lo real, lo ficcional, lo corporal, lo escritural, lo textual oral y lo textual escrito, lo presente y lo pasado/presentificado, la dramaturgia y la escena chilena se asumen en esa doble dimensión que busqué explorar en los inicios de este artículo: como lugar de cruce entre teatro e historia e historicidad del teatro, en la conquista de una autorreflexión sobre los procesos de lenguaje reales/ficcionales que transitan liminalmente entre uno y otro dominio, en tensión irresoluble.

[27] Como si no bastara con esta deconstrucción/construcción incansable, lo que ocurre en escena se registra y retorna instantáneamente a la escena mediante variadas tecnologías de registro/reproducción sonoras, visuales y audiovisuales, produciendo una multiplicación de los elementos de lo real y de la ficción. A lo que se agrega un tratamiento similar de lo que ocurrió durante la preparación de la escena y durante la creación de la ficción en los ensayos y en la investigación del tema. Creación que, por cierto, junto con imaginar la ficción y la escena es una experiencia de vivencia colectiva y personal que se da en el plano de lo "real", y de la cual la presentación que se realiza al público es posible que sea un ensayo más, en un espiral que reverbera como un eco y reflejo expandido del pasado/presente de lo real/ficcional.

GIRO DOCUMENTAL Y MODERNIDAD DEL CINE CHILENO

Claudio Salinas Muñoz / Hans Stange Marcus[*]

I. Modernidad del cine chileno

A pesar de que la literatura sobre el cine chileno es escasa, parcial y no siempre muy precisa[1], existen en ella algunos puntos comunes a partir de los cuales ha sido posible construir un relato más o menos coherente sobre la cinematografía nacional. Uno de estos puntos, acaso el más extendido, pareciera ser el meridiano acuerdo respecto a la calidad e importancia de los filmes producidos a fines de la década de 1960, para algunos el periodo más prolífico y relevante de todo nuestro cine. Películas como *Largo viaje* (dirigida por Patricio Kaulen, 1967), *Tres Tristes Tigres* (Raúl Ruiz en 1968) o *El Chacal de Nahueltoro* (Miguel Littin, 1969) son reconocidas casi unánimemente como las cumbres que ganaron para Chile un lugar en el Nuevo Cine Latinoamericano[2].

Esta misma literatura reconoce que tales películas, señaladas como estandartes del Nuevo Cine chileno, beben de la influencia de las corrientes latinoamericanistas en boga durante la época. Su mensaje político, su propuesta estética, su compromiso social, estarían —de hecho, lo están— influenciadas por los manifiestos y realizaciones de Glauber Rocha, Fernando Solanas y Santiago Álvarez, entre otros[3]. Sin embargo, la contemporaneidad de este fenómeno sugiere pensar que se trató más bien de un contexto favorable al desarrollo del cine chileno, que de su causa o fundamento.

Es necesario, entonces, buscar las "fuentes" del cine chileno de esa década en otro lado. Y el primer lugar obvio es en el cine precedente. Tal búsqueda es necesaria, además, porque el juicio extendido sobre la importancia de estas películas forma parte de un cierto "sentido común" que valora el compromiso de los realizadores con la realidad social de su época por sobre la apreciación de sus recursos estilísticos o narrativos[4]. Tal sentido común, por tanto, ha tratado

* Académicos del Instituto de la Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile.

1 Véase Claudio Salinas y Hans Stange, "La incipiente literatura sobre cine chileno: obra en construcción", *La Fuga*, Dossier Nº 4, disponible en el sitio http://www.lafuga.cl

2 Una buena exposición de este juicio se encuentra en Jacqueline Mouesca, *Plano secuencia de la memoria de Chile: veinticinco años de cine chileno 1960-1985*, Ediciones del Litoral, Madrid, 1988. Una crítica, interesante aunque parcial, a este punto de vista mayoritario, puede encontrarse en Ascanio Cavallo y Carolina Díaz, *Explotados y benditos: mito y desmitificación del cine chileno de los 60*, Uqbar editores, Santiago, 2007.

3 Véase Aldo Francia, *Nuevo cine latinoamericano en Viña del Mar*, Ed. ChileAmérica-CESOC, Santiago, 1990; Marcia Orell, *Las fuentes del Nuevo cine latinoamericano*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2006.

4 Probablemente la única excepción a esta afirmación la constituya Alicia Vega, *Revisión del cine chileno*, Editorial Aconcagua-CENECA, Santiago, 1979. Este libro propone

sólo superficialmente el modo en que estas películas desarrollan un lenguaje propio y unas estrategias de representación inéditas en el país. Dicho de otra forma, comparada con la amplia difusión de sus filiaciones, consecuencias y legados del Nuevo cine chileno, la cuestión de cómo el cine chileno alcanzó esta "madurez" expresiva y discursiva —por llamarlo de alguna forma— permanece aún oscura.

Si se observa un filme como *El chacal de Nahueltoro* se puede apreciar que su mirada, los medios y el método de realización se asemejan mucho a las películas de la década precedente: no a todas ellas, sino, particularmente, a los cortometrajes documentales producidos en las universidades desde 1957. Esto es obvio si se atiende al hecho de que varios miembros del equipo realizador de la cinta estaban vinculados al Cine Experimental de la Universidad de Chile. Además de Miguel Littin, director y guionista del filme, allegado al centro en 1965, participaron Héctor Ríos a cargo de la fotografía y la cámara, Pedro Chaskel en el montaje, Leonardo Céspedes en el sonido, Samuel Carvajal como asistente de cámara, Fernando Bellet como asistente de dirección, Luis Cornejo como productor y Claudio Sapiaín y Guillermo Cahn como asistentes de producción: todos miembros o colaboradores del Cine Experimental. Junto a ellos trabajaron Jorge di Lauro como ingeniero de sonido, el músico Sergio Ortega en la composición y Luis Alarcón como segundo productor. Al decir de Douglas Hübner: "Si hay una película colectiva en Chile, esa es el *Chacal…*"[5]

Esta característica no es fortuita coincidencia; por el contrario, varios realizadores del periodo tienen relaciones con la producción documental precedente. Podría afirmarse, por tanto, que es este cine documental el antecedente necesario y formativo de los largometrajes del Nuevo cine chileno, el "pasaje" necesario para la consolidación de una manera de mirar la realidad que tiene como principal sustento un lenguaje que narra, construye y emociona, quizás por primera vez, cinematográficamente. Aprendiendo de los noticieros de los años 40, de los documentales de los años 50 y del propio inconformismo, los realizadores del Cine Experimental "inventarían" el cine en Chile.

II. El giro documental

Sólo recientemente se ha puesto la atención en los cortometrajes documentales que, realizados en las universidades a bajo costo y con precariedad de medios, representaron un hito en la formación de un discurso cinematográfico sobre la "realidad" nacional, constituyendo el antecedente necesario e ineludible de este "Nuevo cine" chileno[6]. Este antecedente, indicado ya en textos como el de

un modelo *sui generis* para el análisis de diversos filmes nacionales, entre ellos *El chacal de Nahueltoro* de Littin y *Entre ponerle y no ponerle* de Héctor Ríos.

[5] En una entrevista con los autores, 2007. Reproducida en Claudio Salinas, Sergio Salinas y Hans Stange, *Historia del Cine Experimental en la Universidad de Chile*, Uqbar editores, Santiago, 2008.

[6] Los principales estudios sobre este periodo son Pablo Corro, Carolina Larraín,

Mouesca[7], no ha merecido aún un tratamiento distinto de la reseña histórica. En efecto, el loable trabajo de esta autora y de otros, ha puesto sus esfuerzos en la construcción de *historias* del cine chileno, recibiendo las *teorías* una atención bastante desdeñable. Los textos históricos tienden a comprender las realizaciones de Sergio Bravo, Pedro Chaskel o Rafael Sánchez[8], por mencionar a los más señeros, como reflejos de las condiciones sociales de la época y, en tanto que tales, como eslabones primitivos de un cine en evolución. Tal comprensión obviaría el hecho de que estos documentalistas siguieron activos durante el periodo de mayor auge del Nuevo cine chileno y, lo más importante, pierde de vista que estos realizadores desarrollaron visiones críticas y personales de la realidad que filmaban, alejándose precisamente de cualquier noción de un cine "reflejo" y llevando la imagen fílmica a un nivel antes desconocido en Chile: el de la autonomía de la expresión cinematográfica.

Curiosamente, esta comprensión del valor de los documentales señalados, que no se encuentra en las distintas *historias* del cine chileno, sí se enuncia en un artículo del año 1972 escrito por el crítico Orlando Walter Muñoz en la revista *Primer plano*. El autor vincula, de manera interesante, el desarrollo de este giro documental del cine chileno con la llegada de las *políticas cinematográficas de autor*:

> "Terminan los años 50 y en el mundo del cine algo sucede. Cannes comienza a mostrar otra cara al mundo. La época significa bastante para el cine chileno. Nos acercamos al cine de autor. Bergman invade las pantallas; Antonioni desconcierta con sus películas sin anécdota; Fellini nos enfrenta a su neo-realismo del alma. Godard muestra que 'no sabe filmar' como los demás. Resnais señala que el cine es poesía que tiene mil interpretaciones. Y aparecen los libros de cine. Y llegan las revistas de cine, y los críticos de cine, y los cineclubes, y las cinetecas y los foros y se habla ahora del lenguaje del cine. Y se analiza, a partir de esa fecha, cada filme como una pieza musical, como la última obra de Arthur Miller o la última gracia (pictórica desde luego) de Dalí. Y todo eso con humildad. El que sabe un poco, lo enseña.

Maite Alberdi y Camila van Diest, *Teorías del cine documental chileno 1957-1973,* Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2007; y C. Salinas, S. Salinas y H. Stange, *Historia…, op. cit.* Una historia del documental en Chile con un capítulo referido a este periodo se encuentra en Jacqueline Mouesca, *El documental chileno*, LOM ediciones, Santiago, 2005.

[7] *Plano secuencia…, op. cit.*, p. 15 y sgs.

[8] Sergio Bravo (1927), arquitecto y fundador del Centro de Cine Experimental, realizó entre otras películas *Mimbre* (1957), *Día de organillos* (1959) y *Láminas de Almahue* (1963). Pedro Chaskel (1932) fue cofundador del Centro y director de la Cineteca de la U. de Chile, realizador de *Aquí vivieron* (1962), *Testimonio* (1969) y *Venceremos* (1970), entre otras. El jesuita Sánchez (1920-2006) es el fundador del Instituto Fílmico de la U. Católica, autor del célebre libro *Montaje cinematográfico: arte del movimiento*, Ed. Pomaire-Universidad Católica, Santiago, 1970, y realizador de *Las callampas* (1957) y *La cara tiznada de Dios* (1963), entre otras.

> Las cinetecas muestran sus tesoros. Llegan al país algunas retrospectivas. Se crean institutos fílmicos donde se comienza a experimentar con el 16 milímetros. Y empiezan a aparecer nombres desconocidos: Rafael Sánchez, Pedro Chaskel, Miguel Littin, Helvio Soto, Aldo Francia, Juan Pérez, Agustín Squella, Raúl Ruiz, Patricio Guzmán. Varios de ellos se quedaron en el largometraje o abandonaron definitivamente el cine. Los demás siguen (…) Algunos mostraron en las primeras realizaciones una marcada influencia de los maestros vistos en Chile. Otros optaron por un cine más cercano a nuestra condición, al subdesarrollo".[9]

El pasaje revela el modo en que la crítica del periodo entendía la producción fílmica contemporánea como un fenómeno ligado al surgimiento de las políticas autorales en el cine. Lo anterior significa que el paso dado por el cine chileno durante el periodo es posible, no sólo gracias a un cambio en los objetos de la representación cinematográfica, sino, también, a causa de la conformación, incipiente pero importante, de una escena crítica.

A los ojos de los mismos documentalistas, esta apuesta constituía el reverso crítico de las representaciones fílmicas del realismo costumbrista anterior, caracterizado, según los jóvenes realizadores, por la explotación de los recursos melodramáticos, el abuso del estereotipo del roto chileno "güeno para la cueca", pícaro e ingenioso, patriota y trabajador, pero alegre y aproblemático para los intereses del poder. "Aproblemático" no quiere decir, en ningún caso, que no fueran representaciones ideológicas de lo "nacional". Por el contrario: este discurso normalizaba la diferencia y la convertía en un cuadro obsecuente y funcional a los discursos hegemónicos del periodo. Ese cine pareciera ser un discurso de una identidad sin matices, pero producida por medio de los géneros cinematográficos —y teatrales y literarios— que tantos réditos le otorgó al cine hecho en otras latitudes.[10]

[9] Orlando Walter Muñoz, "Un largo comienzo", *Primer plano* Nº 1, 1972, pp. 37-46. Sobre el viejo debate entre el *cine de autor* y el *cine de géneros*, que incluye una buena explicación de ambos modelos, véase Antonio Weinrichter, *El nuevo cine americano*, Ed. Zero, Madrid, 1979.

[10] Eventualmente, la mala opinión que el cine de la década de 1960 tuvo sobre el cine precedente se transformó en otro lugar común del discurso cinematográfico nacional. En cierta forma, esta crítica era necesaria para que el Nuevo cine pudiera llevar a cabo el gesto "modernista" de romper con la tradición —o con lo que sea que ella signifique en el caso chileno— aunque tuvo, como consecuencia, la ignorancia actual respecto al cine hecho en Chile desde fines de la década de 1930 hasta comienzos de la década de 1950, así como del cine "comercial" de la década de 1960. Sobre revisiones de estas cintas y nuevas perspectivas sobre su estudio, véase José M. Santa Cruz, "Bohr, lectura de un cine ausente"; María Paz Peirano, "Chilefilms: aproximaciones al proyecto industrial cinematográfico chileno (1941-1949)"; y Eduardo Santa Cruz, "Entre huasos y rotos. Identidades en pantalla. El cine chileno en la década de los 40"; todas son ponencias presentadas en el coloquio *El cine que fue*, Universidad Arcis, 28 y 29 de octubre de 2009.

De manera contraria a esta negativa visión del cine chileno precedente, los documentalistas de fines de los años 50 se percibirán como realizadores que proponen, por primera vez, una mirada "crítica" de la realidad nacional, y lo hacen por medios específicamente cinematográficos. Gracias a esta operación, el cine dejaría de ser una técnica que ofrece representaciones naturalizadas o estereotípicas, funcionales a las interpretaciones hegemónicas de la época, que tenían su origen en un lugar extra-cinematográfico —el discurso oficial de la nación, la elite conservadora, los modelos extranjeros, etcétera—. La pretensión de los documentalistas consistía en que el cine se volviera un modo de interrogación y reflexión sobre la realidad.

El desarrollo de un discurso estético, a la vez que político y cinematográfico, se suscitaría a partir de los cortometrajes documentales e implicaría el surgimiento de una conciencia, por parte de los realizadores, del cine como algo más que un registro o un testimonio de la época: se trata de la configuración de una *mirada* sobre la realidad del objeto filmado, que lo transforma mediante los medios cinematográficos (el montaje, la composición del plano, etcétera), evidenciando que lo propio del quehacer cinematográfico no es ya el artilugio técnico sino la consolidación de un *punto de vista*. En el caso de Chile, este proceso será motivado por la pregunta crítica respecto a la realidad del país.[11]

La idea de "crítica" es crucial, pues establece la diferencia clave entre las representaciones del cine documental, que aquí se trata, y las de la generalidad del cine chileno precedente, según la visión de estos mismos realizadores. Crítica es la denominación del trabajo reflexivo realizado en documentales como *Mimbre*, *Día de organillos* o *Andacollo* (1959, de Nieves Yankovic) por el cual estos realizadores advierten, no sólo las condiciones de los objetos y acciones filmados, sino también las determinantes a partir de las cuales se constituye su propia filmación. Esta conciencia del propio trabajo fílmico y de su acción sobre el objeto deviene una representación de la mirada misma, lo que da pie a la formación de un punto de vista cinematográfico. Al desnaturalizar las relaciones entre representación y realidad, estos realizadores descubren el cine como potencialidad expresiva, y a sí mismos como "autores". Tal desnaturalización —la mirada crítica— opera a partir de una doble pregunta: por la realidad —inquisición política que encuentra su fundamento en los proyectos reformistas y revolucionarios de la época, y que exige negar cualquier noción esencialista[12]— y

[11] Tal noción de una "mirada crítica" sobre la realidad nacional es desarrollada por Corro *et al.*, en su trabajo, bajo el supuesto de que estos puntos de vista pueden constituir *ex post* cuerpos "teóricos", susceptibles de ser identificados en las distintas películas, lo que permite a los autores proponer la existencia de "teorías" documentales del periodo, conformadas a través de la realización y no de la especulación o la reflexión crítica. Corro *et al.* vinculan el desarrollo de esta mirada a la convergencia entre la práctica cinematográfica y los proyectos políticos reformadores y modernizadores de la época. Ver Corro *et al.*, *op. cit.*, pp. 7-27.

[12] Es notorio que casi todos los documentalistas que participan de este proceso desde fines de los 50 son simpatizantes o militantes del Partido Comunista de Chile, el

por la representación —cuestionamiento artístico que invita a la reflexión sobre los medios y fines cinematográficos[13]—. En definitiva, se trata de la conciencia práctica (al decir de Williams[14]) de que la realidad no es "tal cual es" y que el cine no es "mero reflejo" de esta realidad.

Esta mirada será también determinada por los proyectos políticos de la época, especialmente por los proyectos de reforma o revolución social que inspiraron los desarrollos de la revolución cubana y la implementación de la "vía chilena" al socialismo. Los intelectuales y artistas invitados a participar de este proceso tenderán a concebir el trabajo creativo como una labor activa de producción y reforma de la realidad social. De esta manera, ya sea por disconformidad respecto del cine anterior o por compromiso político o social, los realizadores del Cine Experimental y otros documentalistas como Nieves Yankovic o Patricio Kaulen asumirán que el cine no puede seguir siendo un mero testimonio o registro: debe ser un productor activo de su propia sociedad.

Los proyectos de izquierda eran especialmente sensibles a la tarea de la desnaturalización, pues su propia propuesta política suponía un trabajo de este tipo, pero los realizadores documentales se vieron empapados, además, por el ánimo reformista de las propias universidades. El realizador Sergio Bravo, por ejemplo, asume su deuda con la reforma universitaria de 1945 que introdujo en la carrera de Arquitectura —que él cursó— métodos de estudio etnográficos cuyo empleo será evidente en sus películas posteriores[15]. Del mismo modo, la enseñanza y desarrollo de las ciencias sociales durante la década de 1960 reforzará una práctica documental asociada al trabajo activo con grupos sociales, una preocupación preeminentemente urbana y política y la colaboración de los cineastas con centros de estudios, facultades, científicos e industrias. [16]

La nueva mirada de los documentales pondrá su atención en nuevos sujetos, problemas y condiciones sociales. Las películas inaugurales del Cine Experimental irrumpen con un conjunto de temas antes expatriados de la representación cinematográfica. La vida cotidiana se volverá un objeto digno de ser filmado sobre todo en el primer lustro de la década de 1960, pero también la vida social del país o las contradicciones de clase. Lo nuevo es entendido aquí como un "descubrimiento" de las posibilidades expresivas y discursivas del cine. Potencialidad que tomaba cuerpo rearticulando las miradas sobre la contingencia

Movimiento de Izquierda Revolucionario o alguna otra agrupación de izquierda.

[13] Tal operación reflexiva, que coloca a la subjetividad y la propia mirada en el centro de la historia de la estética y la filosofía es, según Sergio Rojas, el fundamento de todo arte moderno. Véase la Introducción de Sergio Rojas, *Escritura neobarroca*, Palinodia, Santiago, 2010.

[14] Cf. Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Ed. Península, Barcelona, 1980.

[15] C. Salinas, S. Salinas y H. Stange, *op. cit.*, pp. 48-66.

[16] Tanto el Centro de Cine Experimental como el Instituto Fílmico de la UC coprodujeron documentales junto a instituciones como el Instituto de Neurología, la Facultad de Medicina y el Departamento de Geofísica, la Oficina de Construcción, Codelco, Endesa, etc.

política nacional, incluyendo actores olvidados por las grandes instituciones y discursos. Lo "nuevo" estaba anclado en el reconocimiento de la vida cotidiana como un lugar discursivo y simbólico apto para ser representado en la pantalla grande, tema alejado con mucho, además, de los circuitos comerciales.

Así, a las representaciones típicas del huaso y el gañán se opondrán los pobres de las poblaciones callampas en los márgenes de las ciudades; al roto se opondrá el mapuche y a las damas de sociedad las mujeres de los conventillos de Santiago obligadas a practicar abortos ilegales. Es innegable que las nuevas realidades que se vuelven objeto de representación fílmica son correspondientes con las tendencias políticas en disputa y, sobre todo al llegar a la década de 1970, son incluso motivadas y realizadas al calor del debate político[17]. Sin embargo, los documentalistas asumirán, en buena parte de los casos, unas estrategias de representación lo más alejadas de la propaganda y la consigna. El aborto, la pobreza o la postergación del campo serán temas cuyo tratamiento ofrecerá la posibilidad de reflexionar sobre la estructura social y política del país: los realizadores emprenden el ejercicio de vincular cada problema concreto que se presenta frente a la cámara con cuestiones políticas fundamentales como la participación, el bienestar de la población y el acceso restringido al poder. En última instancia, los documentales universitarios representan, más que cualquier otra cosa, la indignación, el sentimiento de injusticia o el asombro de los realizadores frente a la realidad que descubren.

III. Exploración del lenguaje fílmico

La instalación de un nuevo punto de vista requería, a su vez, de un reconocimiento o toma de conciencia del propio medio cinematográfico, el cual es "descubierto" como medio de expresión y no sólo como instrumento técnico. Tal descubrimiento tiene su fundamento material en las precarias condiciones de trabajo de estos realizadores. Dice el crítico José Román:

> "Los modos de trabajo eran bastante artesanales, pero eso no significa que fueran menos prolijos. Los equipos de trabajo y filmación eran mínimos, por lo que cada integrante del Cine Experimental debía desarrollar experticias en distintas áreas. En este sentido, los niveles de improvisación eran bajos. Era un cine muy estructurado. Se caracterizaban por ser muy rigurosos con el guión."[18]

Esto permitirá realizar unos primeros documentales de gran calidad e interés, manufacturados con un rigor y economía de medios encomiable, que exige a los realizadores creatividad y asertividad para obtener los mayores rendimientos expresivos posibles. Dice Bravo: "La experimentación en el proceso de la

[17] En tal caso, puede comprenderse la emergencia de estos nuevos temas y sujetos de la representación bajo la lógica de la disputa entre formas de discurso dominantes, residuales y emergentes en el cine, asociados a la disputa política. Véase Williams, *op. cit.*

[18] Entrevista con los autores (2007), en C. Salinas, S. Salinas y H. Stange, *op. cit.*

composición documental nos permitió comprobar que la problemática social, los condicionantes económicos y las preocupaciones relativas a la expresión se conjugan con igual, mayor o menor énfasis en la síntesis documental".[19]

El dominio técnico y expresivo alcanzado se explica no sólo por la práctica de la experimentación sino también por el oficio adquirido por estos realizadores en la producción de noticieros cinematográficos y documentales institucionales —por encargo de empresas privadas y por el propio Estado— ya desde la década de 1940. Como señala Jacqueline Mouesca:

> "[…] para algunos realizadores y directores de fotografía estas labores [se refiere al trabajo en los noticieros y films institucionales] representan una verdadera escuela de aprendizaje, que permite una lenta pero efectiva formación de cineastas más maduros, con más capacidad expresiva e incluso con una sensibilidad mejor preparada para comprender el entorno social y la responsabilidad del cine en relación con éste".[20]

El desencanto con el cine precedente es catalizado, entonces, por esta formación documental que "educa" la mirada de los realizadores en dirección a la pesquisa de lo real. Las condiciones técnicas, que obligan a los cineastas a "mirar" de cierta manera, darán pie a una propuesta estética que se verá reforzada por diversas influencias que circulan esos años, desde el neorrealismo italiano hasta las estéticas del subdesarrollo latinoamericano. El resultado es una aproximación procedimental en la que convergen la mirada crítica del realizador y las condiciones materiales del medio cinematográfico. Dice Sergio Bravo:

> "Yo asumo, por eso, la imperfección como una posición moral. A mi hijo, por ejemplo, que me ayuda a filmar, no le permito que haga panorámicas con un trípode. Mi posición corresponde a la de un cine antropológico. Hay un equilibrio entre forma, contenido y tecnología; de allí surge una armonía que debe ser coherente con lo que se quiere expresar. […] estoy convencido que sería inmoral penetrar en la casa de una campesina mapuche, por ejemplo, encaramado en una grúa".[21]

Los documentales comparten características firmes en este sentido: fotografía directa y certera, poco dada a las alegorías; ausencia de pasajes introductorios o de transición —por la falta constante de película—, un uso preponderante de la cámara en mano, el montaje como elemento principal del lenguaje fílmico, ausencia de sonido directo y postsincronizado, así como de narración en *off*.

Estos medios de expresión están en completa correspondencia con la nueva perspectiva con la que los documentales miran la realidad, constituyéndose mutuamente como discurso cinematográfico. De esta forma, las elecciones de

[19] Sergio Bravo, "50 años ya…", discurso en la Cineteca Nacional, 2007.

[20] J. Mouesca, *op. cit.,* p. 62.

[21] Citado en Jacqueline Mouesca, "Variaciones sobre el cine chileno", Revista *Araucaria* Nº 37, 1987, p. 109.

encuadre, el tipo de montaje, el tratamiento del tiempo, etcétera, son consistentes con la naturaleza del objeto representado o del juicio establecido. *Láminas de Almahue* (1963), de Sergio Bravo, desarrolla un discurso en torno a las actividades cotidianas del campo en el valle central de Chile, estableciendo un paralelismo entre el paso del tiempo (amanecer-mediodía-atardecer) y las secciones del montaje. La descripción de la acción en el plano, igualmente, corresponde a la descripción de la trayectoria del agua en un molino, el trabajo de la siega, etc. La película excluye todo elemento "folclórico" así como cualquier referencia al campo como materia de una cultura oligárquica, reemplazando estos discursos por uno que enfatiza el aspecto "poético" del trabajo en el campo.

Otra obra de este realizador, *Día de organillos* (1959), procede de una manera similar, ahora en el corazón de la ciudad. Sigue la rutina diaria de los organilleros, personajes entonces populares que ofrecían sus espectáculos en calles y plazas públicas. No escatima recursos para exhibir la pobreza y marginalidad que se esconde tras la simpática imagen del organillero y otros personajes similares (los chinchineros, los niños vendedores de rosas, los cargadores de la Vega central). Por otra parte, en un ejercicio de montaje formidable, organiza la descripción del trabajo cotidiano del organillero según los ritmos y pausas del centro de la ciudad: a través de este personaje vemos construcciones que se levantan, personas que deambulan con dirección incierta, comercios que cierran sus cortinas y una ciudad muda, pobre y triste que se esconde tras la ciudad del progreso y la vertiginosidad.

Figuras 1 y 2. Fotogramas de la cinta Día de organillos *de Sergio Bravo (1959)*

Figuras 3 y 4. Fotogramas de la cinta Aquí vivieron *de Pedro Chaskel (1962)*

En ambos casos, la presentación del tema excede el ámbito del registro testimonial para construir una representación acabada, la cual se lleva a cabo mediante un lenguaje estrictamente cinematográfico. Lo que vemos es la mirada de Bravo sobre el campo y la ciudad, una mirada construida a partir del montaje por paralelos, del recurso a la música (las espléndidas partituras son de Gustavo Becerra) y de la presentación de las acciones y elementos del plano según su orden geométrico, lo que permite empalmarlos y realizar algunos juegos de sobreimpresión interesantes. Bravo no utiliza intertítulos, ni escribe un guión informativo ni emplea una voz en *off* que nos explique lo que vemos[22]. Sus formas de expresión son totalmente autodeterminadas.

Procedimientos similares podemos encontrar en los cortometrajes documentales de Pedro Chaskel, sobre todo referidos al uso del montaje[23]. *Aquí vivieron*, por ejemplo, desarrolla un discurso a la vez científico e histórico respecto a los primeros poblamientos primitivos en la desembocadura del río Loa. El documental registra el trabajo en terreno de un equipo arqueológico en el que la narración, de corte "informativo", acompaña secuencias de imágenes que alternan planos generales y amplios del desierto con tomas cerradas de los restos humanos, en una especie de diálogo entre la concreción de la experiencia y los vestigios humanos y la vastedad del paisaje: contrapunto excelentemente dramático para un filme, aparentemente, sin pretensiones.[24]

Venceremos es una de los documentales más interesantes de Chaskel. Realizado junto a Héctor Ríos, el documental retrata el ambiente social durante la campaña presidencial de 1970. No sigue a los candidatos ni a los discursos de la política oficial. El primer segmento del film desarrolla distintas oposiciones entre la cultura popular, los barrios obreros y la situación de los pobres, por un lado, y los barrios burgueses, el comercio suntuario y las actividades ociosas de los ricos, por otro. Hacia el final de la secuencia, dichas oposiciones dan pie a manifestaciones callejeras y a enfrentamientos con la policía que, de manera más elocuente que cualquier otro discurso, explicitan la idea de los realizadores de que el orden social imperante en Chile es ya insoportable. El último segmento "resuelve" este conflicto en la campaña de la Unidad Popular: muestras de alegría del pueblo en la calle, manifestaciones, danzas, que expresan la manera

[22] Muy pocas películas de Bravo cuentan con narración y ésta, cuando aparece, constituye más bien un contrapunto a la imagen o un complemento evocativo antes que informativo (por ejemplo el texto del poeta Efraín Barquero en *Láminas de Almahue* o el discurso de Pablo Neruda en *Banderas del pueblo*, de 1964).

[23] Chaskel es reputado no sólo como realizador sino también como montajista: tuvo a su cargo la edición de *La batalla de Chile* (1975-1979) de Patricio Guzmán, de *El chacal de Nahueltoro* (como ya se ha señalado) y participó activamente en la producción de la serie documental para televisión *Al sur del mundo* (1983-2001).

[24] En esta y otras de sus películas, Chaskel contó con la colaboración de Héctor Ríos, uno de los mejores directores de fotografía que ha conocido el país, co-director de algunas cintas de Chaskel y uno de los pocos cineastas del periodo que contaba con estudios formales y sistemáticos de cinematografía.

en que los postergados llegan al poder. El discurso político del documental es entonces articulado no sólo por el contenido de las imágenes —la única consigna es un *graffiti* mostrado al final del film: "venceremos"— sino también en su forma: es el montaje el que exhibe la oposición de clases sociales y el ritmo vertiginoso que adquiere la cinta es la expresión de la agudeza del conflicto.

Venceremos es la síntesis del giro documental y de la apropiación del lenguaje fílmico por parte de estos cineastas: la expresión madura del cine chileno moderno.

IV. La conformación del espacio crítico

La consolidación y madurez de los discursos cinematográficos no se bastó sólo con el desarrollo de un tipo particular de producciones fílmicas. Requirió también del asentamiento de un conjunto de actores que dieran un nuevo marco a esta producción y generasen las condiciones sociales y culturales necesarias para estos filmes: la formación de espectadores en sintonía con las nuevas cintas, la aparición de otros espacios de exhibición y circulación, la propagación de concepciones teóricas y sociales legitimadoras[25]. Por lo demás, el giro dado por estas películas y otras como *Las callampas* (de Rafael Sánchez, 1957) no es espontáneo ni inmotivado: responde al desarrollo de estas condiciones epocales que son sintomatizadas y vehiculizadas por el conjunto de nuevos actores, discursos e instituciones que se despliegan en torno al cine.

La afirmación anterior supone que dicha "escena crítica" no existió con anterioridad a 1950. De acuerdo a la literatura de la época, los pocos realizadores del país se formaban en el extranjero o de manera autodidacta, no había una crítica especializada y asentada ni el cine era parte de las preocupaciones estatales o institucionales del país[26]. Ossa Coo se refiere de manera generalmente negativa a las producciones anteriores a los documentales que hemos señalado como "hitos" iniciales de este campo cinematográfico, afirmando que se trata de películas precarias y mal realizadas, presas de la literariedad en sus libretos y de un planteamiento costumbrista e impostado en su propuesta visual[27]. En acuerdo con esto, Mouesca[28] señala que la crítica de cine de las décadas de 1930-1950 atiende más las grandes producciones del *Star system* hollywoodense que la producción nacional y modela su actividad crítica según los parámetros de

[25] El ya citado Raymond Williams ofrece un interesante "esquema" de las relaciones entre prácticas culturales, discursos y actores sociales en el proceso de formación y reproducción cultural. Véase *Sociología de la Cultura*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.

[26] Con la única excepción, quizás, de la iniciativa de Chile Films, desarrollada por la Corfo en los años 40.

[27] Carlos Ossa Coo, *Historia del cine chileno*, Editorial Quimantú, Santiago, 1971, pp. 57 y sgs. Esta opinión se hace eco del "lugar común" construido en el periodo sobre el cine chileno de las décadas precedentes.

[28] Jacqueline Mouesca, *El cine en Chile: crónica en tres tiempos*, Editorial Planeta-UNAB, Santiago, 1997, pp. 29-71.

ese campo cinematográfico[29], orientado a la difusión comercial. Quizás el caso señero de esta tendencia, como la misma Mouesca expone, sea la revista *Ecrán*.

A mediados de los años 50, las universidades abrirán sus puertas al cine y, con ello, a la conformación primordial de una nueva "escena" en torno al mismo. En 1954 la FECH inicia las actividades de su primer cine-club, que publica la revista *Séptimo Arte*, editada por Pedro Chaskel, primera publicación especializada en la que se presentan rudimentos teóricos sobre el cine, la "política de autor" y otras cuestiones similares. En ella, entre otras cosas, se editan algunas notas sobre el montaje escritas por Pudovkin, lo que da claras señas de la creciente complejización de las prácticas críticas y cinematográficas, aunque no necesariamente nos indique una "profesionalización" de las mismas.[30]

El cine-club constituye una instancia de reunión para grupos de cinéfilos que, buscando algo más que lo ofrecido en los teatros comerciales o en las páginas de *Ecrán* o *Don Severo*, conciben el cine como una práctica artística de orden superior. Casi todos sus miembros son universitarios y varios de ellos cultivarán luego la crítica de cine o se dedicarán a la realización (como los propios Chaskel o Sergio Bravo). Los cine-clubes se constituirán en una instancia de formación de un nuevo tipo de público que busca en los filmes no sólo entretención o documentación, sino precisamente un "punto de vista". Las exhibiciones semanales son acompañadas de foros de discusión, se reproducen en mimeografía los antecedentes de las películas, las biografías de los realizadores y la escasa crítica extranjera que llega al país; se intercambian opiniones y, a veces, textos. En sus salas, además, se da pie a un circuito de circulación alternativo al comercial en el cual, mediante el contacto con las distribuidoras o por gestiones individuales, se consiguen cintas de Marcel Carné, del neorrealismo italiano, del *National Film Board* de Canadá, etc. Este es el contexto en el que se preparan los documentales con los que "madura" el cine chileno.

El modelo del cine-club se difunde con cierta rapidez formando lo que podríamos llamar una "escena crítica paralela" a la del circuito comercial. A mediados de los sesenta comienza a funcionar en Santiago el cine-club Nexo y en Viña del Mar el cine-club creado por Aldo Francia[31] edita entre 1964 y 1966 la revista *Cine Foro*.

En las universidades el cine no tendrá nunca un lugar central dentro de las actividades académicas, pero adquirirá cierta presencia e institucionalidad. Sergio Bravo y Rafael Sánchez fundan centros de producción asociados a la Uni-

[29] Carlos Ossandón refiere al surgimiento en Chile, entre las décadas de 1910 y 1930, de un nuevo tipo de figura pública que encuentra su sentido en estos modelos del espectáculo y el espacio mediático que comienzan a desarrollarse en el país: la diva y la estrella cinematográfica, tan signados por sus logros artísticos como por su vida amorosa o sus actitudes públicas. Ver Carlos Ossandón, *La sociedad de los artistas*, Editorial Palinodia-DIBAM, Santiago, 2007.

[30] C. Salinas, S. Salinas y H. Stange, *op. cit.*, pp. 25-34.

[31] Realizador de las excelentes *Valparaíso mi amor* (1969) y *Ya no basta con rezar* (1972).

versidad de Chile y la Universidad Católica, respectivamente, y entre 1959 y 1961 se consolida en la primera de ellas el proyecto de una Cineteca universitaria, la primera del país, que realiza exhibiciones regulares, conserva un acervo fílmico nada despreciable —entre ellos, la copia de *El húsar de la muerte*— y levanta una colección bibliográfica y fotográfica como no existía en Chile. A pesar de los medios precarios y de la poca regularidad de estos esfuerzos se trata del primer fondo de consulta disponible en el país. Estas actividades tendrán continuidad durante la década de 1960 y hasta 1973. La Cineteca universitaria realizará actividades itinerantes y la sede de la U. de Chile en Valparaíso emprenderá una corta experiencia enseñando formalmente cine. Al mismo tiempo, el Instituto Fílmico de la U. Católica dará lugar en los 70 a la Escuela de Artes y Comunicación (EAC), primer centro en que se desarrolla la enseñanza universitaria del cine. La U. Técnica del Estado se sumará también a esta tendencia abriendo un Departamento de Cine y las academias, en general, incorporarán al cine en sus actividades de extensión, auspiciarán ciclos y encuentros.

El crisol de este movimiento se hallará en Valparaíso bajo dos figuras señeras. La primera es el Festival de Cine de Viña del Mar, cuyas seis versiones (las últimas dos internacionales) serán un espacio de difusión del nuevo discurso cinematográfico, de encuentro entre los realizadores y de consolidación crítica. Los festivales serán el catalizador del compromiso político —e institucional, en algunos casos— que irán adquiriendo los realizadores y críticos chilenos como deriva casi natural tras el efervescente triunfo de la UP en 1970 y el contacto con las corrientes del Nuevo Cine Latinoamericano.

La segunda es la publicación de *Primer Plano*, que con sólo cinco números editados por la Dirección de Extensión de la U. Católica de Valparaíso consiguió un lugar de referencia en el desarrollo de la crítica cinematográfica. Entre 1971 y 1972 la revista aglutinó a un grupo de críticos y teóricos que abandonaron el modelo de crítica impresionista imperante, cuestionaron el cine "comercial" y pusieron su atención en problemas hasta entonces marginales como el documental, los festivales, las cinematografías independientes y nacionales, etc[32]. Sergio Salinas, José Román, Héctor Soto, Alfredo Barría y Orlando W. Muñoz, entre otros, inauguraron la modalidad de las entrevistas grupales a cineastas y persiguieron con ahínco conocer el "hacer" del cine. La revista presentó formatos de discurso crítico inéditos en el país: el ensayo crítico, los artículos de balance, las secciones monográficas, etc. Por supuesto, todo lo anterior complementa el cuerpo principal de la publicación que son las críticas cinematográficas, cuyo propósito principal no es recomendar al espectador ni adoctrinar sobre el cine sino desentrañar el valor "intrínseco" de las películas examinadas.

La exposición precedente podría dar la impresión de que el giro documental y crítico del periodo constituye la expresión del proceso "típico" mediante el cual el discurso cinematográfico adquiriría el estatuto de "arte moderno" al

[32] C. Salinas y H. Stange, "La incipiente literatura…", *op. cit.*, obtenido desde http://www.lafuga.cl

desarrollar estrategias de representación críticas y formas de expresión puras. Tal apreciación debiera cuestionarse, sin embargo, en atención al hecho evidente de que el desarrollo histórico de las vanguardias europeas responde a unas condiciones sociales y culturales que no son, ni de cerca, las mismas del periodo en Chile o en América Latina[33]. Por otra parte, tal presuposición implicaría algún grado de "destinación" por la cual la madurez del cine se relaciona con su estatuto como arte —más particularmente como arte modernista— toda vez que el debate respecto al estatuto estético del cine no está cerrado sobre tal afirmación ni se plantea ya sobre la base de una cierta oposición entre la naturaleza *artística* y la naturaleza *industrial* del cine[34]. Por último, la idea de tal destinación supondría que el trabajo de los documentalistas significó un esfuerzo conciente por autonomizar y formalizar la práctica cinematográfica, asunto que no se sostiene en ninguna evidencia histórica o documental, la cual sugiere, como se ha expuesto en este trabajo, que las motivaciones para el giro documental surgen de la convergencia del ánimo reformista y el espíritu crítico político de los realizadores. Sólo *a posteriori* podrían valorarse formalmente los procedimientos de un cine que no se concibió ni se produjo guiado por un programa estético-teórico.[35]

En lugar de esto, sí sería posible proponer que el documental universitario realizado desde 1957 abre el camino para un conjunto de realizaciones maduras y más reflexivas, que articulan la práctica y el discurso cinematográficos como un trabajo reflexivo estético y político, a la vez que desarrollan estrategias de representación menos exteriores y críticas que las del cine precedente. Lamentablemente tal desarrollo, truncado por el golpe de Estado de 1973, no ha logrado hasta el día de hoy constituir una tradición en la producción cinematográfica chilena ni consolidar un campo cinematográfico nacional.[36]

[33] Véase Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Ed. del Norte, Hanover, 1984; Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México, 1989. Aunque ambos textos se refieren a la literatura y la cultura de fines del s. XIX y comienzos del XX, desarrollan de manera profunda las particularidades de la relación entre modernidad y cultura en estas latitudes, lo que los vuelve textos de consulta obligada.

[34] Tal distinción promovió el debate durante las décadas de 1970 y 1980. La literatura más reciente ha comenzado a entender el cine a partir de su valor como fenómeno estético y sociocultural a la vez, incorporando nuevas disciplinas —y por tanto, nuevas concepciones— a su estudio. Véase Robert Stam, *Teorías del cine*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001; Vicente Sánchez-Biosca, *Cine y vanguardias artísticas*, Ed. Paidós, Barcelona, 2004.

[35] Como fue el caso, en Chile, de las prácticas artísticas que se realizaron desde fines de la década de 1970 en la "Escena de Avanzada" y en las que, más que el cine, fue el video el que desarrolló un rol relevante. Véase Nelly Richard, *Márgenes e instituciones. Arte en Chile desde 1973*, Ed. Metales Pesados, Santiago, 2007.

[36] Sobre estos asuntos, véase Antonella Estévez, *Luz, cámara, transición: el rollo del cine chileno de 1993 a 2003,* Radio U. de Chile, Santiago, 2005; Claudio Salinas y Hans Stange, "Hacia una elucidación sobre el campo de estudios del cine en Chile", *Revista Aisthesis* Nº 46, 2009, pp. 270-283.

EDICIONES

DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS CENTRO DE INVESTIGACIONES DIEGO BARROS ARANA

Títulos Publicados
1990-2009

A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique (Santiago, 1998, 351 págs.).

Adler Lomnitz, Larissa, *Lo formal y lo informal en las sociedades contemporáneas* (Santiago, 2008, 404 págs.).

Archivo Nacional de Chile, *Guía de fondos del Archivo Nacional Histórico, instituciones republicanas* (Santiago, 2009, 523 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo I, 347 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo II, 371 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo III, 387 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo IV, 377 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo V, 412 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VI, 346 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VII, 416 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo VIII, 453 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo IX, 446 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo X, 462 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, tomo XI, 501 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XII, 479 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIII, 605 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIV, 462 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XV, 448 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo XVI, 271 págs.).

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, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago y Buenos Aires, 2000, tomo I, 336 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, tomo II, 332 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90* (Santiago y Buenos Aires, 2004, tomo III, 242 págs.),

Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones, 1999*, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).

Donoso Rojas, Carlos; Jaime Rosenblitt B. (editores), *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana 1836-1839* (Santiago, 2009, 384 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, vol. I, 172 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. II, 201 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. III, 143 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. IV, 213 págs.).

Fernández Canque, Manuel, *ARICA 1868 un tsunami, un terremoto y un albatros* (Santiago, 2007, 332 págs.).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, Nº 1 (Santiago, julio, 1993).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, Nº 2 (Santiago, agosto, 1994).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, Nº 3 (Santiago, diciembre, 1995).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes*, Nº 4 (Santiago, diciembre, 1996).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, Nº 1 (Santiago, diciembre, 1999).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes*, Nº 2 (Santiago, diciembre, 2000).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes*, Nº 3 (Santiago, diciembre, 2001).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes*, Nº 4 (Santiago, diciembre, 2002).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2002, *Informes*, Nº 5 (Santiago, diciembre, 2003).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2003, *Informes*, N° 6 (Santiago, diciembre, 2004).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, N° 7 (Santiago, diciembre, 2005).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2005, *Informes*, N° 8 (Santiago, diciembre, 2006).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, N° 9 (Santiago, diciembre, 2007).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2007, *Informes*, N° 10 (Santiago, diciembre, 2008).

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 R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, tomo I: 1842-1920, 444 págs.).

Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2009, tomo II: 1920-1970, 528 págs.).

Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo primero, 250 págs.).

Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo segundo, 154 págs.).

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., *Guamán 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 1890-1930*, 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.).

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.).

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.).

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.).

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 Báez 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.).

Sepúlveda Llanos, Fidel, *El canto a lo poeta. A lo divino y a lo humano* (Santiago, 2009, 584 págs.).

Stabili, María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).

Tesis Bicentenario 2004 (Santiago, 2005, vol. I, 443 págs.).

Tesis Bicentenario 2005 (Santiago, 2006, vol. II, 392 págs.).

Tinsman, Heidi, *La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena* (Santiago, 2009, 340 págs.).

Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).

Urbina Carrasco, María Ximena, *La frontera colonial de arriba en Chile colonial* (Santiago, 2009, 354 págs).

Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).

Valle, Juvencio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).

Vico, Mauricio/Mario Osses, *Un grito en la pared. Psicodelia, compromiso político y exilio en el cartel chileno* (Santiago, 2009, 216 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 Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, dos tomos, 800 págs.).

Vol. IV *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, estudio preliminar de Luis millones (Santiago, 2007, 404 págs.)

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 Moulián (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, tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931, 463 págs.).

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.).

vol. XXVIII *Epistolario de Miguel Gallo Goyenechea 1837-1869*, selección y notas Pilar Álamos Concha (Santiago, 2007, 8 págs.).

Vol. XXIX *100 voces rompen el silencio. Testimonios de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, compiladoras Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Ávila (Santiago, 2008, 730 págs.).

Vol. XXX *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2009, tomo 2: Komintern y Chile 1931-1935, crisis e ilusión revolucionaria, 492 págs.).

Vol. XXXI *El Mercurio Chileno*, recopilación y estudio Gabriel Cid (Santiago, 2009, 636 págs.).

Vol. XXXII *Escritos políticos de Martín Palma*, recopilación y estudios Sergio Villalobos R, y Ana María Stuven V. (Santiago, 2009, 436 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, tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741", 480 págs.).

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.).

Vol. XLVI Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927* (Santiago, 2007, 390 págs.).

Vol. XLVII Margaret Power, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973,* traducción de María Teresa Escobar (Santiago, 2008, 318 págs.).

Vol. XLVIII Mauricio F. Rojas Gómez, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pendencias, bigamia, amancebamiento e injurias* (Santiago, 2008, 286 págs.).

Vol. XLIX Alfredo Riquelme Segovia, *Rojo atardecer. El comunismo chileno entre dictadura y democracia* (Santiago, 2009, 356 págs.).

Vol. L Consuelo Figueroa Garavagno, *Revelación del Subsole. Las mujeres en la sociedad minera del carbón 1900-1930* (Santiago, 2009, 166 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, cinco tomos, c + 4.134 págs.).

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. Varia 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.).

Vol. VIII Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago, 2009, 620 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.).

Vol. III *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios Micaela Navarrete A. y Daniel Palma A. (Santiago, 2008, 726 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. VIII Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).

Vol. IX Horacio Zapater, *América Latina. Ensayos de Etnohistoria* (Santiago, 2007, 232 págs.).

PUBLICACIONES DE ARCHIVO DEL ESCRITOR DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE (1996-2007)

Neruda, Pablo, *Crepusculario en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1919-1922)* (Santiago, 1995, 11 hojas).

Mistral, Gabriela, *Desolación en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1914-1921)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1996, 11 pp.).

Plath, Oreste, *El Santiago que se fue: apuntes de la memoria,* Biblioteca Nacional de Chile, Archivo del Escritor y Editorial Grijalbo (Santiago, 1997, 331 pp.).

Huidobro Vicente, *Epistolario,* Selección, prólogo y notas de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1997, 211 pp.).

Epistolario selecto I. Selección y prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Introducción de Volodia Teitelboim, DIBAM y Archivo del Escritor (Santiago, 1997, 109 pp.).

Guzmán Cruchaga, Juan, *Recuerdos entreabiertos.* Prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1998, 158 pp.).

Redondo Magallanes, Mireya, *De mis días tristes (Manuel Magallanes Moure),* DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 1999, 145 pp.).

Huidobro, Vicente, *Atentado celeste* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 11 hojas).

Oyarzún, Luis, *Epistolario familiar.* Selección de Thomas Harris E., Claudia Tapia Roi y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 200 pp.).

Castro, Oscar, *Epistolario íntimo de Oscar Castro.* Selección de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Prólogo de Manuel Peña Muñoz, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 58 pp.).

El Libro de los juegos florales, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 114 p.).

Rokha, Pablo, *Fuego negro: poética* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2001, 11 hojas).

Peña Muñoz, Manuel, *Memorial de la tierra larga: Crónicas chilenas,* DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 397 pp.).

Vial, Sara, *Valparaíso, el violín de la memoria,* DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 359 pp.).

Ossandón, Carlos / Santa Cruz, Eduardo, *Entre las alas y el plomo: la gestación de la prensa moderna en Chile,* DIBAM, Archivo del Escritor y Universidad Arcis (Santiago, 2001, 158 pp.).

Oyarzún, Luis, *Necesidad del arcoiris: poesía selecta.* Compilación y prólogo de Thomas Harris E. y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del escritor y LOM Eds. (Santiago, 2002, 270 pp.).

Peña Muñoz, Manuel, *Cafés literarios en Chile,* DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 219 pp.).

Laborde Miguel, *Contra mi voluntad. Biografía de Julio Barrenechea,* DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Editores (Santiago, 2002, 372 pp.).

Montealegre, Jorge, *Prehistorieta de Chile,* DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Editores (Santiago, 2003, 146 pp.).

Cartas salidas del silencio. Selección y notas de Pedro Pablo Zegers B., Thomas Harris E., Daniela Schütte G.., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2003, 165 pp.).

Neruda, Pablo, *Coral del Año Nuevo para la patria en tinieblas* y *Homenaje de los poetas franceses a Pablo Neruda,* DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2004, s/folio).

Neruda, Pablo, *Las vidas del poeta,* catálogo expo. homenaje en el año del centenario del natalico de Pablo Neruda (Santiago, 2004, 111 pp.).

Oyarzún, Luis, *Taken for a Ride. Escritura de paso (Ensayos, reseñas, crónicas*). Compilación y prólogo de Thomas Harris E., Daniela Schütte G.. y Pedro Pablo Zegers B., RIL Editores, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 2005, 454 pp.).

Anónimo, *Lazarillo de Tormes.* Edición aumentada y corregida de Eduardo Godoy, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2005, 143 pp.)

Yáñez Bianchi, Álvaro, *M[i] V[ida].* Diarios (1911-1917), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 348 pp.).

Meza Fuentes, Roberto, *Los trágicos días de más afuera.* Recopilación y edición de Thomas Harris y Pedro Pablo Zegers, Prólogo de Alfonso Calderón S., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).

Sabella, Andrés, *El Duende Cautivo de Antofagasta* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds, (Santiago, 2006, 11 hojas).

Benadava C., Salvador, *Faltaban sólo unas horas... Aproximaciones a Joaquín Edwards Bello,* DIBAM y LOM Eds. (Santiago, 2006. 295 pp.).

Nagy-Zemki, Silvia y Correa-Díaz, Luis, *Arte de Vivir. 20 Acercamientos críticos a la poesía de Pedro Lastra,* DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Eds. (Santiago, 2006. 334 pp).

Contreras, Francisco, *El pueblo maravilloso.* Edición de Daniela Shutte G.., Pedro Pablo Zegers B. y Thomas Harris E., Nota preliminar de Pedro Lastra, DIBAM y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 299 pp.).

Ossandón B., Carlos, *La sociedad de los artistas,* DIBAM, Archivo del Escritor y Editorial Palinodia (Santiago, 2007, 111 pp.).

Emar, Juan, *Armonía, eso es todo* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 11 hojas).

Impreso en Gráfica LOM