

ISSN 0716-2510

N° 58

Segundo Semestre de 2005

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

DIRECCION
dibam
BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

HUMANIDADES

Cervantes - Don Quijote: Diálogo con el autor y su obra II
Eduardo Godoy G./Pág. 11

Las andanzas nocturnas de Cervantes: la liberación de la imaginación
Alban Forcione/Pág. 15

Apostillas al juego de la ficción cervantina: *La Galatea*, ¿una promesa no cumplida?
Ángel Rodríguez González/Pág. 39

Aconteceres y vicisitudes en las estancias de Don Quijote y Sancho en el palacio ducal
(capítulos 30 a 57 y 68 a 70 de la Segunda Parte)
Eduardo Godoy G./Pág. 49

Diversos enfoques de la lengua española
Carlos Orlando Nállim/Pág. 65

Amor como motivo estructurador del *Quijote* de 1605
Irma Céspedes Benítez/Pág. 75

La estética de la seriedad: el ideal caballeresco de la desigualdad en Occidente
Maximiliano Salinas C./Pág. 91

La reforma estudiantil en la Universidad de Chile entre 1920-1923 examinada
a través de la revista *Claridad* de la Federación de Estudiantes:
algunos elementos para su comprensión
Santiago Aránguiz Pinto/Pág. 111

La novela no escrita de Jorge Cuevas
Diego Araya C./Pág. 127

“Café con piernas”: ¿erotismo *enfermo*? Sobre discursos de salud moral en Chile
Anita Carrasco Moraga/Pág. 139

La violenta instauración de la inocencia: acerca de la antología *Cantares*:
nuevas voces de la poesía chilena
Ismael Gavilán/Pág. 147

Profesionalización e ideologización en el ejército chileno. Los orígenes de su asunción del concepto de enemigo interno.

Luis Corvalán Marquéz/Pág. 159

El papagayo y el anillo de oro: alquimia y chamanismo en "La Isla", de Luisa M. Levinson

Lilia Dapaz Strout/Pág. 169

Escatología y política jesuitas. La profecía del fin de los tiempos según Manuel Lacunza

Juan José Daneri/Pág. 181

El nuevo arte de la oscuridad: el cine en la sociedad chilena a comienzos del siglo XX

Eduardo Santa Cruz A./Pág. 203

Luis Cernuda: ni noviformo ni porverinista

José Manuel Rodríguez/Pág. 227

Las interpretaciones violentas: hegemonía, crítica y estudios en comunicación

René Jara - Claudio Salinas - Hans Stange/Pág. 237

Los Chinos, bailarines rituales en las fiestas religiosas del norte chico, 1800-1950

Milton Godoy Orellana/Pág. 255

Félix Varela, Simón Rodríguez y Andrés Bello. Reparadores del cuerpo de la lengua materna en Hispanoamérica

Cecilia Sánchez/Pág. 283

José Martí, Darío y Gabriela Mistral: recorridos de una lengua bárbara

Soledad Falabella L./Pág. 301

BIBLIOGRAFÍAS

Ediciones y traducciones de *La divina comedia* en bibliotecas chilenas

José Blanco J./Pág. 333

TESTIMONIOS

Memorias

Alejandro Escobar C./Pág. 351

Desdicha obrera

Luis Emilio Recabarren/Pág. 419

Cartas acerca de un suicida

Pedro Pablo Zegers B./Pág. 437

Coloquio sobre filosofía y técnica
Marcos García de la Huerta/Pág. 447

RESEÑAS

LUIS ALBERTO SÁNCHEZ, *Visto y vivido en Chile. Bitácora chilena: 1930-1970*
Santiago Aránguiz P./Pág. 455

OTTMAR ETTE, *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete
Projekt einer anderen Moderne*
Carlos Sanhueza/Pág. 462

VÍCTOR HUGO DÍAZ, *No tocar*
Cristián Gómez O./Pág. 465

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



AUTORIDADES

Ministro de Educación

Sr. Sergio Bitar

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos

Sra. Clara Budnik Sinay

Director Responsable

Sr. Alfonso Calderón Squadritto

BIBLIOTECA NACIONAL

Archivo del Escritor

Secretarios de Redacción

Sr. Pedro Pablo Zegers Blachet

Sr. Thomas Harris Espinosa

Secretaria de Redacción Adjunta

Srta. Daniela Schütte González

CONSEJO EDITORIAL

Sr. Alfonso Calderón Squadritto

Sra. Soledad Falabella Luco

Sr. Marcos García de la Huerta Izquierdo

Sr. José Ricardo Morales Malva

Sr. Pedro Lastra Salazar

Sr. Carlos Ossandón Buljevic

Sr. Manuel Vicuña Urrutia

HUMANIDADES

Eduardo Godoy Gallardo*

Presentamos, hoy día, en el presente número de *Mapocho*, la entrega de la segunda parte de estudios cervantinos que hemos publicado como un homenaje a los cuatrocientos años, que se cumplen, en este 2005, de la publicación de la Primera Parte de la inmortal novela de Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*.

Como lo dijimos en el número anterior, el 57, la Biblioteca Nacional de Chile, a través de su publicación oficial, la revista *Mapocho*, no podía no recordar la fecha y el libro que marcó el inicio de la novela moderna. Es el espíritu hispánico el que, desde entonces, se ha integrado al pensamiento universal.

Se entregan, ahora, cinco trabajos de académicos que han dedicado, toda o parte importante de su labor investigativa, a estudiar y difundir el mundo quijotesco. Son cinco acercamientos críticos los que revisan algunos de los aspectos contenidos en la gran novela.

A continuación entregamos un brevísimo currículum de los autores y un resumen del contenido de cada uno de los ensayos.

Alban Forcione. Profesor de Literatura Española en la Universidad de Columbia, anteriormente lo fue de la de Princeton. Destacado cervantista, cuyas opiniones son citadas permanentemente por la crítica especializada. Ha obtenido diversos premios por su labor académica. Ha publicado cuatro libros sobre la creación cervantista, así como numerosos ensayos, preferentemente centrados en el *Quijote*.

El ensayo que nos ha entregado se titula "Las andanzas nocturnas de Cervantes: la liberación de la imaginación".

Notable estudio que ubica a Cervantes en el centro de las preocupaciones intelectuales del tiempo. La permanencia en Italia le permite conocer, de primera mano, los comentarios sobre la *Poética* de Aristóteles que tuvieron gran repercusión en la creación cervantina y que suscitaron, además, debates de gran repercusión. Lo señala el ensayista: "...el gran tema de este debate cultural era el de las andanzas de la imaginación creativa, y que tras esto acechaba un tema aún más grande, las desafiantes andanzas de la propia modernidad".

Ángel Rodríguez, profesor titular en la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde enseña, preferentemente, Literatura Española, autor de libros y ensayos en que destacan los publicados sobre Literatura Española (Jorge Manrique, Calderón, García Lorca, Miguel Hernández y Cervantes, entre otros). Ha participado en numerosos encuentros nacionales e internacionales, como organizador y ponente.

* Academia Chilena de la Lengua. Profesor Titular de Literatura Española, Universidad de Chile.

El trabajo que entrega en esta oportunidad se titula “Apostillas al juego de la ficción cervantina: *La Galatea*, ¿una promesa no cumplida?”.

El presente ensayo plantea que *La Galatea* siguió el camino de otras obras cervantinas recreadas o terminadas en obras posteriores. En efecto, conociendo el sentido lúdico de Cervantes, se postula que la primera novela cervantina fue concluida e incluida en el final de la primera parte de *El Quijote* y en una ubicación planificada y con una clara intencionalidad significativa.

Eduardo Godoy Gallardo, profesor titular de Literatura Española en la Universidad de Chile y en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, es además miembro de la Academia Chilena de la Lengua. Su especialidad está centrada en Novela Española de post guerra civil y el *Quijote*. Autor de libros y ensayos de su especialidad, sus posiciones críticas son mencionadas con frecuencia en la crítica especializada. Ha presentado ponencias sobre el *Quijote* en encuentros internacionales y tiene en prensa un texto que reúne diversos ensayos sobre el *Quijote*. Perteneció a distintas instituciones culturales tales como Asociación de Cervantistas, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Asociación de Hispanista Argentinos, entre otros.

En esta oportunidad, presenta el ensayo “Aconteceres y vicisitudes en la estancia de don Quijote y Sancho en el palacio ducal” (capítulos 30 a 57 y 68 a 70).

Se revisa la permanencia de los personajes cervantinos en el palacio ducal y se lo considera como uno de los momentos que señala la unidad del texto y que muestra que la degradación es inevitable: desde aquí, antecedido por la aventura del barco encantado, don Quijote marcha hacia el derrumbe de sus ideales. Su permanencia en el palacio ducal se constituye en una gran representación en que la burla y la humillación son permanentes.

Carlos Orlando Nállim, profesor durante largos años en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, y miembro de la Academia Argentina de Letras, es un reconocido especialista en la temática cervantina. Autor de varios libros y ensayos sobre distintos aspectos de la literatura española. En este sentido, es necesario mencionar su *Cervantes en las letras argentinas*, de necesaria consulta sobre la presencia de Cervantes en Argentina y el más completo acercamiento sobre el tema.

El ensayo que nos entrega se titula “Diversos enfoques de la lengua española”. En síntesis, se establece que la cultura se sostiene por la palabra y se propone una visión diacrónica de distintos abordajes del estudio del español, desde usos cotidianos – como en la política o en un chat – hasta profesionales – los lingüistas, la lexicología o la literatura. Los subtítulos indican el foco de atención en cada caso.

A través del repaso de estas distintas situaciones, se reafirma la importancia de nuestro idioma como legado cultural de nuestros ancestros, el cual debemos proteger para acrecentar este particular acervo enérgico y vital que nos identifica.

Se destaca la importancia, en este sentido, de Cervantes.

Irma Céspedes, profesora de Literatura Española Medieval y Clásica en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y en la Universidad Andrés Bello, es una conocida especialista en temas clásicos y medievales: su último libro, *Para leer el Quijote* (2003), es una muestra de su dedicación. Es directora de la revista *Cuadernos*, publicación de apoyo a la docencia universitaria, y de *Contexto*, publicación oficial de la Facultad que contiene trabajos sobre Literatura, Lingüística y Educación.

En esta oportunidad contribuye a este homenaje con el ensayo "Amor como motivo estructurador del Quijote de 1605".

En él se postula al amor como motivo estructurador que unifica el universo creado por Cervantes en 1605. Para hacerlo realiza un recorrido de las historias centradas en el motivo mencionado.

LAS ANDANZAS NOCTURNAS DE CERVANTES: LA LIBERACIÓN DE LA IMAGINACIÓN*

Alban Forcione**

IN MEMORIAM: E. C. Riley

“Pero apta es la mente o la fantasía para vagar
Sin freno, y su vagabundear no tiene fin,
Hasta que se le advierte”.

(El Ángel Rafael a Adán; Milton, *Paraíso Perdido*, VIII, 1888-89)

“Vamos con pie derecho a entrar en nuestro lugar,
donde daremos vado a nuestras imaginaciones”.

(Don Quijote a Sancho Panza; *Don Quijote de la Mancha*, II, 72)

I. LA IMAGINACIÓN CONFINADA:

LA TEORÍA LITERARIA DEL RENACIMIENTO Y EL TEATRO HEXAMERAL

En 1575 Cervantes tenía veintiocho años de edad. Había estado en Italia durante cinco años llenos de acontecimientos, participando como soldado de infantería en las campañas mediterráneas de España contra los turcos, peleando heroicamente en lo que más tarde denominaría “la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos”, la batalla de Lepanto, convaleciendo en Sicilia a causa de las heridas que lo dejaron lisiado, sirviendo brevemente en el séquito del cardenal Aquaviva, seguramente tomando nota de la magnificencia de la corte romana, y, como los cervantistas han supuesto, basándose en sus actividades creativas veinticinco años después, sumergiéndose totalmente en la rica cultura literaria y filosófica del Renacimiento italiano tardío. Fue precisamente entonces cuando los grandes comentarios vernaculares sobre la *Poética* de Aristóteles estaban apareciendo —el de Castelvetro en 1570 y el de Piccolomini en 1575— y cuando sus indagaciones respecto a todas las cuestiones fundamentales subyacentes en la creación y recepción literarias apuntaban al fenómeno literario que iba a preocupar a Cervantes desde sus primeros escritos hasta la obra que completó cuando yacía en su lecho de muerte en 1616, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Me refiero al fenómeno del romance literario, y específicamente a la primera gran polémica literaria del Renacimiento, el primer ejemplo importante de una controversia que ha marcado toda la historia de la producción y teoría literaria moderna, y que está muy en boga actualmente en las recientes guerras y controversias culturales respecto al canon: el conflicto entre los antiguos y los modernos. Al emerger en el umbral de la modernidad en tiempos de Cervantes, su manifestación específica se centró en la controversia respecto a los

* *Bulletin of Spanish Studies*, Volume LXXXI, Numbers 4-5, 2004. Versión al español: Juan Vargas Duarte, Universidad Adolfo Ibáñez, Viña del Mar.

** Columbia University.

éxitos espectaculares de los *romanzi* italianos y las amenazas que entrañaban a la supervivencia y a la preeminencia de la tradición épica clásica y, en términos más específicos, a la controversia respecto a los respectivos méritos de Ariosto y Tasso. Para los propósitos de la argumentación siguiente, simplificaré y diré en este punto que el gran tema de este debate cultural era el de las andanzas de la imaginación creativa, y que tras esto acechaba un tema aun más grande: las desafiantes andanzas de la propia modernidad. También recordaría que uno de los principales escenarios de este desafío eran los cielos estrellados y que el más grande observador de las estrellas y explorador celestial de la época, Galileo, se sintió obligado a entrar al debate literario y se alineó decisivamente con los celebrantes del escandaloso orden imaginativo de Ariosto.

Casi al mismo tiempo, ocurría otro acontecimiento que iba a tener repercusiones de largo alcance en el desarrollo de la cultura europea. Otro fenómeno literario se estaba incubando. Mientras Cervantes estaba en el exilio, un esclavo encadenado en las prisiones de Argel, “aprendiendo paciencia en la adversidad”, y, sospechamos, aprendiendo tantas otras cosas en medio del caótico, políglota, cosmopolita, “multicultural”, informe y “andante” mundo de Africa del norte¹, un poeta francés de nombre Guillaume Salluste du Bartas publicó en 1578 un poema titulado *La Sepmaine ou Creation du Monde*. Mientras los teóricos más avanzados y prestigiosos estaban discutiendo si acaso el fabulosamente exitoso *Orlando furioso* constituía o no una epopeya legítima, si sus escandalosas desviaciones respecto a la verdad eran tolerables, si era posible asimilar sus deliciosamente promiscuos héroes a los héroes ejemplares de la antigüedad, y si había correspondencia entre sus tumultuosamente expansivas acciones múltiples y los paradigmas clásicos para el diseño narrativo, ejemplificados en obras tales como la *Eneida* de Virgilio y la *Aethiopica* de Heliodoro, la literatura europea estaba redescubriendo la más grandiosa de las epopeyas y el más memorable e incuestionable de los héroes épicos: el Creador. Si las reacciones clásicas al caos imaginativo y “andanzas” de Ariosto habían sido, en gran parte, fracasos totales (uno de los fracasos literarios más celebrados en la historia es, por cierto, la “virgiliana” *Italia liberata dei Goti* de Trissino), aquí había un relato que de ninguna manera podría fracasar: una trama diestramente organizada, con comienzo, medio y fin; un héroe perfecto-poderoso, racional, y que se da a conocer con generosidad, aun cuando sea incuestionablemente omnipotente; una imitación literaria maravillosa, pero absolutamente ordenada y racional, de hecho, tan ordenada como su modelo: el propio cosmos; un espacio selecto para el cumplimiento por parte del poeta clásico de sus obligaciones en cuanto profeta inspirado, civilizador y comunicador enciclopédico de verdades innegables; y finalmente, un lugar para la participación, edificación, unificación y triunfante visión para todos los lectores. Todos los problemas que habían surgido de los

¹ Para un informe conciso e imaginativo de las experiencias de Cervantes durante sus cinco años de cautiverio en Argel, véase Melveena McKendrick, *Cervantes* (Boston, Little Brown, 1980, 81-89).

interminables debates entre los teóricos aristotélicos respecto a la construcción apropiada de “el alma del poema” –la escurridiza *fabula*– podían ser resueltos con toda confianza simplemente recurriendo al *anima mundi*. No es de extrañar que el atormentado Tasso posteriormente renunciara a las “andanzas” de su universalmente aclamada epopeya, *Gerusalemme liberata*, y prefiriera más bien el confiable modelo hexameral para su obra final.

Si pudiéramos ver en las numerosas resurrecciones de la epopeya “clásica” del período una respuesta a las ansiedades que provocó el desorden literario del mundo que Ariosto imaginó, advertiríamos que el fenómeno literario hexameral fue una respuesta a ansiedades arraigadas en un panorama de ruptura y disolución mucho más amplio y más amenazador: un espectáculo de desorden cósmico y metafísico que los historiadores de la crisis de la temprana modernidad han asociado comúnmente con los desafíos del copernicanismo; de desorden geográfico, con los viajes de descubrimiento; de desorden político, con el surgimiento del estatismo y las innegables intuiciones del maquiavelismo respecto a las crudas realidades de la conducta de los seres humanos en su vida en comunidad; de desorden religioso, con la Reforma protestante y la fragmentación de una cristiandad unificada y las renovadas amenazas provenientes del mundo ajeno del Islam; y de desorden antropológico, con la creciente visibilidad de sociedades no europeas y las críticas relativistas de escritores tales como Montaigne contra el etnocentrismo. Como se afirma en el verso frecuentemente citado del *First Anniversary Poem* de Donne (1611): “Está todo en pedazos, no queda ninguna coherencia”. Entre tanto desorden, la epopeya hexameral se constituyó claramente en un esfuerzo restaurador para “recoger los pedazos”, para devolverle a la Providencia, al mundo, y a la historia su lugar apropiado y función coherente. Es el relato reconfortante contado en Roma a los héroes épicos nórdicos, Persiles y Sigismunda, en el clímax de su búsqueda de sabiduría, en el propio esfuerzo de Cervantes por lograr algo así como escritura “hexameral” y recoger los pedazos de un orden mundial que se estaba fragmentando.

Cuando uno considera el alcance de la crisis cultural que hay tras la concisa lamentación de Donne, el carácter espectacular del fenómeno literario que nacía al tiempo del viaje italiano de Cervantes –una intensa aventura en el espacio literario e imaginativo, así como en el geográfico– no debiera sorprendernos en absoluto. El hecho es que la epopeya de Du Bartas pasó por 230 ediciones en los setenta años siguientes; fue traducida a todos los principales idiomas europeos (al español en 1610); pasó a ser el modelo para numerosas imitaciones, incluyendo *La creación del mundo* (1615) del español Acevedo; y, lo que más interesa para el contexto que estoy discutiendo, le proporcionó a Tasso –ciertamente, aparte de Cervantes, el principal respondedor a los innegables éxitos del romance de Ariosto y los desconcertantes desafíos de su “modernidad”– las fórmulas a las cuales recurrió hacia el final de su vida, en *Il mondo creato*, cuando parece haber dejado de lado sus incansables intentos por contrarrestar el “imaginativamente” liberado, subjetivamente expansivo mundo literario de Ariosto, con una

reconciliación de lo viejo y lo nuevo, lo antiguo y lo moderno, en su célebre obra maestra, la *Gerusalemme liberata*².

Por toda Europa, tanto los lectores católicos como protestantes se volvieron con entusiasmo a la epopeya que celebraba el poder y la bondad de Dios, sus magníficos actos creadores y guerra contra la nada durante los seis días narrados en el Génesis, la construcción del perfectamente ordenado “gran teatro del universo”, la clara inscripción de sus propósitos en los signos de sus criaturas, y el espectáculo del nacimiento del hombre como Adán, la criatura nacida con el anhelo natural y la responsabilidad de alzarse de la tierra y contemplar, leer y comprender, con asombro, veneración y una continua plenitud de *fruitio*, la escritura legible de una deidad benévola, racional y que revela a los hombres lo que ellos no podrían conocer por sí mismos. Acevedo presenta a Dios como un director de teatro, quien súbitamente alza la cortina y le exhibe, a un público deleitado, un escenario monumental que se eleva por sobre el “confuso caos”. El teatro es por definición un espacio para ver, ser espectador y contemplar, y se podría decir que los teatros hexamerales se caracterizan por una intensa claridad visual y un ferviente optimismo en cuanto a la seguridad de funcionamiento del orden visible y del ojo humano. Para comprender sus aseveraciones en cuanto a esta confianza, así como el énfasis que ponen en *ver desde el punto de vista central del hombre*, debiéramos recordar que, precisamente en este momento histórico, una “explosión de teoría que fue iniciada por el telescopio” estaba poniendo en duda el supuesto limitativo de la astronomía tradicional, según el cual “no se puede asumir ninguna incongruencia esencial entre la conformación orgánica del hombre y los componentes de la realidad”³. Particularmente reveladora en este contexto es la celebración inicial de Acevedo de la primera sentencia de Dios: “Hágase la luz” y la firmeza con que enumera los efectos ordenadores de la luz –v.g., tiempo, espacio y color– sobre el repugnante y pavoroso caos de la materia pura. En cuanto al libreto de este teatro, es un lenguaje universal accesible a toda la humanidad; pues se presenta claramente ante ella en el propio mundo creado. El teatro del mundo es también el “libro del mundo”. Las palabras de Acevedo son precisas y elocuentes:

*En esta obra, cuya gran circunferencia,
Arte, rica labor, materia y forma
Nos muestran que hagamos reverencia
Al que de nada su edificio forma;*

² Para la extraordinaria difusión del relato hexameral en Europa, véase Maury Dieudonné Thibaut de Maisières, *Les Poèmes inspirés du début de la genèse à l'époque de la Renaissance* (Louvain: Librairie Universitaire, Uystpruyst, 1931).

³ Véase Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, trad. R. M. Wallace (Cambridge, Mass: MIT Press, 1987), 626-29. Es interesante que, en su discusión sobre Ariosto y Tasso, Galileo se alineó firmemente con la posición modernista respecto a la superioridad del primero y la autonomía de los mundos de la imaginación, pero al mismo tiempo retuvo un compromiso con la claridad del esquema visual y de la imagen pictórica.

*Deste universal templo la excelencia,
 Que del eterno padre nos informa,
 Es un gran libro, que el poder profundo
 De Dios callando enseña al mismo mundo
 Sagrado texto, do naturaleza
 Nos muestra que una celestial idea
 Desta máquina excelsa la grandeza
 Gobierna con sus leyes y rodea:
 No está escrito del roble en la corteza,
 Ni con los puntos de la lengua hebrea,
 Ni con griegos acentos, ni figuras
 De símbolos y imágenes oscuras.
 Que el que bebe las aguas del Hidaspe,
 El más gentil, el más bárbaro scita,
 El que en las tierras del inculto Caspe,
 Más inculto que el propio monte habita,
 El inhumano antártico, que al jaspe
 Con la dureza de su vida imita,
 Los caracteres desta fiel doctrina
 Sabrá leer sin estudio y disciplina⁴.*

La tarea del poeta hexameral es revelar o traducir en palabras este divino y completo libro del mundo, desplegado diestramente de acuerdo a los órdenes del ser y a los seis días de la creación. Se podría decir, como Kendrick ha sugerido en su estudio sobre Milton, que su tarea consiste simplemente en rellenar una estructura circundante, “un relleno de espacio en series, un espacio quebrado en fragmentos discontinuos que han sido ordenados previamente por la creación”. *El Paraíso perdido* es, “hasta cierto punto, un comentario”, un comentario que reúne, distingue y cataloga las riquezas del dadivoso creador⁵. Ofrece listas de cuerpos celestiales, océanos, ríos, peces, animales, árboles, flores, gemas y minerales. La delineación y clasificación épicas, la pasión por el orden, por ponerle límites y cartografiar las fronteras más lejanas del universo civilizado se imponen en la forma más extrema imaginable.

A pesar de toda la energía y movimiento que el poeta hexameral despliega en los innumerables órdenes del ser, la orientación general de su universo es hacia la unidad, la regulación, la moderación y, por último, hacia una condición de reposo, una condición que representa al “movedor inmutable” en el cual la

⁴ Alonso de Acevedo, *Creación del mundo*, ed. Don Cayetano Rosell, BAE XXIX (Madrid, 1948), 247. Los párrafos siguientes incorporan varias de mis observaciones concernientes al proyecto hexameral barroco en “At the Threshold of Modernity: Gracián’s *El Criticón*”, en *Rhetoric and Politics: Baltasar Gracián and the New World Order*, ed. N. Spadacini and J. Talens (Minneapolis: Univ. Of Minnesota Press, 1997), 3-70.

⁵ Christopher Kendrick, *Milton: A Study in Ideology and Form* (New York: Methuen, 1986), 126.

tradición escolástica encontró “su equivalente filosófico de Dios”. Es un universo que se ciñe a un rígido sistema de leyes que lo atraviesan centrípetamente, “de arriba abajo, de afuera adentro a lo largo de los radios de una esfera”⁶. Su creador es un legislador, pero, más fundamentalmente, es, según la sabiduría de Salomón, una fuerza que dispone de propiedad —*omnis in mensura et numero et pondere disposuiste*— una fuerza que coloca, mide, establece límites, separaciones y jerarquías, encierra, e incluso encadena. En palabras de Tasso:

*Oh mirabil del mondo, in un congiunta
con varie tempre e con tenaci modi
catena indissolubile e più salda
che duro ferro o lucido adamante,
per magistero del superno fabro!*

*[¡Oh maravilla del mundo, cadena indisoluble
que de varios modos y con tenaces nudos
formas una sola unidad y que es más sólida
que el duro fierro o el brillante diamantino,
gracias a la maestría del celestial artífice!]*⁷.

En todas las obras se pone el énfasis en la moderación y en la unidad. Acevedo escribe:

*Y el soberano Artífice, como era
Uno solo el maestro, uno el dechado
Uno el orden, así de una manera
Para nos dar de su interior traslado,
Hizo uno solo, y sola una es la esfera
De la cual está el mundo rodeado,
Si bien su circular y inmensa traza
En contorno más círculos abraza*⁸.

Los mismos aspectos se exaltan en cuanto la historia humana ingresa a la visión que celebra la creación de Dios. Al final de los tiempos, la fuerza providencial unificadora que impulsa a la humanidad hacia el propósito de su trama unificada, hará desplomarse el “teatro móvil” y establecerá el descanso como la condición de los habitantes de la ciudad celestial. Los seres creados, que se afanan sin rumbo en sus “distorti giri”, encontrarán reposo “nel fisso punto/ De

⁶ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. R. M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), 576.

⁷ Torquato Tasso, *Il mondo creato*, in *Opere*, ed. B. Maier, 4 vols (Milan: Rizzoli, 1964), iv, 93.

⁸ Acevedo, *Creación del mundo*, 247 (mi énfasis).

la Divinità”⁹. Para el español Acevedo, el momento hexameral en el cual Dios regulariza los movimientos musicales circulares de las esferas y asegura que sus poderes traigan “quietud” al “linaje mortal”, se correlaciona imaginativamente con el establecimiento histórico del Estado español y su rey como “Columna de la fe, defensa suya”, la base de un orden político en el cual se han disipado las sombras del lenguaje impuro de los moriscos¹⁰.

Particularmente significativa, para mis propósitos en este artículo, es la imagen del ser humano en la visión hexameral y el poema épico. Entre las criaturas, el hombre tiene un lugar especial y su creación se destaca como un momento dramático, marcando un clímax en lo que es esencialmente una visión poética estática, monumentalmente espacial. Por ser la única criatura dotada tanto de naturaleza angelical como material, el hombre es un ser que está curiosamente limitado por su propio esplendor. Es el *microcosmo*, la criatura erecta que lleva dentro de su hermosa cabeza el “don fervoroso de la razón divina”. Es esta facultad la que lo identifica con su creador y lo capacita, como dice Acevedo, para contemplar, asombrado, “El sitio, que inmortal asiento tiene, /De donde su divino origen viene”¹¹. En otras palabras, su dignidad se funda en un destino que está firmemente fijo, sus movimientos están limitados por sus “capacidades celestiales” y su gloria por la gloria más grandiosa de sus orígenes. El hombre hexameral es fundamentalmente un contemplador, un lector, observador de las estrellas, tal vez un descubridor, tal vez un imitador de los modelos que se exhiben en el libro ante sus ojos. Lo que hay más allá de toda duda, es que él no es el creador de todo aquello y que no es un lector crítico o un “destructor” en sus contactos con aquellos patentes esplendores. Su papel es “inclinarse en veneración”. En suma, el teatro hexameral es un espacio en el que se ve y se teoriza, en el que hombre y poeta realizan su pleno potencial leyendo, imitando y comentando el Libro del Mundo. La inflexibilidad del hombre cósmico plenamente realizado –“¡Oh Criatura Completa!”– y su responsabilidad de *someterse* al orden que lo rodea, se insinúan claramente en la famosa versión al inglés de Sylvester (1606) del más popular de los relatos hexamerale, *La Sepmaine* de Du Bartas:

*Este curioso afán por imitar las mejores
Y más bellas Obras del Todopoderoso,
Por sus raros efectos es testimonio de tu Linaje
Y Suprema descendencia*¹².

Conviene recordar en este punto la sugerencia de Hans Jonas, en su estudio del gnosticismo, en cuanto a que la célebre concepción de la filosofía clásica de

⁹ Torquato Tasso, *Il mondo creato*, 300-01.

¹⁰ Acevedo, *Creación del mundo*, 265.

¹¹ *Ibid.*, 280.

¹² *The Divine Weeks and Works of Guillaume de Saluste, Sieur Du Bartas*, ed. S. Snyder, 2 vols (Oxford: Clarendon Press, 1979), 1, 289.

que la razón compartida es la que proporciona la identidad entre el hombre y el orden del mundo, un orden del mundo al cual el hombre se adapta como la parte a la esencia del todo, sugiere no sólo poderío sino también sumisión. Uno podría agregar la caracterización más brusca de Nietzsche respecto al vínculo del hombre con un orden del mundo o modelo cósmico, como la "creencia más debilitante para las manos y la razón" que jamás haya existido¹³. A pesar de todo su esplendor, la visión del proyecto hexameral respecto al hombre no es de exaltación, sino más bien de subordinación, y su tremenda atracción en toda la Europa de principios del siglo diecisiete, indudablemente tuvo que ver con el surgimiento del Absolutismo, el temor general a la guerra y el desorden político, la anhelosa consolidación de bases para el Estado, y la insistencia en la obediencia como la virtud primordial de un ciudadano¹⁴.

No obstante, lo que me gustaría sugerir es que es precisamente en este punto donde podemos ver más claramente una correlación, si es que no una conexión substancial, entre, por una parte, los orígenes y diseminación programática de la épica hexameral y, por otra, la emergente teoría literaria clásica, con sus obsesiones con la creación artística como mimesis, la doctrina de la imitación, sus ansiedades en cuanto a la imaginación indócil y vagabunda y los engaños destructores de la poesía, y sus supuestos de que un orden del mundo racionalmente descifrable y un hombre esencial racionalmente comprensible, existen para ofrecer al poeta modelos confiables y fundamentos para sus creaciones y los públicos que tiene in mente.

Este punto no ha sido jamás proclamado con tanta elocuencia y optimismo como en la famosa respuesta de Tasso a aquellos que celebraban las desordenadas estructuras y las desenfrenadas fantasías del popular romance de Ariosto, el *Orlando furioso*. En ella contrasta al *sofista* y al romancero –en cuanto creadores arrebatados por una fantasía inferior (*fantasia sensitiva*), fantasía que imagina cosas (o crea imágenes) que no poseen ninguna realidad subyacente o substancia (v.g., híbridos, quimeras, locura)– con el verdadero poeta, el cual encuentra inspiración en una fantasía superior (*fantasia icastica*), la cual trabaja a partir de modelos en el mundo creado, modelos que son substanciaciones o reflejos de arquetipos o formas divinas y, por ende, verdades confiables. En apoyo de su argumentación y sus distinciones, Tasso ofrece un cuadro de la creación, en

¹³ Véase H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press; 1963), 216-17. Para Nietzsche, véase Blumenberg, *The Legitimacy of Modernity*, 215.

¹⁴ Véase Rosario Villari, "The Rebel", en *Baroque Personae*, ed. R. Villari, trad. L. G. Cochrane (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1995) 100-25. Aconsejando con prudencia en contra del recurso al tiranicidio, Lipsio rechazó las tradiciones renacentistas que honraban a Bruto, postulando que "la sumisión suaviza los corazones de los tiranos, y que el cambio podría ocasionar incluso peores consecuencias" (109). Véanse, también, los estudios de José Antonio Maravall sobre las medidas represivas del círculo político dominante, el barroco, especialmente en *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, trad. R. Cochran (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1986). En cuanto a las ininterrumpidas guerras del período, véase Geoffrey Parker, "The Soldier", en *Baroque Personae*, ed. Villari, 32-56. Parker informa: "Durante todo el siglo diecisiete hubo sólo cuatro años de paz total" (32).

el que enumera, distingue y cataloga netamente su ordenamiento, enfatizando el proceder metódico con el que ha sido dispuesta, celebrando cuán racional es su *concordia discors*, y exhortando al poeta a que busque sus mayores logros mediante una réplica de esta estructura y orden en su obra, específicamente en la forma más excelsa de creación literaria: el poema épico. El poema épico, entonces, es como el hombre, un microcosmo; a pesar de todo su esplendor, está limitado por los ordenamientos previos de lo que ya ha sido escrito:

Pues así como en este maravilloso dominio de Dios llamado el mundo, contemplamos el firmamento adornado con una variedad tan grande de estrellas, y al descender de reino en reino, nos maravillamos ante el aire y el mar llenos de pájaros y peces, y ante la tierra que hospeda a tantos animales salvajes y mansos, con arroyos, manantiales, lagos, prados, campiñas, bosques y montañas, aquí frutos y flores, allí glaciares y nieve, aquí viviendas y campos arados, allí desiertos y páramos; y sin embargo, a pesar de todo esto, el mundo que contiene en su vientre tantas cosas diversas, es uno solo; su forma y esencia, una; y uno el lazo que conecta sus numerosas partes y las amarra en una concordia discordante, y no obstante no hay nada que no sirva a alguna necesidad u ornamento; y es así, juzgo yo, que el gran poeta (que es llamado divino por ninguna otra razón que no sea la de parecerse al Artífice supremo en sus obras, llega a participar en su divinidad) puede darle forma a un poema en el cual, tal como en un mundo pequeño, se puede leer aquí de ejércitos que se congregan, aquí de batallas en tierra o en el mar, aquí de conquistas de ciudades (...). Y si eso es cierto, el arte de componer un poema se asemeja al plan (*ragione*) del universo, el cual está compuesto por opuestos, como ocurre con la música. Pues si no fuera múltiple, no sería un todo o un plan, como dice Plotino¹⁵.

2. CERVANTES Y LA IMAGINACIÓN:

CAVERNAS, CABRAS Y CONTEMPLACIÓN DE LAS ESTRELLAS

El interés de Cervantes en las tradiciones metafísicas y los corolarios teórico-literarios que he descrito es complejo, multifacético y contradictorio. Es observable a lo largo de su vida desde el temprano romance pastoral, *La Galatea*, con sus discursos neoplatónicos y sus modelos cósmicos para el perfeccionamiento humano y la expresión literaria, pasando por *La Gitanilla*, con su celebración de Preciosa como microcosmo, musa inspiradora y obsesión inicial de un aspirante a poeta (quien, por cierto, debe buscar finalmente las fuentes de sus poderes creativos en una dirección muy diferente), hasta la póstuma *Persiles*, novela que, en su plan bíblico (un peregrinaje desde el caos a la Ciudad Celestial), su consideración providencial de la historia, sus espacios para el sufrimiento expiatorio y pruebas purificantes bajo las estrellas de un cosmos ordenado y

¹⁵ Tasso, *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, ed. L. Poma (Bari: Laterza, 1964) 36, 140. El pasaje traducido es de *Discourses on the Heroic Poem*, de Tasso; trans. M. Cavalchini e I. Samuel (Oxford: Clarendon Press, 1973), 77-78.

confiable, su visión de un mundo unificado que converge en Roma como su centro, sus referencias al Latín como idioma universal, su incorporación científica y enciclopédica de las maravillas de la creación, y su culminante visión del mito cristiano en Roma, ciertamente tiene afinidades con la gran literatura hexameral del momento. En la conclusión, los héroes son recompensados con una visión de la historia humana que se extiende desde la caída de los ángeles y la creación del mundo, hasta los días finales de destrucción y juicio y el establecimiento del mundo celestial de Dios. Después de ser instruidos por los penitenciaros de Roma, sus pensamientos y su peregrinaje mortal serán un “vagar por entre las estrellas”: “Estas liciones así alegraron sus almas, que las sacó de sí mismas y se las llevó a que paseasen los cielos, porque sólo en ellos pusieron sus pensamientos”¹⁶.

Como sugerí hace varios años en un libro sobre las teorías literarias de Cervantes, un estudio que debió gran parte de su inspiración a la comprensiva e indispensable *Cervantes's Theory of the Novel* de E. C. Riley, el *Persiles* complica, y se puede argüir que subvierte, su visión dominante de un orden universal y de un mito-maestro con la extraña inclusión de un drama de creación literaria en el que el héroe épico de Cervantes, Periandro, momentáneamente desplaza, por así decirlo, a su creador épico, toma la pluma y, a un público crítico congregado a su alrededor, después de su naufragio en un mítico reino boreal, le ofrece un asombroso relato, relato que, con sus fantasías desenfundadas y deleitosas y su argumento digresivo y errático, pareciera revertir los procedimientos narrativos de su propio autor, e implícitamente rechazar las teorías literarias clásicas que le están dando fundamento a su mundo literario y que, de hecho, le están dando vida dentro de él.

Cualquier lector familiarizado con el deleite de Cervantes en las confusiones metaficcionales, las brechas inesperadas en los límites que separan al lector, personajes y mundo novelesco, y los asombrosos rechazos de los personajes a tolerar los papeles convencionales que les asigna su creador, podría no sorprenderse demasiado ante la súbita emergencia de un contra-relato o una imagen inversa del mundo novelesco que está confrontando. Se podría pensar en las escenas iniciales de la primera obra importante de Cervantes, *La Galatea*, donde la heroína pastoral señala que ella no quiere ser parte de la desconcertante maquinaria que su creador quiere utilizar para confinarla en su mundo literario; o, para recordar un ejemplo más famoso, la negativa del perplejo autor del *Quijote* a permitir la publicación de su libro sin las autorizaciones de venerables modelos y discursos culturales. Tales momentos autorreferentes siempre tienen un efecto desconcertante en cuanto a la seriedad literaria; pero lo que hace particularmente subversivo el procedimiento, en el caso de la maliciosa afirmación de Periandro respecto a su libertad creativa dentro de su mundo imaginativo, es el hecho de que la obra final de Cervantes fue concebida en

¹⁶ Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. J. B. Avalle-Arce (Madrid: Castalia, 1969), 436.

términos monumentales, y que, tras su autor, y presumiblemente tras su vicario narrador épico, está el Creador supremo.

En ese libro anterior, también sugerí que el travieso artista de este episodio autorreferente, tiene una sorprendente semejanza con la figura más provocativa para los clasicistas del Renacimiento, Ludovico Ariosto, y que su discurso excéntrico y fantástico acarrea una inestabilidad desconcertante a la épica en prosa de Cervantes y a las bases doctrinales que la informan. En este punto, yo quisiera simplemente señalar que, en uno de los momentos evocadores de Ariosto más provocativos de Periandro, éste se describe a sí mismo como abandonando el timón de su barco con el fin de contemplar las estrellas. Es, ciertamente, por una parte, un momento de intensa reminiscencia literaria y de autoconsciente *imitatio* épica, ya que asocia al héroe con el misterioso Palinuro de Virgilio y prosigue con la continua identificación de su peregrinaje a Roma con la *Eneida*. Sin embargo, es, simultáneamente, un momento de libertad imaginativa “ilícita”, que provoca una interrupción por parte de un teórico literario sentado entre el público de Periandro, el astrónomo y crítico literario, Mauricio, quien protesta airadamente:

“—Apostaré —dijo a esta sazón Mauricio a Transila su hija— que se pone agora Periandro a describirnos toda la celeste esfera, como si importase mucho a lo que van contando el declararnos los movimientos del cielo. Yo, por mí, deseando estoy que acabe, porque el deseo que tengo de salir desta tierra no da lugar a que me entretenga ni ocupe en saber cuáles son fijas o cuáles erráticas estrellas: cuanto más que yo sé de sus movimientos más de lo que él me puede decir”. (*Persiles*, 239)

Mauricio es, por supuesto, un buen clasicista en su respeto por los imperativos del modelo virgiliano en cuanto a unidad estructural, verosimilitud, la exactitud del conocimiento científico, la significación de un final, y el tema moral edificante de mantención del rumbo¹⁷. El grado al cual se impacienta ante la amenaza de Periandro de involucrar a los cielos estrellados en su travieso, “errante” relato, sugiere una percepción de que el artista-héroe puede estar entrometiéndose indebidamente en los fundamentos cósmicos y metafísicos y en los modelos hexamerales del *Persiles*, y el grado al cual él represente una seria voz en su autor, ciertamente son difíciles de precisar en medio de la peculiar comedia meta-ficcional de este encuentro entre artista y público.

Tales interrogantes, sus inferencias y sus respuestas, tal vez quedarán más claras si, antes de continuar con otras escenas de contemplación de estrellas, hacemos una breve visita a un espacio literario al otro extremo del orden cósmico. Me refiero al viaje bajo tierra del Caballero del Lago, que Don Quijote relata

¹⁷ Para un análisis detallado del papel de Mauricio en el relato de Periandro y su examen crítico de la teoría literaria, véase mi *Cervantes, Aristotle, and the “Persiles”* (Princeton: Princeton U. P., 1970), capítulos 6 y 7.

en respuesta a la poderosa y elocuente condensación de las teorías literarias clásicas que se entrega en el diálogo entre el cura y el canónigo de Toledo, hacia el final de la Primera Parte. Invocando la metáfora clásica central del espejo, el canónigo enfatiza la importancia de la imitación (mimesis), la racionalidad, el orden metódico, el decoro, la responsabilidad social, la edificación moral y la objetividad racional en la experiencia de lectura. Para mis propósitos, yo enfatizaría que, al describir la variedad unificada, plausible, substancial y controlada del poema perfecto, en su discurso hay un eco del famoso pasaje en el que Tasso celebra el poema épico como un microcosmo, la réplica de las perfecciones del orden universal¹⁸. Don Quijote rebate la crítica que se le hace a sus preferencias como lector, recurriendo al relato de una aventura típica en los romances de caballería: el peligroso descenso de un caballero andante a un mundo que es completamente exótico para la grandiosa *fábrica del mundo* de los clasicistas, un mundo de, por una parte, espacios y monstruos aterradores, alucinados –cavernas, ríos de alquitrán, voces incorpóreas, serpientes– y por otra, lugares hermosos, encantadores, tales como paisajes que resplandecen con destellos sobrenaturales y brillantes palacios que le ofrecen a sus visitantes –el osado caballero andante y el lector, con quien se establece una estrecha analogía– una infinidad de placeres sensoriales. La visión llega a su clímax en una experiencia de intensa plenitud erótica y en la excitación de la narración, que aparentemente va de la mano con esa experiencia. Es un mundo de fantasía libre y de variedad incontrolada, tanto para el lector como para el caballero andante cuando cruzan el umbral del “otro mundo” de aventura novelesca y se encuentran transportados inmediatamente en un desborde caótico de sensaciones. Las inferencias estéticas del episodio se concentran eficazmente en la descripción de una fuente maravillosa que tiene las formas torcidas, las misteriosas curvaturas y concavidades y oscuros nichos del grotesco, abriéndose incesantemente e insinuando otros espacios que acechan más allá de sus marcos y de los límites de sus imágenes. A esta creación se la alaba por su *orden desordenada*; pero, en lo que se puede considerar un trastrocamiento total del enunciado de Tasso concerniente a la correlación entre creación artística e imitación –la réplica en el arte del plan racional del universo, la fundamentalmente diferente *concordia discors* clásica– y el parentesco entre creador divino y artista, la deslumbrante fuente de Don Quijote, surgiendo de una imaginación que solamente se podría entender como enferma y desarraigada desde el punto de vista de las teorías de sus oponentes, es celebrada como un ejemplo de un arte que, “imitando a la naturaleza, parece que allí la vence”¹⁹.

El meta-relato de Don Quijote es extremadamente rico en sus sugerencias respecto a asuntos tales como la psicología del protagonista y la formación histórica de lo que ahora denominamos gusto barroco. Para mis propósitos, basta

¹⁸ Véase E. C. Riley, *Cervantes's Theory of the Novel* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 117.

¹⁹ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. M. De Riquer (Barcelona: Juventud, 1955), 499-502.

con decir que, en respuesta al arte ordenado, racional, que el canónigo de Toledo ha descrito, basado en la teoría más distinguida de su tiempo –tanto literaria como metafísica– Cervantes está revelando aquí las profundidades psíquicas, no racionales, en que descansan el fundamento del arte y la fuente de sus más grandes poderes, áreas de experiencia que trascienden los límites de la estética clásica con su sistema racional exclusivo y que, de hecho, trascienden los límites de toda “razón de mundo” confiable y objetiva, postulada talvez delusoriamente por los seres humanos. Al mismo tiempo, él está dejando entrever que la imaginación desencadenada es, de hecho, una facultad constructiva, y que sus creaciones no deben ser coartadas ni por los modelos racionales respecto al cosmos y la naturaleza, ni por la obligación de ser un espejo de un orden del ser, según consenso general, que se presume creado divinamente, y que todos los seres humanos por uniformidad racionales y divinamente constituidos pueden ver o leer. En lo que concierne a las constricciones del modelo cósmico, quedan huellas en la visión de Don Quijote, pero apuntan claramente a que se las desechará y transcenderá: en el mundo subterráneo del arte, el cielo es “más transparente”, “el sol luce con claridad más nueva”. Para apreciar el curso errante del descenso de Don Quijote al mundo bajo tierra, basta con traer a la memoria tales convencionalmente fructíferas cavernas de visión y declaraciones proféticas como las de Soldino en el *Persiles* y del Anciano de Ascalona en *Gerusalemme liberata* de Tasso, las cuales se afilian a los cielos estrellados de un universo racional, al confirmar la validez de sus verdades cristianas, valores clásicos, métodos alegóricos, y la ejemplaridad de las aventuras de sus héroes.

Como es a menudo el caso en el *Quijote*, una vez más confrontamos su pregunta central: ¿es la locura realmente locura? Ciertamente a los numerosos celebrantes del buen sentido y medida clásica de Cervantes durante tantos años, la aberrante naturaleza de la historia de Don Quijote, les ha impresionado fuertemente, los “concertados disparates” que dejan al sensato canónigo totalmente asombrado. Uno de sus representantes más influyentes, el editor neoclásico Diego Clemencín, anota esta escena previniendo que no debemos tomar a Don Quijote seriamente: el lector debiera comprender que el hablante es un loco, con amplias lecturas, erudición y un toque de ingenio, pero privado de todo sentido común²⁰. También uno podría recordar que los propios escritores del Renacimiento tendían a hablar acerca de la imaginación en términos de su oposición a la prudencia, y sus patologías y peligros: delirio, fantasía, ilusión y sus efectos psicósomáticos, tales como la conducta histérica y compulsiva. Incluso, al definir su “legítima función” como una facultad de la mente o del alma, a la vez que del entendimiento y la memoria, como en *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, recalcan su cooperación obligatoria con las otras facultades en los actos de cognición, recuerdo y la creación de las artes y las

²⁰ Véase mi *Cervantes, Aristotle, and the “Persiles”*, 126.

ciencias. En concordancia con las tradiciones de la psicología escolástica, es vista en su carácter sano, “positivo”, como una especie de instrumento abastecedor de imágenes, que provienen siempre de fuera de él, al “baúl de la memoria”, del cual las extrae cuando son necesarias para el proceso del pensamiento. En lo que concierne a la creación de las artes, se consideraba, generalmente, que esta actividad estaba dirigida por la facultad superior del entendimiento –considerado idéntico al juicio y la razón– como, por ejemplo, en la *House of Alma* de Spenser, donde Fantastes, instalado entre formas y colores caóticos en la parte frontal del cerebro, se caracteriza por la tendencia a producir alucinaciones e “infinitas configuraciones de cosas dispersas y que se diluyen”, en vez de las creaciones substanciales de la poesía, la filosofía, o el derecho. En cuanto a una imaginación creativa, o “proyectiva”, que extraiga, manufacture o combine imágenes desde su propio interior, tal actividad supondría una enfermedad, o una condición “sobreejitada”, producto, tal vez, como en el caso de Don Quijote, de un desequilibrio de los humores corporales²¹.

²¹ Probablemente la discusión más conocida sobre las patologías de la imaginación en el período, es el ensayo de Montaigne sobre el tema. Véanse las observaciones de Northrop Frye al respecto, así como las que hace sobre *Faerie Queene* de Spenser, y el inagotable material presentado en la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, en “The Imaginative and the Imaginary”, en *Fables of Identity* (New York: Harcourt, Brace and World, 1963), 151-67. Para la concepción de Vives de la fantasía como “una lente pintada y abigarrada”, una facultad llena de figuras confusas que, de no ser sujetas y controladas por la razón, sumergen al ser humano en un torrente que lo arrastra a la embriaguez o la locura, véase Jorge Checa, “Sor Juana Inés de la Cruz: La mirada y el discurso”, en *Experiencia y representación en el Siglo de Oro* (Valladolid: Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura, 1998), 167-202, esp., págs. 170-71, 188-89. En cuanto a la concepción escolástica de la imaginación como una facultad fundamentalmente receptiva, más que visionaria, proyectiva o independiente, el caso de Dante es ilustrativo. La facultad trabaja con las imágenes materiales concretas que recibe a través de los sentidos o, como dice él, aquellas “que llueven desde lo alto”. Por ende, sus funciones y poderes tienen claros límites. Se revelan quizás más decisivamente en el momento final de *Il Paradiso*, cuando el protagonista ascendente reconoce que “A l’alta fantasia qui manca possa”, y trata en vano de asir una imagen que lo capacite para entender y comunicar las realidades y experiencias espirituales del encuentro misterioso con la divinidad, una experiencia que se puede comprender únicamente en el amor y mediante la voluntad. La imaginación queda como un accesorio utilizable para el entendimiento racional, y ambos fracasan en este momento de descubrimiento místico. Véase la discusión de Charles S. Singleton sobre los pasajes pertinentes y las doctrinas escolásticas en “*Purgatorio xvii*” y “*Paradiso xxxiii*” en *The Divine Comedy*, trad. C. S. Singleton (Princeton: Princeton, U. P., 1991), *Purgatorio*, 2: *Commentary*, 377-81; *Paradiso*, 2: *Commentary*, 315 y 586-90. Huarte le atribuye una función particularmente importante a la facultad imaginativa por su sensibilidad al “orden y concierto” y por su capacidad para ubicar “cada cosa en su lugar de manera que todo junto haga buena figura y correspondencia”. Aunque es esencial para la producción de la poesía y la oratoria, su función y responsabilidad más notables residen en el valor que posee para el gobierno de la república. En todo caso, en su funcionamiento apropiado, alimenta y refuerza la memoria y opera en armonía con la facultad superior del entendimiento; pero, cuando actúa con independencia, puede convertirse en un poder peligroso, inspirando un tipo de ingeniosidad malévol y conduciendo a quienes la cultivan a los tribunales de la Inquisición. Véase Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Esteban Torre (Madrid: Editora Nacional, 1977), 142, 147-49, 190, 207. Huarte habla favorablemente de los *caprichos* de “ingenios inventivos”. Sin embargo, él entiende sus logros como los productos de un “ánima racional” bien equilibrada, que de pronto siente la urgente necesidad de vagar más allá de los pastizales de las dóciles ovejas, las

Por otro lado, ciertamente sería posible buscar apoyo en el arte poético barroco –en general, pasado por alto y desechado como aberrante dentro de la tradición clásica– para mi tentativa de leer la escena en Cervantes, como, de hecho, una *transvaluación* de una conducta considerada comúnmente como patológica– específicamente en la elevación por parte de Tesauro del *ingegno* del artista como una capacidad que crea realidades deleitables pero no existentes (artificios, novedades, *caprichos*, *scherzi*, antojos y mentiras), se ciega a las apariencias y modelos de un mundo externo, el mismo tal vez la ficción del ingenio de un creador divino más bien que la proyección substancial y monumental de una razón divina, se opone directa y conscientemente a la prudencia; y, en sus operaciones combinatorias, es, similar, pero no idéntica, a las facultades de los locos y los matemáticos²². La transformación programática de Tesauro de la poética clásica, se titula, significativamente, *El Telescopio aristotélico*, ingeniosa combinación de palabras para el tipo de convergencia entre la estética y la cosmología que estoy proponiendo en este artículo. El grandioso modelo de la realidad ya no es perspicuo para el ojo. El emblema en la portada de “Aristóteles reescrito”, de Tesauro, representa al filósofo griego dirigiendo un telescopio hacia el sol. Se ha descubierto recientemente que la fuente de la reconfortante claridad de la iluminación hexameral –una claridad que está en la base de la doctrina central de la mimesis de los clasicistas– es diferente a cómo aparece ante el ojo y que, de hecho– está estropeada por imperfecciones: ¡tiene manchas! El poeta en necesidad de fundamentos metafísicos o de un escape de la ceguera que marca a la vida según los “retratos del mundo” y “espejos de la naturaleza”, debe buscar en otra parte. Es interesante que, en la versión “barroca” que Phineas Fletcher ofrece en *The Purple Island* (1633) para la *House of Alma* de Spenser (1596), reaparece la figura de Fantastes, previamente subordinada: sus “años son frescos y verdes”, y se convierte en “la fuente de presta comprensión,/ Padre del ingenio, manantial de las artes y de la pronta invención”.²³ Como anota Frye, la pequeña alteración podría sugerir que un cambio muy importante se está configurando en la concepción del Occidente respecto a la imaginación y sus poderes.

En otro estudio he argumentado que el asalto literario más directo y dramático en contra del orden del mundo que reafirma el proyecto hexameral, se

que se mantienen por siempre cómodas en su confianza en las verdades de la autoridad. Antes que creadores, esos “machos cabríos” son intrépidos descubridores de “nuevas” verdades que se hallan en las desafiantes fronteras de una civilización en expansión. (131-32). Para las tradiciones escolásticas que informan la psicología materialista y empírica de *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, véase L. García Vega y J. Moya Santoyo, Juan Huarte de San Juan: patrón de la psicología española (Madrid: Ediciones Académicas, 1991), capítulo 2.

²² Emmanuele Tesauro, *Il cannocchiale aristotelico*, ed. A. Buck (Gehlen: Bad Homburg, 1968). Para la locura e *ingegno*, véase p. 33. Para la teoría literaria barroca y sus trasfondos metafísicos, véase H. Friedrich, *Epochen der Italienischen Lyrik* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1964), 630-39; Eugenio Donato, “Tesauro’s Poetics: Through the Looking Glass”, *MLN*, LXXVII (1963), 15-30; Gerhart Schröder, *Logos und List: Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit* (Königstein: Athenäum, 1985), 129-45.

²³ Véase Frye, “The Imaginative and the Imaginary”, 159.

puede encontrar al comienzo de *El Criticón* de Gracián, cuando sus peregrinos, al contemplar el firmamento, reconocen las patentes imperfecciones del diseño cósmico y las inexactitudes en las celebraciones hexamerales de su guión divino, reconocen la posibilidad de que el azar sea parte del orden de las cosas, y descubren que, precisamente por esa razón, un poder creador especial está al alcance del ser humano: “De este modo se nos hace cada noche nuevo el cielo y nunca enfada el mirarlo, cada uno proporciona las estrellas como quiere”.²⁴ La innovación más sorprendente en la rearticulación por parte de Gracián del texto hexameral, es su transformación del sujeto contemplador, el “lector” del Libro del Mundo, quien, desde el hombre natural de Cicerón hasta el Adán de Milton, se ubicaba ante un texto “completo”, fundamentado metafísicamente, con sus significaciones superiores previamente ordenadas, y a quien se le daba la obligación de traducir, imitar e incorporar esas significaciones y celebrar su verdad. Y la garantía de la lectura correcta y limitada de ese sujeto estaba representada precisamente en las estrellas: las imágenes de razón que eran símbolos del puente mediador de racionalidad que conectaba al hombre, el Creador, y el mundo creado. En Gracián encontramos que este sujeto microcósmico, siempre idéntico consigo mismo, con su ambiente cósmico, y con sus semejantes esencialmente racionales de la especie humana, se ha metamorfoseado súbitamente en un individuo, un ser singular dotado de la libertad para configurar las estrellas y la presuntamente “esencial” substancia cósmica, según momentáneamente le parezca adecuado. En éste, el más subversivo momento de la articulación de Gracián del Libro del Mundo, la conexión cósmica salta en pedazos, el mundo creado pierde su carácter esencial e indeleble, un nuevo sujeto se yergue como lector y creador ante una realidad potencialmente caótica, la imaginación (*ingenio*) hace valer sus derechos ontológicos ante la entronización tradicional de la razón y presente colapso, y los productos de la imaginación, así como lo “nuevo” en general, quedan liberados del estigma tradicional de ser asociados con lo falso, lo irracional, lo enfermo o aberrante, los frutos de la curiosidad ilícita, lo “sofista” y lo “no autorizado”. Podríamos traer a la mente las ansiedades de Tasso respecto a los productos de la fantasía inferior o a Cervantes con su paralizado autor del prólogo del *Quijote*, autor que no se atreve a mentir o a crear *ex nihilo*. En su interrogación a los cielos y su salto por medio de la humanidad a las estrellas, el pequeño drama que inicia *El Criticón* de Gracián prefigura gozosamente el no-cósmico entusiasmo del pensador moderno que estaba tan fascinado con las brillantes intuiciones de la filosofía moral de Gracián, Friedrich Nietzsche:

²⁴ Baltasar Gracián, *El Criticón*, ed. E. Correa Calderón, 3 vols. (Madrid: Espasa-Calpe, 1971), I, 25. Véase mi “At the Threshold of Modernity: Gracián’s *El Criticón*”, 34-36. Gracián, en efecto, reescribe una de las celebraciones más populares de la visión hexameral en Europa, el primer libro de *Introducción del símbolo de la fe*, de Fray Luis de Granada: “Y viendo el ímpetu con que se mueven los cielos, con tan admirable ligereza, y que hacen sus cursos, tan ciertos y tan bien ordenados para la salud y conservación de las cosas, ¿no echaremos de ver que todo esto se hace con razón, y no sólo con razón, sino con excelente y divina razón?”, BAE VI (Madrid, 1944), 190^a.

Trümmer von Sternen

*Aus diesen Trümmern baute ich eine Welt*²⁵.

[Devastación de las estrellas

A partir de esta devastación construí un mundo].

En su particular clase de brillantez y su obsesión con la determinación social del ser humano y las complejidades de las motivaciones del hombre, Gracián parece haber estado consciente de que la liberación del hombre de los fundamentos cósmicos con sus directrices y limitaciones, para su actividad creativa, era un logro que no se podía alcanzar sin pagar un precio. En lo que probablemente es su visión final del trabajo del artista, describe a un frenético acróbata, que va dando saltos y haciendo giros sobre una cuerda elevada, sobre un público que lo contempla admirado desde muy abajo en las calles de Roma. A los espectadores se les describe como una multitud estupefacta, que ofrece generosamente su admiración a la agitada figura cuyas piruetas momentáneamente han “conquistado” su atención. En el telón de fondo, una vista desde la colina más alta de Roma revela un vasto panorama que se extiende a lo largo de la historia con sus ciclos sin sentido de destrucción y residuos acumulados. El espectáculo está descrito en metáforas teatrales degradantes como “la máscara del mundo, el baile y mudanzas del tiempo, el entremés de la fortuna y la farsa de toda la vida” (*El Criticón*, III, 241). El gran teatro del mundo yace en ruinas. Arriba, en los cielos, ya no hay ninguna estrella, ni siquiera para el telescopio de Galileo, el que es declarado inútil, sino más bien una aterradora imagen de tornos de hilar, los cuales, a diferencia de las esferas musicales del desorientado Pitágoras, giran silenciosa y traicioneramente a medida que van devanando las innumerables madejas de hilo de las vidas de los hombres, y cada una de ellas se desovilla hasta quedar en la nada.

Uno podría tener la tentación de decir que los movimientos giratorios del acróbata de Gracián representan el tipo apropiado de arte en este universo metafísicamente vaciado: el tipo de actividad del hombre, autotélica o creadora sin objetivos fuera de sí misma, pero configuradora de comunidad, que designamos como juego. Su garantía no se basa en las estrellas, sino más bien en el placer de su público bien abajo en las calles y en su conformidad con los cambiantes dictados del gusto, incluso en el gusto de la multitud. Uno incluso se siente tentado a decir que el artista se ha convertido en la estrella, que su público es el contemplador de estrellas. El *contemplator caeli* de las ilustres tradiciones con las que inicia *El Criticón*, se reafirma en la conclusión, en su estrafalaria e impertérrita reconfiguración. Sin embargo, Gracián no puede menos que revelar que el buen éxito del juego de este artista “autónomo”, al moverse vertiginosamente en las órbitas excéntricas de su genio individual²⁶,

²⁵ “Dionysus Dithyramben”, citado por Blumemberg, *Genesis of the Copernican World*, 73.

²⁶ Al salir al encuentro de un sujeto creado por el hombre, así como a un mundo creado por el hombre, podríamos recordar la sugerencia de Carlyle, en cuanto a que el genio humano desplaza a

lo ciega a él y presumiblemente a su embelesado público a la única cifra cuyo significado no se puede escapar durante el espectáculo. En su “no cuerda, sino muy loca confianza”, el acróbata se ciega al hecho de que la hebra sobre la cual se fundan sus triunfos artísticos, es, en realidad, “una hebra de seda; menos sobre un cabello; aun es mucho, sobre un hilo de araña; aun es algo, sobre el de la vida, que aun es menos” (*El Crítico*, III, 264-65).

Los recelos de Gracián en cuanto a las inferencias de sus descubrimientos concernientes a la autonomía del orden artístico y las posibilidades para los arrogantes cálculos del “artístico” ser humano, cuando se libera de las trabas cósmicas, son, quizá, una nota muy sombría con la cual terminar —a pesar de su pertinencia en nuestra desencantada época. Si volvemos a Cervantes, una clase de autor muy diferente, encontramos que, de hecho, hay un cuento más feliz que contar sobre la recuperación del hombre de sus poderes imaginativos. Su conclusión se puede hallar en las hazañas de, tal vez, el más amable del sinnúmero de contempladores de estrellas, que surgen en la literatura del siglo diecisiete para testimoniar las tensiones que perturbaban a la conciencia europea en los umbrales de la época moderna.

Pocos lectores no habrán reparado en los asombrosos desarrollos de Sancho Panza como personaje en la Parte II del *Quijote*. Uno de los más sorprendentes es su talento para narrar. Como se podría esperar, su predilección como autor es por los cuentos de cabras. Su primera tentativa, tempranamente en Parte I, es un corto cuento pastoral erótico que detalla las tribulaciones de un joven pastor de cabras y una pastora. Termina en desastre²⁷, ya que su auditor rehúsa soportar la demora que causa el narrador al insistir en que cada una de las trescientas cabras de su protagonista cruce a salvo un río, al mismo tiempo que una mujer desechada lo persigue en su frenética huida hacia el refugio de la frontera con Portugal. El “autor” parece que no se da cuenta de que el mundo imaginario del arte es esencialmente diferente de la realidad empírica y exige que su auditor lleve una cuenta exacta de cada una de las cabras. Insiste en que tal importante información es “de la esencia de la historia”, y rehúsa

la estrella al seleccionar una órbita por sí mismo, “por excéntrica que sea (si es que es efectivamente una ‘órbita celestial’). Nosotros, meros contempladores de estrellas, debemos cesar de meditar en ellas y empezar a observarlas, y calcular sus leyes”. El comentario (en 1827) llega en un período notable por sus serios proyectos de teorizar una facultad imaginativa constructiva y proyectiva, de valorizar la individualidad, y de postular una interpretación de *Don Quijote* como una celebración del idealismo, en vez de verlo como un retrato satírico convencional de un violador del sentido común de un universo estable (véase M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York: W. W. Norton, 1958, 26). Para “devaluación del Idealismo de los cielos estrellados”, véase el comentario de Hegel a Heine cuando este último desde el pie de una ventana contemplaba su esplendor: “No son las estrellas, sino lo que el hombre pone en ellas: ésa es la cosa real!”, en Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, 70-72.

²⁷ El “fracaso” de Sancho y absurdo suspenso es, por supuesto, cualquier cosa, excepto el “fracaso” de Cervantes. El cuento es, de hecho, una parte funcional de la narración mayor que lo contiene, la cual es una obra maestra de “violaciones” selectivas de la realidad empírica, de suspenso absurdo, y eficaces recursos narrativos interruptores y anticlímaxes.

completar su relato al descubrir que su expectante auditor es tan ingenuo, que da por sentado que él puede hacer cruzar el río instantáneamente a un rebaño completo²⁸. Tempranamente en la Parte II, Sancho revela insospechados poderes imaginativos cuando crea la hidalga figura de la encantada Dulcinea en El Toboso, y, en un regreso a la narración formal, ofrece otro cuento que incorpora dilaciones cómicas tan inconsecuentes como el transporte de cabras, pícaras negativas de dejarse de rodeos, y airadas reacciones de parte de sus auditores. Esta vez, sin embargo, el esfuerzo tiene buen éxito, ya que se eleva en suspenso hasta un clímax satírico que le revela a su público cortesano la artificialidad de los códigos de etiqueta de la sociedad y las ambigüedades morales e hipocresías encubiertas en su observancia.

En la víspera de su “coronación” como gobernador, Sancho revela que se ha convertido, tanto en un profundo filósofo moral, —en la tradición del *Somnium Scipionis* y sus numerosas recreaciones en los viajes por aire de los héroes literarios— como en un consumado narrador. En su momento más triunfante en cuanto tal, encontramos que convergen las cabras con las estrellas. Cuenta que, sentado en las ancas de Clavileño, un corcel mágico que encarna imaginariamente a una inmensa familia literaria de ilustres y míticos caballos de las novelas de caballería, se remontó al cielo, se quitó la venda de los ojos y se encontró a un palmo y medio del cielo. Evidentemente, ha llegado hasta la esfera de las estrellas fijas, pues descubre que está cerca de las siete cabrillas, la designación rústica para la constelación de las Pléyades. Recordando los juegos y placeres de la niñez y cediendo a un impulso irresistible (“una gana de entretenerme”, 836), decide detenerse y apear-se:

“(…) me dio una gana de entretenerme con ellas un rato, y si no la cumpliera me parece que reventara. Vengo, pues, y tomo, y ¿qué hago? Sin decir nada a nadie, ni a mi señor tampoco, bonita y pasitamente me apeé de Clavileño, y me entretuve con las cabrillas, que son como unos alhelíes y como unas flores, casi tres cuartos de hora, y Clavileño no se movió de un lugar, ni pasó adelante”²⁹.

La visión es un retorno a una condición de inocencia infantil e irreprimible gozo. Es una recuperación de un mundo no alienado, un lugar donde uno se encuentra verdaderamente en casa, en armonía con todo, un mundo fuera del tiempo y liberado de las tiranías de la costumbre, la rutina y el sentido común, o de la ansiosa necesidad de una conclusión. Para decirlo de otro modo, la con-

²⁸ Tal poder de remontarse más allá de los confines de la realidad contingente, se asevera repetidamente en los episodios meta-ficcionales de Ariosto. Véase, por ejemplo, su anticlimática interrupción de una detallada enumeración de los combatientes y sus víctimas en una batalla en el sur de Francia: “estos mataron tantos sarracenos que es imposible contarlos. /Pero, postergando esta batalla un poco, quiero cruzar el mar sin barco” (véase *Orlando furioso*, trad. G. Waldman, Oxford U. P., 1974), 467.

²⁹ *Don Quijote de la Mancha*, II. 42, 836-37.

templación de las estrellas pierde toda distancia contemplativa y se convierte en apacantamiento de las estrellas, y los fríos espacios interestelares se llenan de pastizales celestiales. Las separaciones que dan cuenta de la realidad objetiva desaparecen: veedor y visto, rebaño y flor, temor y diversión, cabra y estrella, tierra y cielo, animal y hombre, arte y naturaleza, comienzo y fin, presente, pasado y futuro, esta vida y la eternidad. Los motivos de convergencia alcanzan su clímax en un carnavalesco floreo, típico de la creciente brillantez de Sancho Panza en la Parte II: la identificación metafórica entre los cuernos del macho cabrío y los cuernos de la luna creciente. Se podría contrastar la plenitud ilimitada y la miscelánea universal de su visión, con la enumeración sistemática de la abundancia macrocósmica en el modelo prescriptivo, metafísicamente fundamentado, de Tasso, para la imitación que le corresponde hacer al poeta (véase lo anterior). El origen de la visión de Sancho emana, por el contrario, de un poder creativo que es completamente humano, completamente enraizado en la condición corporal del hombre, y desafiantemente inflexible en su determinación de humanizar al mundo. Su público cortesano protesta inmediatamente, e, invocando el orden natural y basándose en el conocimiento tradicional de la astronomía respecto a sus fronteras inviolables, insiste en que no se puede alcanzar las estrellas sin antes pasar por la región del fuego. La conclusión a la que llegan es, en palabras de Don Quijote: “y pues no nos asuramos, o Sancho miente, o Sancho sueña”³⁰. Sancho defiende su veracidad sosteniendo que, de hecho, él puede describir las cabras, y, cuando se le pide que lo haga, informa que “Son (...) las dos verdes, las dos encarnadas, las dos azules, y la una de mezcla”. El duque insiste en no aceptar la historia, señalando: “Nueva manera

³⁰ Si el vuelo de Sancho se puede tomar como una parodia carnavalesca del cuento filosófico de Cicerón –e.g. el minúsculo punto que ve Scipio, la tierra, pasa a ser un grano de mostaza para Sancho– lo mismo se aplica a su relación con una visión aérea aún más imponente: el ascenso en un sueño de Dante, en el que el peregrino es transportado violentamente por un águila a través de las regiones de fuego y puesto ante la puerta del Purgatorio con sus tres peldaños, cuyos vívidos colores describe (*Purgatorio*, IX). A diferencia del curioso y transgresivo Sancho, no viola el mandato “no mirar atrás”. A diferencia de las estopas encendidas y los cohetes tronadores que dan con Sancho en el suelo, el fuego cósmico de Dante es una lustración que prepara al peregrino para un encuentro, no con siete cabras, sino más bien con los siete pecados mortales que él debe purgar antes de recobrar su buena naturaleza original, arriba, en el paraíso terrestre. En este contexto, la re-creación carnavalesca por parte de Sancho de la búsqueda clásica de purificación, de la cristiandad, corresponde a un sistema de motivos de sufrimiento purgatorial que se vislumbran en todo su maltrato a manos del duque y la duquesa. El más prominente y perturbador es, por supuesto, los azotes penitenciales que se debe infligir para desencantar a Dulcinea. Al mismo tiempo, se podría consignar que, desde un punto de vista moral-filosófico, los mundos literarios de los dos grandes escritores humanistas cristianos no son tan antitéticos como inicialmente parecen ser. Al oír lo que el filosófico Sancho ha aprendido en los cielos, Don Quijote alaba su “buen natural” y, juzgando que él “merece ser gobernador de mil ínsulas”, con toda confianza lo envía a tomar el cargo, en el cual se comporta espléndidamente. Por la misma razón, la re-creación que Dante hace del cuento de Cicerón, transforma en un “sitio para trillar las mieses” el punto humillante en el que se centra el constante engreimiento del hombre (*Paradiso*, XXII, l. 151), y, cuando imagina su vida perfeccionada en la tierra después de haber recuperado su naturaleza adámica, su guía celestial, Beatriz, la describe como la de un buen guardabosque (*Purgatorio*, XXXII, l. 100).

de cabras es ésa (...) y por esta nuestra región del suelo no se usan tales colores; digo, cabras de tales colores". A Sancho no le impresiona ese argumento: "Bien claro está eso (...) sí, que diferencia ha de haber de las cabras del cielo a las del suelo". A estas alturas, el público "académico" de Sancho se da cuenta que él "llevaba (...) hilo de pasearse por todos los cielos, y dar nuevas de cuanto allá pasaba sin haberse movido del jardín"³¹.

Las verdes y encarnadas cabras del cielo, claramente son cabras de la imaginación y del arte. Debíamos notar aquí que, en cuanto narrador, Sancho ha avanzado mucho desde sus primeros torpes intentos como artista literario, donde las "pesadas", "pedestres" cabras de una realidad contingente asertiva rehúsan permitir ninguna fuerza ascensional que pudiera rescatar el cuento de Lope Ruiz y La Torralba de la desintegración. En la estadía purgatorial de Sancho en medio de la nobleza española, está ocurriendo un asombroso descubrimiento del yo, y notamos que es inseparable de una recuperación de la literatura y sus arquetipos centrales de vida renovada y visión más completa, una experiencia que se ubica en el centro de gran parte del más grandioso arte ejemplar de Cervantes. Visto en esta perspectiva, el cómico viaje de Sancho a través del fuego, bien podría considerarse como una dantesca "purificación de todo lo que oscurece al espíritu creativo libre", un rescate de la imaginación humana³². El punto que quisiera establecer es que, en esta pequeña escena meta-ficcional de parodia literaria y farsa, Sancho, antes que ejemplificar la antítesis de la figura Cervantina del artista, está muy cercano a su creador, y que su determinación de jugar con el cosmos y de reescribir, por así decirlo, el Libro del Mundo, es exactamente lo que hemos visto en la determinación de Periandro de volar errante por los cielos, en el descubrimiento bajo tierra de Don Quijote de un sol que brilla con un resplandor nuevo y sobrenatural, y en la explicación de Critilo en cuanto a la responsabilidad del hombre de reconectar las estrellas con sus propios poderes imaginativos. En una de las dramatizaciones finales de Cervantes sobre el creador y su obra, encontramos en las quijotescas transformaciones de su héroe campesino, el mismo drama que oímos en el desafío de Cide Hamete a la crítica de los racionalistas contemporáneos al afirmar que

³¹ La confianza de Sancho en sus poderes de comunicar las bellezas del orden estrellado, se podría contrastar con la reticencia del contemplador de estrellas más grande de la Edad Media, Dante: "Nuestras fantasías son bajas para tal eminencia"; "Por mucho que yo recurriera al genio, al arte y a la práctica, no podría decirlo de modo que alguna vez se lo pudiera imaginar". Quienquiera que haya sido testigo de la belleza de tales preciosas gemas de la corte del cielo y oído el inefable canto de sus deslumbrantes luces, se quedaría mudo al tratar de describirlas después de su regreso a la tierra. "No han de ser sacadas de su reino" (véase *Paradiso*, x, 40-75 [traducción al inglés de Singleton, con alguna modificación]).

³² Tomo la frase de la discusión de Northrop Frye sobre la convergencia entre Dante, el poeta, y su protagonista-peregrino liberado moralmente, cuando éste encuentra su camino de vuelta a la libertad de la Edad de Oro y a la racionalidad del paraíso terrestre. En el caso de Cervantes, la convergencia entre poeta y personaje se da, más bien, en la liberación de la imaginación en el ser humano moralmente libre. Véase "Ministry of Angels", en *Northrop Frye on Culture and Literature* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978), 138.

él tiene el derecho a sobrepasar todos los “estrechos límites” sobre sus energías imaginativas y el poder de “tratar del universo todo” (849).

Sancho Panza es, quizás, la última figura del artista en Cervantes, y de todos estos creadores a cuya familia se integra, parece ser el conectado más directamente con lo que podríamos llamar una fuerza vital, una fuerza que habilita al hombre para rehusar el tener que derivar el tipo de consecuencias irrefutables de incoherencia cósmica que perturban con obscuras ironías la visión final de Gracián sobre el artista liberado. Esto queda más patente que nunca en las páginas finales del *Quijote*, cuando Sancho exhorta a su amo moribundo a levantarse de su lecho de muerte e ir con él al campo, donde juntos puedan crear un mundo de sosiego pastoril y amistad, y llenar el tiempo carente de sentido con historias y canciones inventadas –más verdaderas que meramente verdaderas– sobre ninfas y pastoras cariñosas. Como resulta ser, de hecho, su ínsula ficticia no ha estado nunca muy lejos³³. Vista desde esta perspectiva, la imaginación se convierte en una fuerza que, de hecho, llena el mundo desubstancializado de un cosmos vacío y nutre la esperanza que se contrapone a los inescapables recordatorios de su absurdidad. Liberada de todos los estigmas y residuos de patología, ilusión, mendacidad, ocio, inmoralidad, apariencia engañosa, ceguera, *engaño* y capricho ilícito; librada del control firme de una razón superior, dominante, se convierte en una fuente de energía creativa que está íntimamente unida a la tarea misma de vivir. Las riquezas en la individualidad de un ser humano están, a menudo, tan conectadas con los mitos y relatos en los que se desenvuelve, comprende y proyecta su vida, como con los objetos, posesiones, rutinas y órdenes sociales en los que transcurre su mundo diario: “Todos somos las criaturas de la imaginación, la pasión y la propia voluntad,

³³ En cuanto rescate de una esencial plenitud del ser, obtenible solamente cuando se trascienden los confines de un orden del mundo, racional, rígidamente encadenado, cósmicamente fundamentado, la experiencia de Sancho en el cielo es comparable con varias otras escenas en *Don Quijote*, Parte II, que dignifican su “búsqueda” como, recordando la visión redentora de T. S. Eliot en los *Four Quartets*, un viaje circular indirecto de vuelta al lugar de donde partimos, pero que no pudimos comprender cabalmente –“una condición de completa simplicidad– (que cuesta no menos que todo)”, donde “todo estará bien”. Las más importantes son su encuentro con Ricote y los peregrinos foráneos después de su renuncia al “trono”, y su diálogo con su vecino Tomé Cecial: ambas son escenas de recuerdo y recuperación de su identidad perdida, e intensas experiencias de vencer el apartamiento y de renovar vínculos mediante la amistad con sociedades naturales. En la escena con Tomé Cecial, una cómica epifanía culmina en una errante contemplación de las estrellas y en una implícita “re-imaginación” del orden de las cosas: “Y diciendo eso, se la (esto es, la ‘bota-devota’) puso en las manos de Sancho, el cual, empinándola, puesta a la boca, estuvo mirando las estrellas un cuarto de hora, y, en acabando de beber, dejó caer la cabeza a un lado, y dando un gran suspiro, dijo ‘¡Oh hideputa bellaco, y cómo es católico!’” (*Don Quijote*, II, 13, 628). Véase mi *Cervantes and the Mystery of Lawlessness* (Princeton: Princeton U. P., 1984), 204-13; Para Ricote, ver mi “Sancho Panza and Cervantes’ Embodiment of Pastoral”, en *Literature, Culture, and Society in the Modern Age: In Honor of Joseph Frank*, ed. E. J. Brown, *Stanford Slavic Studies*, IV, Nº 1 (1991), 57-65. Para Eliot, véase M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton, 1971), 321-22.

más que de la razón o incluso el interés propio”³⁴. Sus riquezas proporcionarán una nueva plenitud, una abundancia de una especie no-cósmica para una reescritura moderna del Libro del Mundo en un libreto que es totalmente prosaico, totalmente creado por el hombre. Me estoy, por supuesto, refiriendo a la novela –y a las imaginaciones desbordantes, vagabundas, errantes y singularmente humanas de sus más grandiosos habitantes y de los lectores capaces del esfuerzo imaginativo de entrar a sus mundos. Pero, por supuesto, ése es otro cuento.

Abril, 2005.

³⁴ William Hazlitt, citado por Abrams, *The Mirror and the Lamp*, 141. Para los poderes creativos que el Movimiento Romántico atribuía a la imaginación, véase *Natural Supernaturalism*, 431.

APOSTILLAS AL JUEGO DE LA FICCIÓN CERVANTINA: *LA GALATEA*, ¿UNA PROMESA NO CUMPLIDA?

Ángel Rodríguez González*

La tendencia cervantina a la ficción lúdica, el deseo de despistar al lector por motivos e intenciones todavía no aclarados del todo se manifiesta en todas sus ficciones novelescas, incluso, desde el comienzo de su vida literaria narrativa. Sus ficciones nos sitúan siempre en una tremenda ambigüedad entre lo que es realidad y lo que es fantasía o ficción, entre el juego y la realidad. En el fondo, Cervantes oscila entre la experiencia de vida y lo libremente imaginado. De la existencia de estos dos mundos resultan los dos aspectos fundamentales de la verosimilitud novelesca cervantina: lo posible y lo ideal.

En 1585, aparece su primera novela, *La Galatea*, tradicionalmente ubicada en el género pastoril, y publicada en Alcalá de Henares. Por los derechos de la obra recibió 1.336 reales. Estaba terminada en 1583 y pasó la censura el 1 de febrero de 1584.

Después de vencer varias dificultades (“miedo, que con razón debiera tener en osar ofrecerle estas primicias de mi corto ingenio”—*Dedicatoria* al Ilustrísimo Señor Ascanio Colonna, Abad de Santa Sofía/ “escribir églogas en tiempo que, en general, la poesía ande tan desfavorecida”— “Curiosos lectores”), se decidió a entregar los seis libros de la primera parte de *La Galatea*.

“Huyendo de estos inconvenientes, no he publicado antes de ahora este libro, ni tampoco quise tenerle para mí solo más tiempo guardado, pues para más que para mi gusto sólo lo compuso mi entendimiento” (“Curiosos lectores”. *La Galatea*).

La Galatea, novela pastoril, típica del Renacimiento y cercana al Manierismo, exalta la vida del campo y del amor (corriente del amor platónico, se dice), y está relacionada con el siglo de Saturno: agricultura, paz, verdad, despreocupación material. Era, en el fondo, una evocación nostálgica de la vida idílica del campo y una crítica sutil y velada de la despoblación campesina, con influencias de Teócrito, Virgilio, Petrarca, Boccaccio, Santillana, Garcilaso, etcétera. Su estructura y características fueron perdiendo vigencia al ir apareciendo nuevas formas novelescas, especialmente, la picaresca. Para algunos críticos la obra tiene poco valor. Sin embargo, para otros, la obra se debe examinar con cuidado, pues es interesante por su estilo, por su versificación y por el dramatismo de algunas escenas. Incluso, no deja de extrañar, por decir lo menos, que Cervantes estuviera prometiendo la segunda parte de la obra cuando lo pastoril ya había pasado de moda, lo cual podría entenderse como un contraste entre el plano ideal neoplatónico y la cruda realidad, presente, especialmente, en *El Quijote*.

La Galatea, narración *in medias res* sin final, es un conjunto de cuadros pastoriles y costumbristas en los que en seis libros *personajes convencionales* (“muchos

* Pontificia Universidad Católica de Chile.

de los disfrazados pastores de ella lo eran sólo en el hábito". "Curiosos lectores", *La Galatea*) expresan sus *cuitas amorosas* en un *ambiente bucólico* y en medio de una *naturaleza confidente* (lugares bucólicos siempre relacionados con ríos: Tajo, Betis, Henares, Pisuerga...), especialmente las riberas del Tajo, que eran conocidas por sus cuitas de amor. La novela, por lo tanto, como todas las de su género, se caracteriza por la *ocultación de identidades* de los pastores y de las pastoras. ¿Quiénes son los pastores? ¿Es alguno Cervantes? ¿Quién es Galatea? ¿Quiénes se ocultan tras la apariencia idealizada de pastores que, incluso, con frecuencia narradores de sus propias historias y circunstancias y cuyos encuentros se realizan siempre en lugares idílicos y deleitosos?

La Galatea está escrita en prosa y verso, aunque para algunos críticos la novela es sólo un pretexto para engarzar poemas que todos saben de memoria. Pareciera que la obra fue concebida más como poesía lírica (juegos y competencias de canto entre pastores) que como novela. Los diferentes pastores son *ficciones literarias y máscaras poéticas* que van expresando distintas manifestaciones sobre el sentimiento amoroso: amor obstaculizado y trágico (Lisandro y Leonida) amor y celos (Eugenio y Lidia) amor por interés (Daranio y Silveria); rechazo amoroso (Lenio y Gelasia) amor y amistad (Silverio y Timbrio); amor idealizado (Elicio y Galatea), etc.

La obra se puede decir que es, en el fondo, un conjunto de teorías sobre el amor, especialmente el libro IV, estructuradas y plasmadas en diálogos y juegos amorosos, en tópicos (descripción de Galatea, por ejemplo, en el Libro III), en juegos de adivinanzas (libro IV), etc. Esta postura sobre el amor platónico la irá abandonando después Cervantes, ante los duros golpes de la realidad (con excepción de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*).

La estructura narrativa de *La Galatea* es similar a un *retablo barroco*, con episodios independientes y con sus propias historias, pero relacionadas entre sí y con el episodio central de Elicio y Galatea. La mayoría de las historias se interrumpen y se mantienen en suspenso: algunas continúan después, otras el lector debe deducir su final (historia inconclusa), otras se recrean en diferentes obras y con finales distintos y no falta la que termina en otra obra. Con relativa frecuencia, además, se produce la ruptura del patrón idílico, lo que otorga cierto grado de modernidad a la obra, que también incluye evidentes casos de intertextualidad (Píramo y Tisbe, Cupido, Aurora, Calíope, Apolo, Orfeo...) y otros no menos notorios de autotextualidad (Daranio y Silveria, Gelasia, etc.).

Para una mejor comprensión del sentido e intenciones de la obra, se plantea el siguiente esquema estructural:

2. Coloquio entre Cipión y Berganza (*El coloquio de los perros*), sólo soñado y copiado por el Alférez Campuzano y leído por el Licenciado Peralta (El Alférez se quedó dormido durante la lectura). El coloquio de la segunda noche quedó pendiente (promesa lúdica).
3. La materia o el sueño fingido planeado en *El coloquio de los perros*, que sirve para criticar, con ironía y humor, el tema del mundo al revés (alguaciles ladrones, pastores que se comportan como lobos, devociones fingidas, etc.) y para destruir varios mitos (lo pastoril y bucólico, la gitanería...).
4. La ficción novelesca de Tomás Rodaja (*El licenciado Vidriera*) que, al trastornarse y creerse de vidrio, por un filtro de una dama no correspondida, se presenta como un loco de gran entendimiento y, en cambio, al recobrar la cordura, nadie le escucha, a pesar del extraordinario ingenio que demuestra.
5. También es característico de Cervantes, como siempre ha sido en muchos escritores, incluir en obras posteriores acontecimientos o historias de sus primeras obras. Incluso, acontecimientos inconclusos son terminados en obras de posterior elaboración. No faltan tampoco los casos en los que un episodio se repite en otras obras con variantes:

–La historia de Gelasia (*La Galatea*, libro iv) nos recuerda, por ejemplo, el episodio de la pastora Marcela, incluido en la primera parte del *Quijote*.

–*Los Baños de Argel*, de contenido similar a *El tratado de Argel*, y relacionadas ambas obras con la historia del “cautivo” (*El Quijote*, I: 39-41).

–La acción dramática del entremés *El viejo celoso* se vuelve a repetir en el acontecimiento narrativo de la novela ejemplar *El celoso extremeño*, con la variante de que el adulterio no se consuma en la novela.

La prometida segunda parte de *La Galatea* parece ser uno de los juegos o burlas cervantinas que más interés ha despertado en los críticos y estudiosos de todos los tiempos. Desde su aparición en 1585 hasta tres días antes de su muerte, el 19 de abril de 1616, Cervantes estuvo prometiendo la continuación de su obra:

1. “El fin de este amoroso cuento e historia, con los sucesos de Galercio, Lenio, Arsindo y Maurisa, Grisaldo, Artrando y Rosaura, Marsilio y Belisa, con otras cosas sucedidas a los pastores hasta aquí nombrados, en la segunda parte de esta historia se prometen. La cual, si con apacibles voluntades esta primera viere recibida, tendrá atrevimiento de salir con brevedad a su vista y juzgada de los ojos y entendimiento de las gentes (final de *La Galatea*, libro vi, 1585).
2. Pero ¿qué libro es ese que está junto a él?
La Galatea de Miguel de Cervantes –dijo el barbero”.

3. Muchos años ha que es grande amigo mío ese Cervantes y sé que es más versado en desdichas que en versos. Su libro tiene algo de buena invención; propone algo, y no concluye nada; es menester esperar la segunda parte que promete; quizá con la enmienda alcanzará del todo la misericordia que ahora se le niega; y entre tanto que esto se ve, tenedle recluso en vuestra posada (*El Quijote*, I, 6), 1605: 20 años después de la aparición de la primera parte.
4. Luego irá el gran *Persiles*, y luego *Las semanas del jardín*, y luego la segunda parte de *La Galatea*, si tanta carga pueden llevar mis ancianos hombros (Dedicatoria al Conde de Lemos en las *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos*, septiembre de 1615: 30 años después de la aparición de la obra, cuando ya lo pastoril era letra muerta).
5. Olvidábanse de decirte que esperes el *Persiles*, que ya estoy acabando, y la segunda parte de *Galatea* ("Prólogo al lector", Segunda Parte del *Quijote*, octubre de 1615): un mes después de la promesa anterior.
6. Ayer me dieron la extremaunción, y hoy escribo ésta... Si a dicha, por buena ventura mía, que ya no sería ventura, sino milagro, me diese el cielo vida, las verá (*Las semanas del jardín*, *Bernardo*) y con ellas el fin de *La Galatea*, de quien se está aficionando vuesa excelencia (Dedicatoria a Don Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, 19 de abril de 1616): 31 años después de la aparición de la obra y tres días antes de morir.
7. Y en el "Prólogo" de la misma obra: "Mi vida se va acabando, y al paso de las efemérides de mis pulsos, que a más tardar, acabarán su carrera este domingo, acabaré yo la de mi vida".

¿Por qué no cumplió Cervantes con la promesa de publicar "con brevedad" la segunda parte prometida? Parece muy raro, por decir lo menos, que no cumpliera su promesa, pero más raro aún que pasara 31 años repitiéndola cuando lo pastoril ya había pasado de moda, y, sobre todo, cuando ve la proximidad cierta y evidente de su cercana muerte. Ante esta circunstancia sólo cabe pensar, al menos como teoría, que Cervantes se estaba burlando por alguna razón o que, también es posible, la obra esté terminada en alguna obra posterior.

Si se considera, como ya se ha señalado, que algunos episodios de *La Galatea* parecen reiterados con variantes en *El Quijote*, se podría pensar, sin duda, que el episodio central de Elicio, Galatea y Erastro también ha tenido su continuidad. En este caso cabría preguntarse cuál ha sido la razón de la burla o del deseo de desorientar a los críticos y a los lectores. ¿Es una razón circunstancial oculta o es el simple deseo lúdico de despistar al lector y a los críticos? Quizás Miguel de Cervantes estuviera pensando en su interior lo mismo que más tarde afirmó Miguel de Unamuno: "Quiero morirme oyendo preguntar de mí a los holgazanes de espíritu, que alguna vez se paren a oírme: Y este señor ¿qué es?" (*Mi religión*). En este caso, habría que interpretar la mente cervantina y plantearse: "Ayer me dieron la extremaunción... y me estoy muriendo. Desearía poder

escuchar a mis detractores y enemigos preguntar hasta el cansancio qué hice con *La Galatea*". Tratemos de aventurar una teoría: es interesante, y demasiado coincidente, que la primera y la tercera salida de Don Quijote terminen con un episodio relacionado con una obra especial Cervantes:

–La primera salida termina con el episodio de los mercaderes toledanos, cuyo final se relaciona clarísimamente con el famoso "Entremés de los romances", de tanta importancia en la génesis del *Quijote* (1: 5).

–La tercera salida termina, prácticamente, con el encuentro con Álvaro Tarfe, tan significativo para Don Quijote y de tanta relevancia para Cervantes (*El Quijote* de Avellaneda)

–Según esta tendencia, ¿no se podría suponer que la segunda salida termine con un episodio relacionado con otra obra de Cervantes? Continuamos, por lo tanto, con la teoría.

- Las circunstancias últimas del amor idealizado de Elicio y Galatea ya no podían corresponder a la novela juvenil de ambientes bucólicos e idílicos con un final feliz. Han pasado muchos años y, sobre todo, muchas amarguras y fracasos por el alma cervantina y su ánimo no está para entelequias de literatura muerta. La realidad es otra y lo pastoril era una tendencia que aún podría emplearse, pero con objetivos e intenciones muy diferentes.
- ¿Quién era Galatea? ¿Podría ser Catalina de Palacios, con quien Cervantes creyó casarse profundamente enamorado y de la cual estuvo mucho tiempo separado? ¿Es la imagen de una mujer real –las novelas pastoriles ocultaban la identidad de determinadas personas bajo la figura del pastor– o es sólo un símbolo o recreación de algún mito clásico? ¿Es el embrión de Dulcinea?
- Si se consideran las cuatro circunstancias expuestas se podría encontrar la respuesta, al menos como teoría, a la reiterada promesa cervantina:

1. El nombre de Galatea, tan socorrido durante los siglos XVI y XVII, parece tener dos evocaciones complementarias:

- En primer lugar, el de la bella Nereida (hija de Nereo) amada por Polifemo, prototipo de la delicadeza y de la dulzura femeninas, pero que no corresponde al amor del cíclope, pues está enamorada de Acis. Hallándose Galatea, cuenta el mito, descansando un día, al borde del mar, sobre el pecho de su amante, fue sorprendida por Polifemo y cuando Acis intentó huir, el hijo de Poseidón le arrojó una enorme roca y lo aplastó. Galatea restituyó a Acis la naturaleza de su madre la ninfa y le convirtió en un río de límpidas aguas.
- En segundo lugar, se alude al nombre de la célebre estatua de mujer labrada por Pigmalión, escultor de la isla de Chipre, y que, a petición de

éste, que se había enamorado de su obra, Afrodita dio vida y Pigmalión la tomó por esposa.

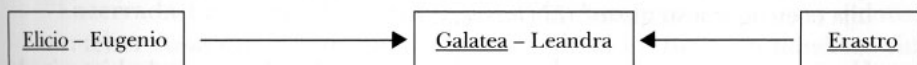
2. La unión de estos dos mitos con la constante tendencia cervantina al juego de ficciones podría darnos la clave para el final del suspenso en el que dejó su primera novela.

3. El episodio central de *La Galatea* se estructura sobre la base de los amores de Elicio, (apuesto y gallardo pastor que ama profundamente a Galatea (hermosísima pastora amada por muchos, famosa, discreta, llena de gracia y bondad, pero algo indecisa), y de Erastro (rústico ganadero, dueño de cuatro perros, y que también está enamorado de Galatea). El resultado de estos amores queda totalmente inconcluso y constituye el objeto de la reiterada promesa cervantina.

4. El episodio incluido poco antes de que Don Quijote llegue de vuelta a su aldea por segunda vez (delirio caballeresco de Don Quijote y encuentro con el caballero Eugenio 1: 50, 51, 52), llama la atención por la aparente relación con *La Galatea* en razón de ciertas similitudes argumentales y también por los contrastes notorios:

4.1. El encuentro entre el caballero y el cabrero se produce cuando Don Quijote regresa a su aldea de la peor manera posible: objeto de burla generalizada, abatido, grotesco, denigrado y enjaulado como un animal, sucio, asqueroso, por haberse “hecho aguas” (“no anda todo limpio”: 1, 48).

4.2. La historia inicial del cabrero Eugenio no puede tener más similitud con la historia inconclusa del argumento central de *La Galatea*: Eugenio, el cabrero, se queja de la inconstancia femenina y de su ligereza y está profundamente enamorado de Leandra, hermosa pastora amada por muchos, discreta, famosa e indecisa. Otro pastor, Anselmo, ama también a Leandra. Ya tenemos, por lo tanto, una estructura básica idéntica entre ambos episodios:



4.3. El desarrollo final de los sucesos de Elicio y Galatea podría ser, una vez más, producto del juego cervantino, y objeto de la teoría propuesta. Si se analiza el episodio incluido en *El Quijote* y narrado por el propio Eugenio (el bien nacido) nos encontramos con las siguientes consideraciones:

- Galatea y Leandra son casi idénticas (hermosas, discretas, amadas y admiradas por todos, famosas, indecisas). Elicio y Eugenio poseen las

mismas características (bien nacidos, gallardos, enamorados, se quejan de la indecisión de la mujer amada). Erastro y Anselmo, por su parte, enamorados de Galatea y Leandra, vienen a formar parte del triángulo amoroso que se establece en los dos episodios.

- El desenlace de los amores de Galatea se promete constantemente por Cervantes, hasta el final de sus días, cosa que nunca ocurrió aparentemente. Basándose en los antecedentes de ficción lúdica, tan comunes en Cervantes, se puede suponer, por lo tanto, que el final de la historia de Galatea podría estar incluido disimuladamente en el final de la historia de Leandra. Para fundamentar esta teoría habría que recurrir en primer lugar, al mito de Galatea y, en segundo lugar, al contraste intencional entre Eugenio y don Quijote.

4.4. En efecto, en el mito de Galatea se sabe que Polifemo aplastó con una roca al amante de Galatea (Acis), transformándolo después en un río de límpidas aguas, imagen del dolor y desconsuelo de Galatea. En *La Galatea* cervantina desconocemos el final, pero en el episodio de Eugenio y Leandra (posible imagen de Galatea) se nos presenta un desenlace dramático que bien podría tener relación con el mito griego de Galatea.

“Mas lo que le hacía más dichoso (al padre de Leandra), según se decía, era tener una hija de tan extremada hermosura, rara discreción, donaire y virtud, que el que la conocía y la miraba, se admiraba de ver las extremadas partes con que el cielo y la naturaleza la habían enriquecido. Siendo niña fue hermosa, y siempre fue creciendo en belleza, y en la edad de diez y seis años fue hermosísima. La fama de su belleza se comenzó a extender por todas las circunvecinas aldeas (...) y entre los muchos que tan buen deseo tenían fui yo uno (Eugenio) a quienes dieron muchas y grandes esperanzas de buen suceso conocer que el padre conocía quien yo era (...). Con todas estas mismas partes la pidió también otro del mismo pueblo, que fue causa de suspender y poner en balanza la voluntad del padre, a quien parecía que con cualquiera de nosotros estaba su hija bien empleada, y por salir de esta confesión decidió decírselo a Leandra (que así se llama la rica que en miseria me tiene puesto), advirtiéndole que, pues los dos éramos iguales, era bien dejar a la voluntad de su querida hija el escoger a su gusto” (*El Quijote*, I: 51).

Hasta aquí, como se puede apreciar, las similitudes entre la historia de Galatea y de Leandra no pueden ser mayores. El final de este episodio nos lo da el mito griego y la historia de Eugenio. En el mito, ya se ha repetido, Polifemo aplasta al amante de Galatea (Acis) con una roca. En el episodio de Eugenio y Leandra (aparentemente repetición del episodio de Elicio y Galatea), un nuevo gigante aplastará con una roca a los amantes de Leandra-Galatea.

“En esta razón vino a nuestro pueblo un Vicente de la Roca, hijo de un pobre labrador del mismo lugar; el cual Vicente venía de las Italías y de otras diversas partes, de ser soldado” (*El Quijote*, I: 51).

“El cual Vicente” es una expresión muy significativa: “El Vencedor” de la Roca. ¿No será una alusión al cíclope Polifemo que arrojó la roca sobre el amante de Galatea? Es conveniente recordar, al respecto, que tal Vicente de la Roca se presenta en el lugar autodefiniéndose mediante una ficción casi mítica para acrecentar su calidad heroica, casi gigantesca y fuera de toda medida.

“No había tierra en todo el orbe que no hubiese visto, ni batalla donde no se hubiese hallado; había muerto más moros que tiene Marruecos y Túnez, y entrado en más singulares desafíos, según él decía, que Gante y Luna, Diego García de Paredes, y otros mil que nombraba, y de todas había salido con victoria sin que le hubiesen derramado una sola gota de sangre. Por otra parte, mostraba señales de heridas que, aunque no se divisaban, nos hacían entender que eran arcabuzazos dados en diferentes encuentros y faciones. Finalmente, con una no vista arrogancia...” (*El Quijote*, I: 51).

Parece, sin duda, el arrogante Polifemo, devorador de hombres. Igual que el mítico cíclope, Vicente aplastó con una roca a los amantes de Leandra: la roca de la traición, de la seducción, y del engaño que sirvió para encerrar, cual nuevo cíclope, a Leandra en la cueva de su felonía.

“(…) con facilidad se concertaron Leandra y Vicente, y primero que algunos de sus muchos pretendientes cayeron en la cuenta de su deseo, ya ella le tenía cumplido, habiendo dejado la casa de su querido y amado padre, que madre no la tiene, y ausentándose de la aldea con el soldado, que salió con más triunfo desta empresa que todas las muchachas que él se aplicaba. Admiró el suceso a toda la aldea, y aún a todos los que dél noticia tuvieron; yo quedé suspenso; Anselmo, atónito; el padre, triste; sus parientes afrentados; solícita, la justicia (...)” (*El Quijote*, I: 51).

“(…) “Él la llevó a un áspero monte y la encerró en aquella cueva donde la habían hallado. Contó también cómo el soldado, sin quitarle su honor, le robó cuanto tenía y la dejó en aquella cueva y se fue” (*El Quijote*, I: 51).

“Encerrada Leandra, quedaron los ojos de Anselmo ciegos; a lo menos, sin tener cosas que mirar que contento le diese; los míos, en tinieblas; sin luz a que ninguna cosa de gusto les encaminase (...). Finalmente, Anselmo y yo nos concertamos de dejar la aldea y venirnos a este valle, donde él, apacentando una gran cantidad de ovejas, suyas propias, pasamos la vida entre los árboles, dando vado a nuestras pasiones o cantando juntos alabanzas o vituperios de la hermosa Leandra, o suspirando, solos y a solas comunicando con el cielo nuestras querellas. A imitación nuestra, muchos otros pretendientes de Leandra se han venido a estos ásperos montes, usando el mismo ejercicio nuestro; y son tantos, que parece que este sitio se ha convertido en la pastoral arcadia...” (*El Quijote*, I: 51).

La similitud de con el mito de Galatea no puede ser más evidente. Vicente de la Roca (el Polifemo español) no sólo ha aplastado con una simbólica roca a los desengañados habitantes del lugar, enamorados de Leandra, sino que, además, todos se apartan a la soledad de una nueva Arcadia. Sus lamentos y querellas, sus lágrimas y suspiros se van transformando en un simbólico río de dolor, cuyos ecos recogen y “murmuran los arroyos” del lugar.

Si se considera la semejanza entre el mito de Galatea y la historia de Leandra, cosa que parece muy probable, es posible suponer que el final de *La Galatea* cervantina, tan similar a la historia de Leandra, pueda terminar igual. Esto aclararía la promesa de Cervantes, tantas veces repetida, de entregar la segunda parte de su primera novela.

Además, habría que considerar una última circunstancia bastante significativa. El enfrentamiento entre el cabrero Eugenio y Don Quijote no es sólo un enfrentamiento casual entre dos simples personajes, por importantes que sean. Eugenio, enamorado de Leandra (idealizada en su mente), representa, sin duda alguna, el espíritu pastoril y bucólico venido a menos. Don Quijote, que ha dado vida con su imaginación a la figura de Dulcinea, es en cambio la encarnación del espíritu caballeresco, objeto también de mofa y de burla. Las circunstancias y el momento del encuentro, ya señalados, así parecen confirmarlos. Se puede agregar, incluso, que el insulto de Eugenio a Don Quijote y la respuesta del hidalgo caballero, mas insultante aún y de las más fuertes de toda la obra, son un rechazo recíproco de dos espíritus y de dos ideales, rechazo sólo comprensible después de una vida como la de Cervantes, llena de fracasos, frustraciones e ideales aplastados.

“Eso me asemeja –respondió el cabrero– a lo que se lee en los libros de caballeros andantes, que hacían todo eso que de este hombre vuestra merced dice; puesto que para mí tengo, o que vuestra merced se burla, o que este gentil hombre debe tener vacíos los aposentos de la cabeza.

–Sois un grandísimo bellaco –dijo a esta sazón Don Quijote– y vos sois el vacío y el menguado; que yo estoy más lleno que jamás lo estuvo la muy hideputa puta que os parió” (*El Quijote*, I: 52).

La teoría está planteada y las comparaciones, a través de los respectivos textos, han sido presentadas. *La Galatea* nunca se terminó, o mejor dicho, no valía la pena. Era preferible concluir a la manera de Cervantes: fundiendo textos, dándoles terminaciones distintas e imprevistas, encubriendo las circunstancias específicas. En una palabra, realizando nuevas ficciones: jugando consigo mismo, con la crítica y con el lector. Sigamos el juego y aceptemos la interpretación propuesta o rechacémosla. En esto consiste el juego y lo incierto de su resultado: unas veces se gana y otras se pierde.

ACONTECERES Y VICISITUDES EN LAS ESTANCIAS DE
DON QUIJOTE Y SANCHE EN EL PALACIO DUCAL
(CAPÍTULOS 30 A 57 Y 68 A 70 DE LA SEGUNDA PARTE)

Eduardo Godoy Gallardo

La extensa permanencia de don Quijote y Sancho en el palacio ducal abarca treinta capítulos, con una interrupción que tiene lugar entre los capítulos 58 y parte del 68. Es un momento crucial en el andar de ambos personajes cervantinos: es el centro vital de la Segunda Parte. Viene antecedita por la aventura del barco encantado (II, 29) que marca la definitiva entrada de don Quijote en la decadencia y degradación. En efecto, ese “Yo no puedo más” y la cancelación de los destrozos causados a los molineros señalan el término del carácter voluntarioso de don Quijote que venía perfilándose desde los episodios de la Dulcinea encantada (II, 10) y del de las Cortes de la Muerte (II, 11).

Esta situación se ve acrecentada por las condiciones en que se produce el primer encuentro de don Quijote y Sancho ante los duques: ambos terminan en el suelo en una escena humillante y anticaballeresca, lo que no es acorde con el temple espiritual que representan. Lo dicho se repetirá al abandonar don Quijote y Sancho el palacio ducal, tanto en la primera estancia como en la segunda.

Los duques conocen la historia de ambos, pues han leído la Primera Parte, la de 1605, y deciden: “...por haber leído la primera parte de esta historia y haber entendido por ella el disparatado humor de don Quijote, con grandísimo gusto y con deseo de conocerle le atendían [...] tratándole como caballero andante los días que con ellos se detuviese, con todas las ceremonias acostumbradas en los libros de caballerías, que ellos habían leído...” (II, 30).

Se plantea desde aquí, y hasta el final, lo que constituirá el motivo que abarca todo lo que sucede en la permanencia en el palacio ducal: me refiero al motivo de la *representación*¹. Los duques harán vivir a don Quijote el mundo caballeresco del que él cree formar parte, todo lo que se convertirá en una gran burla y, por ende, en uno de los momentos trágicos del texto. Don Quijote y Sancho se transforman en dos personajes que dependen de la burla de los demás. Los duques recrean un mundo acorde con la mentalidad quijotesca².

Lo que primero resalta es el conocimiento que se tiene de la Primera Parte, lo que da margen al proceso técnico de *novela dentro de la novela*. Don Quijote tiene ante sí su anterior conducta caballeresca, en la cual, en buena medida, sujeta su actual proceder. Todos los personajes con los que ahora entra en relación, salvo uno, conocen su vida³.

¹ Pone Joaquín Casaldueiro (*Sentido y forma del Quijote*, Ínsula, 1966) este es el gran motivo del *Quijote* de 1615.

² Los duques juegan un papel importante, ya que se convierten en verdaderos *encantadores* de don Quijote y reemplazan a los encantadores provenientes del mundo libresco.

³ Es el caso de doña Rodríguez.

Luego de ese primer encuentro, los duques dan orden de tratarlos dentro de lo que es usual en el mundo caballeresco. Los invitan a comer y don Quijote comparte mesa con los duques y un eclesiástico que rechaza la manera de ver el mundo de don Quijote. Ante ello, don Quijote toma la palabra y, una vez más, define la misión caballeresca:

“...Unos van por el ancho mundo de la ambición soberbia; otros, por el de la adulación servil y baja; otros por el de la hipocresía engañosa, y algunos, por el de la verdadera religión; pero yo, inclinado de mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda, pero no la honra. Yo he satisfecho agravios, enderezado tuer-tos, castigado insolencias, vencido gigantes y atropellado vestiglos; yo soy enamorado, no más que porque es forzoso que los caballeros andantes lo sean; y siéndolo no soy de los enamorados viciosos, sino de los de platónico continentes. Mis intenciones siempre las endezco a buenos fines, que son los de hacer bien a todos y mal a ninguno...” (II, 32).

Terminada la cena, se produce el lavatorio de don Quijote y sucede una larga conversación en cuya parte central la duquesa le inquiriere sobre la real o fantástica existencia de Dulcinea, a lo que don Quijote responde:

“En eso hay mucho que decir [...]. Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica, o no es fantástica; y estas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo. Ni yo engendré ni parí a mi señora, puesto que la contemplo como conviene que sea una dama que contenga en sí las partes que puedan hacerla famosa en todas las del mundo, como son: hermosa sin tacha, grave sin soberbia, amorosa con honestidad, agradecida por cortés, cortés por bien criada, y, finalmente, alta por linaje, a causa que por la buena sangre resplandece y campea la hermosura con más grado de perfección que en las hermosas humildemente nacidas” (II, 32).

Se entrega aquí una de las claves centrales que definen la función de Dulcinea en el texto, pues ella, sin tener existencia real, es el norte que guía a don Quijote, ya que sin ella no tendría razón de ser⁴.

El capítulo 33 se centra en torno a una conversación entre Sancho y, la duquesa; en el anterior, el duque le ha prometido al escudero la gobernación de una ínsula, con lo que se cumplirá la promesa hecha por don Quijote. Ahora el tema central es Dulcinea y la embajada de la carta de don Quijote, lo que sucede en el capítulo 25 de la Primera Parte. Sancho caracteriza a don Quijote “...yo tengo a mi señor don Quijote por loco rematado...” (II, 33), lo que no es obstáculo para reafirmar su incondicionalidad: “...seguirle tengo; somos de un mismo lugar, he comido su pan, quiérole bien, es agradecido, diome sus

⁴ La bibliografía sobre Dulcinea es extensa.

pollinos, y sobre todo yo soy fiel; y así, es imposible que nos pueda apartar otro suceso. Que el de la pala y el azadón..." (II, 33).

Sancho alude al encantamiento de Dulcinea, hecho por él mismo (II, 10) y relata lo sucedido a la duquesa, la que con su comentario confunde al escudero sobre la realidad o irrealidad de la amada quijotesca y la función que ejercen los encantadores:

"...tengo por cosa cierta y más que averiguada que aquella imaginación que Sancho tuvo de burlar a su señor, y darle a entender que la labradora era Dulcinea, y que si su señor no le conocía debía de ser por estar encantada, todo fue invención de alguno de los encantadores que al señor don Quijote persiguen; porque real y verdaderamente yo sé de buena parte que la villana que dio el brinco sobre la pollina era y es Dulcinea del Toboso, y que el buen Sancho, pensando ser el engañador, es el engañado [...] y créame, Sancho, que la villana brincadora era y es Dulcinea del Toboso, que está encantada como la madre que la parió..." (II, 33).

Ante esta argumentación, Sancho relaciona lo sucedido en II, 10 con lo acaecido en la Cueva de Montesinos (II, 23) y varía su punto de vista:

"Bien puede ser todo eso [...] y agora quiero creer lo que mi amo cuenta de lo que vio en la cueva de Montesinos, donde dice que vio a la señora Dulcinea del Toboso en el mismo traje y hábito que yo dije que la había visto cuando la encanté por solo mi gusto, y todo debió de ser al revés, como vuesa merced, señora mía, dice..." (II, 33).

Sancho, además, aclara que el encantamiento por él realizado no ha sido producto de alguna mala intención. Se reafirma aquí un Sancho muy alejado del de la Primera Parte.

Entre los capítulos 34 y 46, surge la primera gran representación que estructura, básicamente, al *Quijote* de 1615. Se asiste aquí a uno de esos momentos en que todo es apariencia, en que todo es engaño y en que don Quijote y Sancho participan como los personajes centrales. Los duques y la corte ducal transforman a ambos en una especie de muñecos a los que mueven a voluntad.

Se organiza una cacería con el fin de burlarse de los dos. El día y la noche se suceden para dar margen a la caza del jabalí que causa el espanto de Sancho y, en medio de ruidos y luces, aparece una caravana encabezada por el Diablo:

"Yo soy el Diablo; voy a buscar a don Quijote de la Mancha; la gente que por aquí viene son seis tropas de encantadores, que sobre un carro triunfante traen a la sin par Dulcinea del Toboso. Encantada viene con el gallardo francés Montesinos a dar orden a don Quijote de cómo ha de ser desencantada la tal señora" (II, 33).

El desfile de los encantadores permite distinguir a algunos que se identifican: Lirgandeo (cronista y mago de *El caballero del Febo*), Alquiife (amigo de Urganda la Desconocida, personaje de *Amadís de Gaula*) y Arcalaus (encantador y enemigo de Amadís), desfile que se cierra con la presencia de un *carro triunfante* encabezado por el sabio Merlín, que surge del mundo medieval, para comunicar a don Quijote las condiciones para desencantar a Dulcinea:

“...Que para recobrar su estado primo
la sin par Dulcinea del Toboso,
es menester que Sancho, tu escudero,
se dé tres mil azotes y trescientos
en ambas sus valientes posaderas,
al aire descubiertas y de modo
que le escuezan, le amarguen y
le enfaden...” (II; 35).

Ante el rechazo de Sancho, se levanta el personaje que representa a Dulcinea, se quita el velo que cubre su rostro “...a todos pareció más que medianamente hermoso, y con un desenfado varonil, y con una voz no muy adecuada...” (II; 35) enrostra a Sancho su proceder, hace notar su conversión en labradora rústica que: “...si ahora no lo parezco, es merced particular que me ha hecho el señor Merlín, que está presente, sólo porque te enternezca mi belleza; que las lágrimas de una afligida hermosura, vuelven en algodón los riscos, y los tigres en ovejas...” (II, 35).

Sancho termina aceptando las condiciones impuestas por Merlín, pues el duque, que le ha prometida la ínsula, establece que: “-En resolución, Sancho, o vos habéis de ser azotado, o han de azotar, o no habéis de ser gobernador” (II, 35).

Es este el tercer momento en que don Quijote tiene ante sí, realmente *creer* tener, a Dulcinea. En las tres está encantada: la primera vez, Sancho le hace creer que tres humildes aldeanas son Dulcinea y dos damas de compañía (II, 10); la segunda, en la Cueva de Montesinos (II, 23) se repite oníricamente esa imagen con el agravante de la solicitud de dinero (II, 23), y tercera, la que acabamos de revisar, ahora bajo connotaciones masculinas.

Esta última situación representa, también, para don Quijote una tragedia, pues no está en sus manos el desencantarla, sino en las de Sancho que, además, se niega a hacerlo.

La segunda gran representación tiene lugar a continuación entre los capítulos 36 y 41. Se construye en torno al episodio conocido como el de la condesa Trifaldi o de la dueña Dolorida, que remite a una historia de amor en que participan la reina Maguncia, su hija Antonomasia, el joven Clavijo, el gigante y encantador Malambruno, la dueña Dolorida y su escudero Trifaldín el de la Blanca Barba.

El escudero Trifaldín encabeza una delegación integrada por la Dolorida y doce dueñas que vienen en busca de don Quijote, pues Malambruno ha puesto

como condición para desencantar a la Dolorida y sus dueñas un enfrentamiento con don Quijote. El nombre de Trifaldín el de la Blanca Barba obedece a un rasgo personal "... Alzó el antifaz del rostro y hizo patente la más horrenda, la más larga, la más blanca y más poblada barba que hasta entonces humanos ojos habían visto..." (II, 36), hace la presentación del caso, y toma la voz la Dolorida que cuenta la historia de los personajes mencionados, que termina con la muerte de la reina, la relación amorosa de Antonomasia y Clavijo, y la participación de Malambruno, primo de la reina, que encanta a los dos amantes en la misma sepultura de la reina: a ella la convierte en una *jimia de bronce* y a él en un *espantoso cocodrilo de un metal no conocido* (II, 39) y deja una declaración en que señala la manera de desencantarlos.

Malambruno, además, castiga a la Dolorida y a las dueñas a "... una muerte civil y continua..." (II, 39) y les hace crecer barbas en su rostro: "... la Dolorida y las demás dueñas alzaron los antifaces con que cubiertas venían, y descubrieron los rostros, todos poblados de barbas, cuáles rubias, cuáles negras, cuáles blancas y cuáles albarrazadas, de cuya vista mostraron quedar admirados el duque y la duquesa, pasmados don Quijote y Sancho, y atónitos todos los presentes" (II, 39). Dichas barbas, también, desaparecerían al cumplirse las exigencias de Malambruno.

Don Quijote ha sido encontrado y, por lo tanto, es el momento del enfrentamiento y del desencantamiento. La llegada de la noche señala el comienzo de la aventura "... entraron por el jardín cuatro salvajes, vestidos todos de verde yedra, que sobre sus hombros traían un gran caballo de madera..." (II, 41). Don Quijote y Sancho deben volar por los aires en Clavileño⁵, el mágico caballo de madera de Malambruno que debe conducirlo al enfrentamiento con el encantador. Emprenden lo que para ellos es un viaje maravilloso y para los integrantes del ducado un episodio cómico y burlesco. El contraste entre lo que piensan qué sucede con los personajes cervantinos y la realidad es abismante. Estalla el caballo de madera, lo hacen estallar, y don Quijote y Sancho se encuentran en el mismo lugar del que partieron; una gran lanza contiene un pergamino que da cuenta del final de la aventura:

"... Malambruno se da por contento y satisfecho a toda su voluntad, y las barbas de las dueñas ya quedan lisas y mondas, y los reyes don Clavijo y Antonomasia en su prístino estado. Y cuando se cumpliera el escuderil vúpulo, la blanca paloma se verá libre de los pestíferos gerifaltes que la persiguen, y en brazos de su querido arrullador; que así está ordenado por el sabio Merlín, protoencantador de los encantadores" (II, 41).

La descripción que Sancho hace del viaje cae dentro de lo fantástico e irreal; asume aquí Sancho una visión que es propia del mundo caballeresco; se

⁵ Véase, al respecto, el excelente ensayo de Carlos O. Nállim: "Clavileño, la tradición en una nueva obra de arte", en M. Romanos; A. Parodi y J. A. Vila (eds.): *Para leer a Cervantes* (Eudeba, 1999, I, págs. 83-98).

supone, con justa razón, que esta visión le corresponde a don Quijote, pero no es así y el mismo don Quijote se encarga de subrayarlo. Ante la pregunta de la duquesa sobre lo que él ha visto, en relación con lo sostenido por Sancho, la respuesta clarifica la distinta postura de ambos: “—Como todas las cosas y estos tales sucesos van fuera del orden natural, no es mucho que Sancho diga lo que dice...” (II, 41).

El episodio termina con algo inaudito, pues don Quijote intenta transar entre lo que Sancho dice haber visto en el viaje recién realizado y lo que él, don Quijote, vio en la Cueva de Montesinos:

“—Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más” (II, 41).

Los capítulos 42 y 43 remiten al momento en que Sancho debe partir a hacerse cargo de la ínsula Barataria. Don Quijote toma la palabra y lo aconseja cómo debe comportarse tanto en lo espiritual como en lo físico, consejos que se desarrollan en dos series⁶.

La primera dice relación con la condición espiritual que debe tener quien ejerce el oficio de gobernador y son el reflejo de lo establecido en textos clásicos sobre la educación de príncipes, cortesanos y personajes reales. Los dos primeros consejos de esta serie atañen a la relación con lo divino y a la educación personal: el primero: “...has de temer a Dios; porque en el temerle está la sabiduría, y siendo sabio no podrás errar en nada” (II, 42); el otro: “...has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse...” (II, 42). El primero deriva del sentimiento religioso impregnado de la doctrina tridentina que caracterizó al momento histórico que vivió Cervantes; el segundo remite al *conócete a ti mismo* (*nosce te ipsum*) socrático.

Ellos dos enmarcan los que vienen a continuación, de los que señalaremos algunos: sobre el valor del comportamiento personal: “...la sangre se hereda y la virtud se adquiere (conquista), y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale”; sobre el ejercicio de la caridad: “...si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia”; sobre la condición igualitaria al ejercer justicia: “Hallan en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que las informaciones del rico”; sobre la ecuanimidad al dictar sentencia: “Si alguna mujer hermosa viniera a pedirte justicia, quita tus ojos de las lágrimas y tus oídos de sus gemidos, y considera de espacio la sustancia de lo que pide, si no quieres que se anegue tu razón en su llanto y tu bondad en sus suspiros” (II, 42).

La segunda serie de consejos remite a la manera cómo Sancho debe gobernar su persona y su casa. Lo aconseja sobre la limpieza, el vestir, el andar, el hablar,

⁶ En este momento, el texto toma un carácter educador.

incluso sobre el masticar. Sobre el comer: “Come poco y cena más poco; que la salud de todo el cuerpo se fragua en la oficina del estómago”; sobre el beber: “Sé templado en el beber, considerando que el vino demasiado ni guarda secreto, ni cumple palabra”; sobre el montar a caballo: “...a unos hace caballeros; a otros, caballerizos”; sobre el dormir: “Sea moderado tu sueño; que el que no madruga con el sol, no goza del día”; sobre el trabajo: “...la diligencia es madre de la buena ventura; y la pereza, su contraria, jamás llega al término que pide un buen deseo” (II, 43).

Mención especial merecen las referencias en los refranes a los que Sancho es tan adicto: “...no has de mezclar en tus pláticas la muchedumbre de refranes que sueles; que puesto que los refranes son sentencias breves, muchas veces los traes tan por los cabellos, que más parecen disparates que sentencias” (II, 43), a lo que Sancho replica: “-Eso Dios lo puede remediar; porque sé más refranes que un libro, y viniéndoseme tantos juntos a la boca cuando hablo, que riñen, por salir, unos con otros; pero la lengua va arrojando los primeros que encuentra, aunque no vengan a pelo” (II, 48) y, en seguida, ensarta cuatro refranes que, según él, convienen a su cargo: “...en casa llena, presto se guisa la cena; y quien destaja, no baraja; y a buen salvo está el que repica; y el dar y el tener, seso ha menester” (II, 43). Don Quijote vuelve a reprocharle el decir tantos refranes al hilo, y añade: “...no te digo yo que parece mal un refrán traído a propósito, pero cargar y ensartar refranes a troche y mocha hace la plática desmayada y baja...” (II, 43). Sancho está consciente que esta condición es su única *hacienda* y así se lo hace saber a don Quijote: ... “¿A qué diablos se pudre de que yo me sirva de mi hacienda, que ninguna otra tengo, ni otro caudal alguno, sino refranes y más refranes?...” (II, 43).

Finalmente, Sancho pide a don Quijote su parecer en cuanto a ocupar o no el cargo de gobernador y aclara que si él piensa que no está en condiciones de ejercerlo adecuadamente, no lo hará, pues está consciente de la distancia que existe entre ese cargo y su origen, razones que son valoradas por don Quijote: “-Por Dios, Sancho, que por solas estas últimas razones que has dicho juzgo que mereces ser gobernador de mil ínsulas: buen natural tienes, sin el cual no hay ciencia que valga; encomiéndate a Dios, y procura no errar en la primera intención...” (II, 43).

Desde este momento, don Quijote y Sancho seguirán caminos distintos y la división capitular marcará la separación, según iremos indicando, que se concretará entre los capítulos 44 y 55⁷.

El capítulo 44 entrega, en primer lugar, el momento en que ambos se despiden y Sancho hace notar que el personaje que lo acompañará a la ínsula, tanto en el rostro como en la voz, muestra parecido con la Dolorida, ante lo cual don Quijote sostiene que de ser cierto lo acotado por Sancho sería una contradicción muy grande: “...no es tiempo ahora de hacer estas averiguaciones, que sería entrarnos en intrincados laberintos...” (II, 44).

⁷ Véase B. Subercaseaux: “Don Quijote a solas”. (*Neophilologus*, n. 83, 1999, págs. 73-82).

Al partir Sancho, don Quijote "...sintió su soledad..." (II, 44) y ya en su habitación se le soltaron varios puntos a sus medias, lo que provoca la reacción de Cide Hamete Benengeli, del que se transcribe una honda meditación en torno a la pobreza. Es en este momento en que aparece Altisidora, una doncella del palacio ducal que tiene a su cargo otra gran representación: fingirse enamorada del caballero. Declara su amor a don Quijote en medio de la noche y canta un romance en que la burla y el escarnio se oculta entre palabras que indican algo más. Cuatro versos de dicho romance ilustran esa intención:

...¡Oh, quien se viera en tus brazos,
o si no, junto a tu cama,
rascándote la cabeza
y matándote la caspa!... (II, 44).

Esto contrasta violentamente con la manera cómo don Quijote interpreta lo que acaba de contar Altisidora: lo hace, como es natural, conforme a su mundo y con palabras que constituyen la máxima confesión amorosa: "-¡Qué tenga de ser tan desdichado andante, que no ha de haber doncella que me mire que de mí no se enamore...! ¡Qué tenga de ser tan corta de ventura la sin par Dulcinea del Toboso que no la han de dejar a solas gozar de la incomparable firmeza mía...!..." (II, 44).

El encuentro siguiente con Altisidora se produce en el capítulo 46 en una galería del palacio ducal. Finge desmayarse y le dan a conocer a don Quijote que está enamorada de él; pide que se le proporcione un laúd y sostiene que consolará a Altisidora a quien llama *lastimada doncella*. Don Quijote, a la noche siguiente, pulsando una vihuela cumple con lo prometido y "...con una voz ronquilla, aunque entonada..." (II, 46) canta un romance, compuesto por él mismo, dirigido a aconsejar, a través de la situación que vive Altisidora, a todas las doncellas en estado de matrimonio. El romance es interrumpido porque descuelgan en el aposento más de cien cencerros y un gran saco con gatos que traían cencerros menores unidos a sus colas. Entre el ruido de los cencerros, el maullar de los gatos y el apagón de las velas, el espacio se llena de temor, de suspensión y admiración. Don Quijote cree que son encantadores que luchan en su contra y arma en riesgo se enfrenta al ejército gatuno. Uno de ellos: "...le saltó al rostro y le asió de las narices con las uñas y los dientes..." (II, 46). Ante la intervención del duque, don Quijote advierte "-¡No me le quite nadie! ¡Déjenme mano a mano con este demonio, con este hechicero, con este encantador!..." (II, 46).

Nótese el contraste entre la realidad -los gatos- y la manera cómo don Quijote transforma ese mundo: los gatos son *demonios*, *hechiceros* y *encantadores*. La degradación alcanza aquí uno de sus puntos culminantes: reaparece Altisidora para curar sus heridas y reprocharle su dureza y desearle que nunca alcance a Dulcinea. Don Quijote no responde a estos requerimientos y luego "...se tendió en su lecho..." (II, 46), en el que permanece cinco días. Muestra clara del cansancio vital del personaje cervantino.

La intervención de doña Rodríguez da margen a otra instancia clave, tanto en el proceso de degradación como con lo que suceda con Altisidora (II, 48). Doña Rodríguez es el único personaje que cree en la condición caballeresca de don Quijote y por ello pide reparación para su hija que ha sido engañada por el hijo de un noble amigo del duque.

El desenlace de esta relación lleva a una situación degradante. En medio de la conversación en que doña Rodríguez contaba intimidades de la duquesa, se dio un gran portazo y la vela escapó de manos de la dueña quedando ambos en completa oscuridad. Gente extraña asaltó el aposento, le levantaron las faldas a doña Rodríguez y le dieron de golpes con una chinela. Don Quijote permanece quedo y en silencio, temerosos de lo que sucede alrededor "...temiendo no viniese por él la tanda y tunda azotesca..." (II, 48). No temía en vano el hidalgo, porque "...en dejando molida a la dueña los callados verdugos [...] acudieron a don Quijote, desenvolviéndole de la sábana y de la colcha, le pellizcaron tan a menudo y tan reciamente, que no pudo dejar de defenderse a puñadas, y todo esto en silencio admirable..." (II, 48). A consecuencia de ello, don Quijote quedó "...dolorido y pellizcado, confuso y pensativo..." (II, 48). Una vez más lo que encuentra don Quijote no es lo usual en el tránsito vital de los caballeros andantes. No hay combates en que no sobresalga lo maravilloso y sorprendente, las armas brillan por su ausencia. Todo sucede en la oscuridad y el mundo es caótico y laberíntico. La afrenta es distinta, solo recibe pellizcos. Don Quijote sigue en descenso.

El capítulo 50 da a conocer *quiénes fueron los encantadores y verdugos que azotaron a la dueña y pellizcaron y arañaron a don Quijote*⁸ y se sitúa en el pueblo natal de don Quijote y Sancho. La duquesa envía a un mozo de palacio para llevar una carta a Teresa Panza. La llegada y el conocimiento del contenido de dicha carta causa revuelo en el pueblo. Sanchica, el cura, el barbero, Sansón Carrasco, la mujer de Sancho y el pueblo se muestran admirados al saber que Sancho es gobernador y los regalos que envía la duquesa. La realidad y la ficción se echan a volar y chocan entre sí.

Doña Rodríguez concreta, ahora, en el capítulo 52, la solicitud de reparación hecha a don Quijote en el capítulo 48, lo que se realiza en el capítulo 52. Doña Rodríguez expone la situación y don Quijote acepta representarla, pues ve aquí la oportunidad de cumplir parte de su misión: "...perdonar a los humildes y castigar a los soberbios; quiero decir: acorrer a los miserables y destruir a los rigurosos" (II, 52). Arroja don Quijote el guante en señal de desafío, lo que es aceptado por el duque en representación del ausente vasallo.

El capítulo se completa con la inclusión de dos cartas de la mujer de Sancho: una dirigida a la duquesa; la otra, a su marido el gobernador. La última es leída por don Quijote.

⁸ Véase R. López Landeira: "Los encantadores de don Quijote" y su crítica literaria (*Anales cervantinos*, tomo xx, 1973, págs. 115-128).

¿Qué ha sucedido en tanto con Sancho? Volvamos atrás, al capítulo 44 en que se produce la separación de caballero y escudero, que en el texto se manifiesta en que el actuar de ambos se narra paralelamente, hasta su encuentro definitivo que se produce en el capítulo 55.

El capítulo 45 muestra a Sancho en el momento de entrar en la ínsula que debe gobernar y se enfrenta a los primeros juicios que debe resolver: el de las caperuzas, la disputa en torno a los diez ducados de oro y el de la mujer que acusa a un ganadero de haberla violentado.

Las tres situaciones son resueltas en forma ejemplar ante el asombro de los insulanos.

El capítulo 47 remite las vicisitudes que Sancho sufre en relación con la comida. La imagen del médico que le prohíbe todo tipo de alimentación ante el peligro del acoso enemigo da lugar a una representación burlesca y cómica, situación que Sancho cree al recibir una carta del duque en que le advierte sobre el peligro que se cierne sobre él. En este mismo capítulo, resuelve el caso de Clara Perlerina.

Dos casos debe resolver Sancho en la ronda nocturna que realiza en su ínsula, lo que cubre el capítulo 49: el caso del jugador y el consabido reparto de *barato* a quienes, de alguna manera, contribuían al desarrollo del juego, y el de dos hermanos, hijos de Diego de la Llana.

Todo lo realizado por Sancho causa asombro y así lo expresa el mayordomo:

*“...estoy admirado de ver que un hombre
tan sin letras como vuesa merced, que,
a lo que creo, no tiene ninguna, diga tales y
tantas cosas llenas de sentencias y de avisos,
tan fuera de todo aquello que del ingenio de vuesa
merced esperaban los que nos enviaron y los
que aquí venimos. Cada día se ven cosas nuevas
en el mundo: las burlas se vuelven en veras y los
burladores se hallan burlados”* (II, 49).

Continúa Sancho sufriendo las recomendaciones y exigencias del doctor Recio en el capítulo 51, de tal manera que “...maldecía al gobierno y aun a quien se lo había dado...” (II, 51), y en estas circunstancias tiene que enfrentar uno de los juicios más emblemáticos y que le permiten poner en práctica uno de los consejos clave que le ha proporcionado don Quijote: el del ejercicio de la misericordia.

En efecto, debe resolver el caso de un hombre que al pasar un puente debe enfrentar la posibilidad de seguir con vida o morir, dependiendo de si dice verdad o miente. La situación se presenta conflictiva y Sancho, que sostiene que al hombre en cuestión le da lo mismo vivir o morir, aconseja dejarlo pasar libremente:

“...siempre es alabado más el hacer bien que mal, y esto lo diera firmado de mi nombre si supiera firmar y yo en este caso no he hablado de mío, sino que se me vino a la memoria un precepto, entre otros muchos que me dio mi amo don Quijote la noche antes que viniese a ser gobernador desta ínsula: que fue que cuando la justicia estuviese en duda, me decantase y acogiese a la misericordia: y ha querido Dios que agora se me acordase, por venir en este caso como de molde”. (II, 51).

El capítulo se cierra con dos cartas: una de don Quijote a Sancho, y otra de éste a aquél. Se detallan una serie de ordenanzas que dicta y que tienen por objetivo regular tanto la buena marcha de la ínsula como los derechos de las personas, destacables normas que permiten sostener que “...él ordenó cosas tan buenas que hasta hoy se guardan en aquel lugar, y se nombran *Las constituciones del gran gobernador Sancho Panza*”. (II, 51).

Se cumple en el capítulo 53 lo planificado por los duques, es decir, el fin del gobierno de Sancho que se hará efectivo mediante una gran representación y en él “...se acabó, se consumió, se deshizo, se fue como en sombra y humo el gobierno de Sancho”. (II, 53).

Simulan un ataque a la ínsula, gran ruido y golpes dan con Sancho en el suelo donde es golpeado y pisoteado, lo que termina con una simulada victoria: ¡Todo es falso y apariencial, salvo la actitud de Sancho! El capítulo se convierte en una lección de humanidad. Luego de reponerse un tanto, se dirige a la caballeriza, le da un beso de paz en la frente al rucio, con lágrimas en los ojos y le dice:

“-Venid, vos acá, compañero mío y amigo mío; y conllevador de mis trabajos y miserias: cuando yo me avenía con vos y no tenía otros pensamientos que los que me daban los cuidados de remendar vuestros aparejos y de sustentar vuestro corpezuelo, dichas eran mis horas, mis días y mis años; pero después que os dejé y me subí sobre las torres de la ambición y de la soberbia, se me han entrado por el alma adentro mil miserias, mil trabajos y cuatro mil desasosiegos”. (II, 53).

Abandona Sancho el gobierno dejando en claro algunas cosas: vuelve a su antigua libertad, declara que no nació para gobernador, elogia su vida pasada en relación con la tierra, rechaza la comida propia del cargo ejercido y establece que “...desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano; quiero decir, que sin blanca entré en este gobierno, y sin ella salgo, bien al revés de cómo suelen salir los gobernadores de otras ínsulas...”. (II, 53); al ofrecérsele ayuda y pertrechos para su regreso al palacio ducal: “...dijo que no quería más de un poco de cebada para el rucio y medio queso y medio pan para él; que el camino era tan corto, no había menester mayor ni mejor repostería”. (II, 53). La despedida es, también, ejemplar: “Abrazáronle todos, y él, llorando, abrazó a todos, y los dejó admirados, así de sus razones como de su determinación tan resoluta y tan discreta” (II, 53).

En su caminar hacia el palacio ducal, se encuentra Sancho con unos peregrinos (II, 54), los que le piden limosna, y él, en un claro gesto de desprendimiento, les entrega lo único que lleva "...sacó de sus alforjas medio pan y medio queso, de que venía proveído, y dióselo, diciéndoles por señas que no tenía otra cosa que darles" (II, 54). Entre los peregrinos viene un vecino amigo de Sancho; es el moro Ricote que ha tenido que abandonar España debido a la expulsión que afecta a los de su raza⁹ que ha vuelto a tierra ibérica en busca del tesoro que ha dejado ocultos, lo que le permitirá reunirse con su familia.

Varios aspectos son dignos de hacer notar en esta relación Sancho-Ricote: la alegría de compartir comida y vino; la justificación de la expulsión morisca; la concepción de patria que tiene Ricote y el dolor del destierro; la peregrinación de Ricote que finalmente ancla en Alemania porque: "...me pareció que se podía vivir con más libertad..." (II, 54); Sancho muestra, ahora, una connotación diferente, pues rechaza el ofrecimiento de dinero que le hace Ricote, a la vez que reafirma la enseñanza que el ejercicio del poder le ha dejado al responder a Ricote que "-He ganado el haber conocido que no soy bueno para gobernar, si no es un hato de ganado, y que las riquezas que se ganan en los tales gobiernos son a costa de perder el descanso, y aun el sustento..." (II, 54).

El capítulo 55 marca el reencuentro de los dos personajes cervantinos: Sancho estará en la hondura de una sima, en tanto don Quijote estará en el exterior: desde dicha unión, que se realiza al ser extraído el escudero del fondo de la cueva, permanecerán unidos hasta el lecho de muerte. Con ello, se cumple lo anotado más atrás: solo la tierra y el azadón podrá separarlos (II, 33).

Al no encontrar salida, Sancho se queja amargamente y se identifica con su rucio "...que se quejaba tierna y dolorosamente..." (II, 55), echa a correr su imaginación, piensa que morirán y que sus huesos y los del asno servirán para identificarlos "...por donde quizá se echara de ver quién somos, a lo menos, de los que tuvieran noticia que nunca Sancho Panza se apartó de su asno, ni su asno de Sancho Panza..." (II, 55).

Paseaba por el lugar don Quijote pensando en *el entuerco que iba a desfacer* que no era otro que el agravio sufrido por la hija de doña Rodríguez; escucha voces desde el centro de la tierra, se identifica "-Don Quijote soy: el que profeso socorrer y ayudar en sus necesidades a los vivos y a los muertos..." (II, 55). Se reconocen ambos y don Quijote, con ayuda de gente de palacio, logra rescatar a Sancho, el que rinde cuenta verbal a los duques y reitera que él no tiene condiciones para ser gobernador y prefiere ser el que es: escudero de don Quijote.

Este momento final, caída en la sima, del gobierno de Sancho tiene una importancia capital, pues es un verdadero *descenso a los infiernos* en que se ha producido una depuración espiritual de Sancho, pues se ha decepcionado del poder y ahora, inexorablemente, se unirá a don Quijote hasta su muerte.

⁹ La expulsión de los árabes se produce en 1610. Ricote es, además, un pueblo caracterizado por su población morisca.

La solución del conflicto planteado por doña Rodríguez respecto a la ofensa realizada a su hija, ocupa el capítulo 56. Todo el espacio simula ser una lucha en que se va a decidir algo importante entre los dos contendientes: otra representación que juegan los duques al caballero. Una gran parafernalia pone a don Quijote frente a Tosilos, que enmascara al ofendedor: "...Sonaron los atambores, llenó el aire el son de las trompetas, temblaba debajo de los pies la tierra; estaban suspensos los corazones de la mirante turba, temiendo unos y esperando otros el bueno o el mal suceso de aquel caso..." (II, 56).

El esperado enfrentamiento termina abruptamente, pues Tosilos –que cree, también, en la realidad de lo que está sucediendo– decide no combatir y acepta casarse con la hija de doña Rodríguez. Se produce el desmascaramiento y se lo vincula con la *normalidad* de lo que sucede en el mundo caballeresco. Sancho lo dice concretamente:

"...tienen estos malandrines por uso y costumbre de mudar las cosas, de unas en otras, que tocan a mi amo. Un caballero que venció los días pasados, llamado el de los Espejos, le volvieron en la figura del bachiller Sansón Carrasco, natural de nuestro pueblo y gran amigo nuestro, y a mi señora Dulcinea del Toboso la ha vuelto en una rústica labradora; y así, imagino que este lacayo ha de morir y vivir lacayo todos los días de su vida". (II, 56).

Una vez más, el carácter combativo de don Quijote ha fracasado: derrotado sólo ha quedado en un intento. Lo sucedido con el Caballero del Bosque (II, 14), con los leones (II, 17) y ahora con Tosilos, son un anticipo de su derrota final con el Caballero de la Blanca Luna en las playas de Barcelona (II, 64). El único enfrentamiento *real* es una derrota.

Don Quijote decide partir del palacio ducal. (II, 57). Aquí, nos encontramos, de nuevo, con una situación degradante, en la que Altisidora tiene papel protagónico, pues toma la voz y se queja duramente de la no correspondencia a su sentimiento amoroso: lo acusa de *mal caballero*, de *falso* y de *burlador*; le desea todo tipo de desprecios o desgracias; que Sancho no cumpla los requisitos para desencantar a Dulcinea y que todo se le vuelva al revés. La comparación con dos amantes clásicos –Vireno y Eneas– que han abandonado a sus amantes clarifican la visión burlesca de Altisidora.

Además, Altisidora lo acusa de haberle robado tres tocadores y unas ligas: un caballero andante acusado de ladrón constituye una afrenta inencontrable en el mundo caballeresco. El duque lo clarifica concretamente al decir que "...indicios son de mal pecho y muestras que no corresponden a vuestra fama..." (II, 57).

A partir de la primera salida de la casa ducal, don Quijote se enfrenta a una serie de situaciones que inciden en su decadencia, pues es permanentemente derrotado –y a veces pisoteado, además– por enemigos que no merecen tal calificativo. Sigue, eso sí, conservando su profunda sabiduría, pero en inacción. Todo conduce a las playas de Barcelona y a su derrota como caballero andante y, luego, a la muerte definitiva. Puede sostenerse que el transitar de don Quijote se ha transformado en un verdadero *martirio*; muestras de ese *martirio* son: una

manada de toros lo atropella (II, 58), sabe de la existencia del *Quijote apócrifo* en que se da una visión equivocada de él (entre otras cosas se lo califica como *desenamorado* de Dulcinea) y de Sancho (II, 59), Sancho lo derriba y lo inmoviliza (II, 60), cae prisionero en manos de Roque Guinart (II, 60), "...corrido y afrentado entra a Barcelona (II, 61), la gran burla que representa el paseo en Barcelona (II, 62), los insultos que recibe de un castellano en las calles de la misma ciudad (II, 62), la burla realizada por medio de la cabeza encantada (II, 62), el grotesco baile realizado en casa de don Antonio Moreno (II, 62), la derrota en manos del Caballero la Blanca Luna (II, 64), las lamentaciones al salir de Barcelona (II, 56), para terminar siendo arrollado y pisoteado por más de seiscientos cerdos (II, 68).

Todo ello se enmarca en la forma en que ambos personajes abandonan Barcelona: "...don Quijote, desarmado y de camino; Sancho, a pie, por ir el rucio cargado con las armas". (II, 65)

En el camino de regreso a casa, se encuentran con un grupo de hombres que, en forma misteriosa, los conducirán, de nuevo, al palacio ducal. Aquí, se encuentra con el cadáver de una doncella que "...hacia parecer, con su hermosura, hermosa a la misma muerte..." (II, 69). Se trata de Altisidora que finge haber muerto de amor por él; todo da lugar a situaciones en que la palabra *teatro* es empleada varias veces. En efecto, se trata de una representación en que todo gira alrededor del cuerpo de Altisidora. Cobran vida personajes míticos como Minos y Radamanto, jueces infernales, se califica a Altisidora como "...muerta por la crueldad de don Quijote..." (II, 69), se da a conocer la condición encantada de Altisidora y las condiciones para desencantarla que recaen en Sancho, lo que da lugar a una cómica relación entre las protestas del escudero y las intenciones de las dueñas. Finalmente, la doncella vuelve a la vida. De nuevo, don Quijote nada ha podido hacer por alguien que sufre las consecuencias de amarlo: el desencantar a Altisidora –tal como ha sucedido con Dulcinea– está en otras manos¹⁰.

La última entrevista don Quijote-Altisidora cierra en forma definitiva el proceso denigratorio desde un punto de vista amoroso¹¹. Al reiterarle la imposibilidad de amarla por pertenecer su corazón a Dulcinea y porque él es un amante fiel, Altisidora lo descalifica como digno de amor y le hace ver el engaño de que ha sido víctima:

"¡Vive el Señor, don bacallao, alma de almirez, cuesco de dátil, más terco y duro que villano rogado cuando tiene la suya sobre el hito, que si arremeto a vos, que os tengo de sacar los ojos! ¿Pensáis por ventura, don vencido y don molido a palos, que yo me he muerto por vos? Todo lo que habéis

¹⁰ Esta es parte del destino trágico de don Quijote.

¹¹ Un tratamiento más exhaustivo de la relación Don Quijote-Altisidora puede verse en mi ensayo: "Altisidora y el proceso de degradación de don Quijote en *Cervantes II* (Universidad nacional de Cuyo, 1990, págs. 169-180).

visto esta noche ha sido fingido; que no soy yo mujer que por semejantes camellos habrá de dejar que me doliese un negro de la uña, cuanto más morirme". (II, 70).

Finalmente lo despiden con estas despectivas y decidoras palabras: "... me quiero quitar de aquí por no ver delante de mis ojos ya no su triste figura, sino su fea y abominable catadura" (II, 70).

CONCLUSIONES

La primera estancia en el palacio ducal termina con la humillante acusación de Altisidora que se constituye en el perfecto cierre de toda su permanencia en dicho espacio que comenzó –recuérdese lo sucedido en el capítulo 30– con don Quijote y Sancho en el suelo ante la presencia de los duques. Se trata de un momento –lo sucedido entre los capítulos 30 y 57– que se cierre circularmente: recordemos lo sucedido que se encuadra en un antes y un después de dicha permanencia: antes (capítulo 29) tiene lugar la aventura del barco encantado que marca, decíamos, la entrada definitiva en la decadencia y degradación, y después (capítulo 58) sucede el episodio de la fingida Arcadia en que se reproduce un tiempo pasado que ya no tiene sentido y termina con don Quijote y Sancho pisoteados por los toros (II, 58).

La segunda estancia en el palacio ducal (II, 68-70) es marcada por la permanente humillación que sufre el caballero andante. La derrota en Barcelona funciona como eje determinante en el proceso degradatorio que lo lleva, de nuevo, a la presencia de Altisidora, la que, ahora, le descubre la verdad del engaño y lo rechaza amorosamente.

Su permanencia en palacio es una gran representación en que la burla y la humillación son permanentes.

Don Quijote emprende, ahora, el camino a su último destino: su identificación como Alonso Quijano el Bueno, la negación del mundo ilusorio en que momentáneamente vivió y su muerte.

Con la creación de *Don Quijote* Cervantes logró –quizás sin proponérselo– una figura de tal magnitud que llegó a opacar sus otras obras y personajes. Tanto es así que sus lectores y hasta el pueblo ágrafo que por la fama se enteró de la existencia de este personaje novelesco llegó al extremo de identificar al protagonista con el autor. Quizás como reflejo de la silueta inconfundible del caballero andante o por las virtudes de Alonso Quijano el bueno. En la percepción del lector son estas dos imágenes literarias las que logran el efecto de atenuar los detalles circunstanciales y resaltan las virtudes¹.

Cuando afirmábamos lo anterior pensábamos en el instrumento del que se valió un escritor selecto para comunicar las imágenes de sus personajes, sus debilidades y sus virtudes. Seguimos pensando lo mismo pero hoy consideraremos el tema de la lengua, el tema de los diccionarios que esa lengua alimenta, la cultura del idioma que se funda siempre en la lengua y la lengua que caracteriza personajes y que fluye feliz afirmándose en la elocuencia que ansiaba el hombre culto del Renacimiento o, por el contrario, que se debilita en el “chat” de nuestro tiempo.

LA LENGUA EN SU FAZ POLÍTICA

Creemos que lo primero es destacar que la cultura se sostiene con la palabra oral del maestro o, a partir de Gutenberg, con la fácil transmisión de la letra escrita. Simplemente porque ni el temblor de la voz ni la grafía de la letra pueden borrarse.

Llegando a una utopía podríamos afirmar que si en el mundo hubiese un alto nivel cultural y todos los hombres pudieran ejercer su capacidad de juicio las instituciones populares o democráticas se instaurarían de manera estable. La lengua debería ser considerada prioritariamente. No hablamos de una cultura igualitaria o a imponer sino de una cultura que nos permita seleccionar y juzgar. Entonces, la palabra oral del maestro –imaginemos los tiempos de Sócrates– o la letra difundida impresa en papel siguen siendo imprescindibles.

En razón de la amplitud del tema y de la necesidad de estudiar la lengua podemos hacerlo a través de campos menores, de diversos metalenguajes, como, por ejemplo, el lenguaje político. En efecto, en una “sociedad culta” que imaginamos se hace necesario un lenguaje político que pueda gobernarla.

* Universidad Nacional de Cuyo. Academia Argentina de Letras

¹ Carlos Orlando Nállim, “El *Persiles* de Cervantes: peregrinaje y aventuras”, Ignacio Arellano y Eduardo Godoy (editores), *Temas del Barroco Hispánico*, Navarra, Universidad de Navarra y Univ. Católica de Valparaíso, 2004, pág. 227.

Desde la antigüedad los líderes bien lo conocían y así vinculaban el gobierno con el lenguaje político y los distintos tipos de oratoria según la ocasión. Cuando se quiere elogiar a Craso, en tanto que orador generalmente su palabra se tiñe con: alegría, solemnidad, riqueza inventiva y atractivo lingüístico y, de inmediato, se nos recuerda que él y Marco Antonio fueron los maestros de Cicerón. Observando la lengua de la oratoria romana, valga el ejemplo, podemos pensar en la tesis idealista de que la lengua es el espejo en que se proyecta la imagen de un pueblo y la política no es sino un aspecto –aunque importante– que configura la creación lingüística.

Hoy el lenguaje político se ha complicado y, aunque parece muy rico, a veces es terminantemente pobre y confuso. A pesar de todo el orador siempre utiliza los medios retóricos que tiene a su alcance y excepcionalmente los inventa.

Pasaremos por alto las malas concordancias, los errores léxicos, los vulgarismos, etc. que pueden desembocar en la oscuridad lingüística; pero entiéndase que tampoco queremos una lengua aséptica y filtrada. Para evitar la oscuridad no podemos caer en la asepsia porque ambos son defectos inadmisibles del lenguaje para quienes deben granjearse la benevolencia de los que escuchan. Generalmente en nuestros días la gente percibe que los políticos hablan mal, sin embargo algunos –y son una sorpresa– son verdaderos poetas, vale decir, hacedores, creadores.

Por otra parte, los políticos, y con razón, podrían replicarnos que no existe diferencia entre su uso particular y el lenguaje embrollado o el galimatías de los economistas, de los biólogos o también de ciertos lingüistas, o el lenguaje plebeyo o chabacano de nuestra vida colectiva. Es cierto; de todos modos debemos aspirar a un lenguaje claro y preciso, si no queremos dejar de entendernos.

Es verdad, como acabamos de señalar, que el lenguaje de los políticos actuales puede compararse al de otros grupos sociales; sin embargo, ellos tienen una responsabilidad distinta y por eso debieran respetar los bienes comunes no lastimándolos. Los políticos antiguos y nuestros coetáneos saben distinguir distintos niveles de habla y reconocen el argot callejero, distinto del ideal de una mejor lengua o de un léxico ininteligible o de una semántica propia: esto debería inducirlos, siempre, a cuidar su lengua.

Un recurso habitual de algunos políticos para conseguir la *captatio benevolentiae* es descender a un tono amable y paternal y así se alejan, muy a menudo, de la imagen del orador. Cicerón creía que el buen orador era “sencillo y no pecará de audaz en la creación de palabras, y será discreto en darle sentido traslaticio”. Recientemente Francisco Ayala dijo que “al Estado, cualquiera que sean sus orientaciones, no le interesa la cultura sino como instrumento para sus propios fines, que son por esencia fines políticos”², por su parte, Rafael Lapesa sostiene que “la lengua es cultura y ante ella tenemos –nosotros, los intelectuales– una responsabilidad de la que no tenemos que abdicar”³.

² Francisco Ayala, *El escritor de su siglo*, Madrid, Alianza Tres, 1990.

³ Rafael Lapesa, “La responsabilidad de los intelectuales ante la lengua”, *Cuenta y razón*, Madrid, julio/1989, págs. 19-28.

IMPORTANCIA DE UN DICCIONARIO DEL ESPAÑOL INTERNACIONAL

Los hispanoamericanos que desde las ideas de Cuervo y Echeverría aspiran a construir el español de todos, el español internacional, son proclives también a pensar que cada país tenga su propio diccionario para empezar la tarea. Es obvio que desde la invención de la imprenta los medios de comunicación masivos difunden un léxico internacional. Pero no nos extraña tampoco que para evitar la dispersión de voces locales se hagan algunos diccionarios ajustados a la actitud regional y así, aunque se conozca, no se impone siempre la variante española. Con todo, tenemos una lengua común que todos entendemos y que nos señala como pertenecientes a una misma comunidad lingüística.

Evidentemente, el español es una lengua de comunicación y cultura que compartimos peninsulares y americanos. Sobre esta base la pretensión de tener un diccionario de vocablos de uso internacional se hace una necesidad. Indudablemente que la preparación y publicación de un diccionario internacional donde se incluyan todos los vocablos de los países hispánicos no es obstáculo para que se sigan publicando aquellos diccionarios de regionalismos que son muy útiles sobre todo para investigadores y, en particular, para los filólogos.

Ya que mencionamos las regiones, recordemos que con el vocablo "americanismo" designamos un elemento léxico del español en América que difiere de la existencia de otro en el español de España. A partir de allí parece fácil subdividir a los americanismos en -ismos según cada país: argentinismos, colombialismos, peruanismos, etcétera. Téngase en cuenta además que esos americanismos no son comunes a todo el territorio de los países americanos hispanoparlante, y más aún muchos de ellos se usan en varios pero no en todos. Además hay que tener en cuenta que las fronteras lingüísticas no coinciden con las fronteras estatales o nacionales, donde nos encontramos con nuevos problemas teóricos o prácticos que dificultarían la confección de los diccionarios.

La lexicografía hoy es una actividad que si bien viene de lejos es también una parte de la lingüística dedicada a los principios teóricos fundamentales en la confección de diccionarios. Hoy estudiar lexicografía implica reflexionar sobre la técnica de los diccionarios, sus métodos, su función social y avizorar su dilatada historia.

Creemos que no se debe olvidar que la lexicografía moderna se inaugura con dos grandes repertorios: el *Diccionario latino-español* y el *Vocabulario español-latino*, de Elio Antonio de Nebrija, el gran maestro del latín en Salamanca. Varios estudiosos se han preguntado cómo pudo Nebrija reunir más de veinte mil entradas en ambas obras correspondientes a los siglos xv y xvi. El lexicógrafo, mejor, el primer lexicógrafo pretendió en la realización de estos dos inventarios mostrar las equivalencias destinadas al aprendizaje del latín aunque hoy atraen la atención de los estudiosos por el léxico español que contiene. El éxito de estos dos diccionarios de Nebrija se reflejan en las múltiples ediciones que se hicieron en España, Italia, Francia, Alemania y Países Bajos y hasta conocieron adapta-

ciones porque fueron ejemplos de un verdadero trabajo científico de aquellos tiempos y, de alguna manera, animó la lexicografía bilingüe posterior.

Claro está que para la lexicografía monolingüe sigue siendo importante el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias (1539-1613). Es el primer diccionario monolingüe extenso del español.

No se puede pasar por alto en la historia de la lexicografía académica el *Diccionario de Autoridades* que entre 1726 y 1739 da a conocer la Real Academia Española y por supuesto el *Diccionario de la lengua española* a principios del siglo XXI. Podemos considerar que la labor lexicográfica de la RAE sigue siendo eficaz y loable en las sucesivas ediciones de su diccionario oficial.

Por ejemplo, la edición 22ª de este diccionario aparecida en octubre de 2001, después del paréntesis de nueve años en que apareció la anterior, mantiene el esfuerzo que desde 1780, año de la primera edición, implica un promedio de diez años entre cada una de las ediciones. En esta última se nota que el plan renovador de la Academia rompe notablemente con el espíritu conservador presente en todos los diccionarios académicos posteriores al de *Autoridades*. Su pretensión de actualización es un hecho y promete para las próximas ediciones un camino fértil que tiene en cuenta sobre todo a los hablantes de uno y otro lado del Atlántico. Creemos que la edición de 2001 ha sido suficientemente reseñada por las revistas especializadas y hasta por el periodismo, y nos exime de mayores comentarios.

LA CULTURA DEL IDIOMA

Cuando era profesor de castellano en la escuela secundaria, hace mucho y por pocos años, recuerdo que los alumnos adolescentes, en su afán por hablar y escribir bien, se esmeraban en cumplir con las normas gramaticales que se les enseñaba a la par que se les recomendaba leer a escritores consagrados antiguos y coetáneos, en tanto que ejercicio edificante para ayudarlos en su cometido.

A veces, en la difícil tarea de orientarlos, uno se daba cuenta de que había algo que nos unía con el alumno, algo que queríamos alcanzar o perfeccionar: la cultura del idioma. Después nos dimos cuenta cabal de que ese interés de los adolescentes de la secundaria se incrementaba mucho más en la facultad de humanidades, entre otras cosas porque no necesita enseñarse la lengua materna, aunque sí queda abierto el tema de lograr una lengua culta para quienes creen que la técnica de hablar y escribir correctamente es prenda de la gente educada.

Todavía hoy con el vocablo "gramática" se alude al arte de hablar y escribir una lengua del modo considerado correcto y se le aplica el adjetivo "general" al estudio de los principios o reglas generales de la lengua. Ambos propósitos resultan arduos pero no imposibles, ya que estudiar gramática es reflexionar consciente y sistemáticamente sobre la lengua, porque expresarse es un acto dependiente de la libertad de cada uno y el hablante tiene derecho a elegir sus propias formas expresivas. Un buen conocimiento de la gramática nos

permitirá, eso sí, comunicarnos más eficazmente. Hay que volver al concepto de Andrés Bello cuando pensaba y nos decía que la lengua es un mecanismo de sutiles engarces sistemáticos y que nuestro empaque cultural depende de un conocimiento básico de sus estructuras. No se trata de repetir consignas y frases hechas. Se trata mejor de un conocimiento necesario del lenguaje y de su tradición que nos permitirá ampliar nuestro horizonte cultural.

Cuando se trabaja en una investigación sistemática, coherente, lúcida y responsable, sin afán de generalizar por intuiciones o superficialidades, entonces sí se puede hablar con rigor de la ciencia del lenguaje que por sobre la búsqueda de errores o de aciertos expresivos se limita a conocer el lenguaje humano sin prejuicios y sobre la base de una investigación seria. Esta ciencia es la lingüística y su investigador es el lingüista. Así las cosas el profesional en esta materia, en nuestro caso, en la lengua española, no trata de imponer a los demás cómo comunicarse sino, más simple, trata de ayudarlos a encontrar su propia manera de comunicación a través de una lengua de muchos millones de hispanoparlantes.

Se entiende que de una manera este tipo de interés por el lenguaje, esta búsqueda de la capacidad comunicativa se acentúa en el caso de los universitarios, de los escritores, de los especialistas en las distintas áreas del saber y culmina en los profesores de lengua y en los lingüistas. Por otra parte, no olvidemos que hay un público general que trata de hablar y de comunicarse con eficacia, el público culto.

Este público culto, en su afán de perfección, reconoce como herramienta útil y a veces insoslayable el diccionario, ya que el diccionario se convierte en la guía del hablante. El profesor universitario, el escritor y en general quien se preocupa por la buena comunicación siempre tiene un buen diccionario a mano y no pocas veces varios diccionarios si su especialidad lo requiere.

Una persona culta además de tener "buena redacción" escribe con ortografía o, como lo quiere la elocución popular, "buena ortografía". Estos dos requisitos parecen ser una manifestación de solvencia y equilibrio intelectuales. Si profundizamos un poco más la idea veremos que la escritura no es como se supone sólo una versión de la oralidad; de allí a aceptar un hecho histórico hay un solo paso: en la historia de la humanidad la escritura se desarrolla mucho después de la lengua y todavía hoy abundan los analfabetos porque no saben escribir y solo saben hablar una lengua. La escritura es posterior a la lengua así como el diccionario lo es respecto de las palabras.

Creemos que el papel de la dimensión cultural de una lengua implica considerar su continuidad comunicativa. El hecho de poder hablar y escribir nuestro idioma se debe a que es un legado de nuestros ancestros culturales. Si nos preocupamos en aprender a escribir bien, habremos de observar también un asentamiento cultural dado por el frecuente contacto con los textos escritos más valiosos que nos pueden ofrecer la tradición y la práctica contemporánea. Un hablante culto halla en su formación la necesidad de una lectura continua, selecta, graduada, de textos literarios. La literatura

puede ser considerada como fruto de una búsqueda de nuevas posibilidades expresivas de una lengua.

CERVANTES: MAESTRO DE LA LENGUA ESPAÑOLA

Retomando la idea de que, entre las posibilidades expresivas de una lengua, la literatura es uno de los campos que ofrece sus mejores frutos, creemos más que oportuno, en el cuarto centenario de la conmemoración de la primera edición del *Quijote*, volver una vez más sobre el gran ingenio de Cervantes.

Los grandes maestros del arte literario no olvidan que pueden caracterizar un personaje, entre otros detalles por su lengua cuando no por lo que sus apariencias le sugieren al lector. Por ejemplo, en el *Quijote* es llamativo cómo Cervantes primero llama a Sancho "hombre de bien" y luego dice que es de "poca sal en la mollera". El lector de acuerdo con el narrador juzga que Sancho es bueno y que desde un punto de vista humano asciende y, a la vez, que por ser de escasa "sal en la mollera" valen sus donaires y sus sorpresivas salidas cuando no sus bellaquerías y hasta malicias⁴.

Las ideas que con esta lengua se expresan se asientan en la capacidad de imaginación del personaje que llega a una afirmación cimera al decir: "yo no nací para ser gobernador" (II, 53). Debemos pensar que por ser un tanto vago, demasiado amplio y común a muchos textos el discurso cultural tiene que fundarse en el discurso textual de presentación del personaje.

Es sabido que en la segunda parte se nos presenta a un Sancho que razona y habla en un nivel mental superior al de la primera parte. Sansón Carrasco llega a decir: "Hay tal que precia más oírlos hablar a vos que el más pintado a toda ella" (II, 3) refiriéndose a los lectores de la primera parte. Es que el mismo Cervantes se ha dado cuenta de que el lenguaje de Sancho es superior al sayagués y, más aún, cuando llega al capítulo quinto lo titula: "Llegando a escribir el traductor desta historia este quinto capítulo, dice que le tiene por apócrifo, porque en él habla Sancho Panza con otro estilo del que se podía prometer de su corto ingenio, y dice cosas tan sutiles, que no tiene por posible que él las supiese" (II, 5).

De entrada sabemos que Sancho es analfabeto. Sin embargo, en el capítulo IV de la Segunda Parte llega a citar a Aristóteles: "En los extremos de cobarde y de temerario está el medio de la valentía" y aunque afirme que lo ha oído decir y quizás de boca de su amo, no dejan de sorprender tales salidas cultas. Salidas

⁴ Es curioso que sobre la "sal en la mollera" y en tanto que la base científica de este dicho popular podamos recordar a Huarte de San Juan cuando dice que: "conviene, pues, luego en naciendo el hijo de padres holgados, lavarlo con agua salada caliente; la cual en opinión de todos los médicos, deseca y enjuga las carnes, y pone firmes los nervios, y hace al niño robusto y varonil, y por gastar la humildad superflua del cerebro le hace ingenioso y le libra de muchas enfermedades capitales". *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), cap. 15, parte IV. Cfr. Edición de E. Torre, Madrid, Editora Nacional, 1977, pág. 366. Citado por Ciriaco Morón Arroyo en "Ver, oír: Sancho sentido", *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995, pág. 335.

de este tipo de un ignorante que se revela con una sabiduría tan particular y con un especial discurso que lo alejan de sus pretendidos modelos.

Volvamos ahora la mirada sobre el engañoso axioma de que don Quijote encarna el idealismo y Sancho el realismo. Para nosotros Ciriaco Morón Arroyo está en lo cierto cuando en su trabajo citado afirma: “El medio entre los extremos, el que ve propiamente la realidad, es Cervantes, el entendimiento. Por eso yo no puedo sino admirar y propagar la lúcida crítica de Ortega y Gasset: lo importante no son Don Quijote y Sancho, sino la victoria intelectual que es el libro. Don Quijote y Sancho, como dijo Ortega, son dos individuos de la especie Cervantes”.

Así las cosas más que hablar de idealismo y realismo, más que citar presuntos modelos previos, lo importante es el libro mismo.

Libro compuesto en una lengua exquisita, pero accesible a todos. Cualquier lector puede acercarse y tomar del mismo Cervantes algunos consejos: “No latinear, evitar la falsa erudición” –aunque siempre respeto la erudición clásica. Por eso no nos llama la atención su sonrisa ante los teóricos de la época que se creían superiores solo por intercalar en sus discursos latinos, a modo de mosaico, algunas palabras “griegas”, aunque no vinieran a cuento. En resumen, el ideal expresivo de Cervantes se mantiene inequívocamente en su actitud contra la afectación y en su insistente defensa de la llaneza. Llaneza buscada y encontrada por un artista de las letras que sabe que con esta virtud puede defender tanto la corrección con que se caracteriza a un héroe como cuando eleva a un humilde personaje.

Feliz y orgulloso al ver que su libro se estampaba en todo el mundo, don Quijote afirmaba que “treinta mil volúmenes se han impreso de mi historia y lleva camino de imprimirse treinta mil veces de millones, si el cielo no lo remedia” (II, 16). El ingenioso caballero tan famoso no se equivocaba en aquellos tiempos y, pasados cuatro siglos, es evidente, la afirmación sigue siendo válida.

Sobre esta lengua llana y caracterizadora tenemos que recordar también a Cervantes cuando hace decir al Licenciado que acompaña a la pareja protagónica lo siguiente:

“El lenguaje puro, el propio, el elegante y claro, está en los discretos cortesanos, aunque hayan nacido en Majalahonda: dije discretos, porque hay muchos que no lo son, y la discreción es la gramática del buen lenguaje, que se acompaña con el uso. Yo, señores, por mis pecados, he estudiado Cánones en Salamanca, y pícome algún tanto de decir mi razón con palabras claras, llanas y significantes”. (II, 19).

La discreción es en esta afirmación cervantina antítesis de la rusticidad y por lo tanto compatible de la naturalidad, de los modismos populares, de las formas exclamativas de los refranes.

Por eso seguimos insistiendo en que la lección de este clásico de la literatura permanece vigente. Y el mejor ejemplo es su obra monumental y viva que seguimos leyendo con inacabable deleite.

Para terminar esta alusión cervantina a la lengua diremos que: "Cervantes no es "viejo" ni su *Quijote* anticuado. Autor y obra siguen vivos porque cada vez que los leemos perfeccionamos la lengua. Nos nutre siempre ya que desde un punto filológico la lengua cervantina sigue sustentando nuestro idioma"⁵.

DE LA ELOCUCENCIA RENACENTISTA A LA SIMPLIFICACIÓN DEL CHAT

Si entendemos al Humanismo como una total renovación de los espíritus en el terreno de la cultura y también en la vida social y en la esfera del pensamiento podemos explicarnos el porqué desembocó en la plenitud del Renacimiento y en la transfiguración del hombre vital. Entenderemos también el porqué su expresión literaria llegó a ser sobresaliente así como la dignidad del espíritu no decaía en una preocupación retórica. El hombre del Renacimiento pretende ser más allá que un hombre de letras y la *humanitas* reúne, con la experiencia renacentista, la exaltación cristiana del espíritu.

A partir del Humanismo y ya dentro de lo que llamamos Renacimiento se nota que algo sucede en la vida de la cultura: el pensador, artista, científico, se distingue de las órdenes medievales para quedar dentro de otra conexión gremial que no es sino una suma de personalidades individuales que forman, por qué no decirlo, una nueva aristocracia. Es decir, que este hombre sobresaliente, culto o artista, hace de esa cultura y ese arte algo minoritario, se rompe con la tradición que incluía hasta el plebeyo o el ser anónimo para convertirse ahora en una nueva forma de pensamiento o poesía que se apoya en la invención individual y excepcional. Quizás nos ayude en la comparación del núcleo medieval y renacentista la evolución de la arquitectura. Obra colectiva que se acomodaba a las exigencias de la comunidad religiosa y de la vida familiar era un centro comunitario de todas las artes plásticas que confluyen en el arte arquitectónico. En el Renacimiento este arte se hace ornamental y más aún libre y tiene en el palacio su forma típica. El arquitecto, que era un artesano, un obrero, pasa a ser un inventor, imaginando su obra sobre la base de una intuición espacial abstracta.

En este momento como nos interesa el lenguaje, en especial nuestra lengua, enderecémonos hacia el Renacimiento español. Algunos niegan su existencia, otros y por el otro extremo lo extienden hasta abarcar todo el Siglo de Oro literario. Tal vez tengamos que recurrir a una tercera opinión y conformarnos con decir que el Siglo de Oro de alguna manera está influido por la corriente renacentista y que esto no significa que en España fue un movimiento dominante y puro.

Un personaje relevante de esta época es el Cardenal Cisneros que con la *Biblia Políglota* y con la Universidad de Alcalá suele recordarse; pero, claro, su

⁵ Cfr. mi trabajo titulado "Insistiendo en la lengua de Cervantes", presentado en el XVI Congreso Cervantino, México, mayo de 2004.

obra eclesiástica y política lo alejan del Renacimiento propiamente dicho. Resumiendo creemos que podemos expresarlo así: “España es la nación europea que más parte ha recibido del mensaje italiano del Renacimiento, pero también la que más profundamente lo ha modificado y cambiado de sentido, haciéndolo ingrediente de otro sentido general de la cultura y la vida”⁶.

Aunque pueda parecer escandaloso después de detenernos en el Humanismo y en el Renacimiento, dos movimientos en que la lengua se destaca no sólo como un ingrediente cultural sino también de excepcional valor, nos referiremos brevemente a un lenguaje original o extraño que suelen los adolescentes de nuestro tiempo llamar como lenguaje de “chatear”. En estos momentos el chateo se ha popularizado entre los jóvenes que se acercan con este “código especial” a la computadora y al teléfono. Para los usuarios es más rápido, se aleja de la ortografía y sus posible errores y para la gente de edad o simplemente extraños se hace incomprensible. Sobre el tema creo que vale la pena detenerse en lo que afirma Pedro Luis Barcia:

“El vocablo *chat* se impuso sobre otras propuestas más elaboradas, como “cibercharla” o “ciberplática”, para referirse a la conversación entre personas conectadas a Internet, mediante el intercambio de mensajes electrónicos”.

“[...] En tanto nuestros docentes se afanan por enriquecer y matizar el léxico de sus alumnos, la moda del *chat* estimula el movimiento contrario. Uno de los grandes problemas de nuestra educación es lograr que los jóvenes se expresen con precisión, claridad y expeditamente; a la inversa, el lenguaje usual del *chat* nos lleva, con paso de cangrejo, a la pobreza expresiva de la que partieron”.

“Es un regresivo camino hacia el infantilismo, al balbuceo y al tartajeo lo que las formas expresivas del *chat* proponen.

Resulta inaceptable que formas de tecnología de avanzada sean usadas para este fin que sume al futuro ciudadano de ejercer con vigor su libertad de expresión en su vida democrática”⁷.

Con pocas palabras, de las que a mi vez cito solo tres párrafos, el Presidente de la Academia Argentina de Letras emite su opinión que es nada menos que una amonestación o condena a este modo de hablar que, lamentablemente, también se extiende por otros meridianos y paralelos.

La cultura se sostiene con la palabra. Hemos visto algunas de las muchas maneras de considerar la lengua española y la responsabilidad que nos atañe,

⁶ José María Valverde, *Diccionario Literario* de González Porto-Bompiani. Barcelona, Montaner y Simón, 1967, Tomo I, pág. 474.

⁷ Pedro Luis Barcia, “Un regresivo camino al balbuceo”, *La Nación*, Buenos Aires, 25 de julio de 2004, pág. 23.

sobre todo a los intelectuales, en su transmisión como lengua de cultura que compartimos americanos y peninsulares. En síntesis: los lingüistas ayudan a que encontremos nuestro propio modo de comunicarnos y, entre otros grupos de la sociedad, los políticos responsables deben cuidar su lengua, como importante herramienta para un feliz gobierno; el público culto, en la construcción de su acervo, reconoce como guía insoslayable, el diccionario; la literatura es fruto de una búsqueda de nuevas posibilidades expresivas y así la lengua del gran maestro, Cervantes, sigue sustentando nuestro idioma.

Es verdad que desde el Humanismo y el Renacimiento, en que llegó a ser un ingrediente cultural de excepcional valor, hasta la actualidad del chat –el pobre y popularizado lenguaje de las comunicaciones cibernéticas– ha corrido mucha agua debajo del puente. Pero creemos que en este constante correr, es donde el lenguaje se renueva, aunque periódicamente pareciera empobrecerse.

Son muchos siglos de pervivencia de nuestra lengua y auguramos que la continuidad comunicativa siga jugando el papel preponderante de siempre en la dimensión cultural. Pues el hecho de hablar y escribir nuestro idioma se debe a que es un legado de nuestros ancestros, y con todo debemos esforzarnos y disfrutar por mantenerlo y acrecentarlo, para así reforzar nuestra identidad.

"El amor es de dos modos. Al uno engendra el deseo o apetito sensual, que, deseando el hombre alguna persona, la ama, y este amor es imperfecto, porque depende de vicioso y frágil principio, porque es hijo engendrado del deseo [...] Empero el otro amor es aquel de quien se engendra el deseo de la persona amada, y no el amor del deseo o apetito; antes, amando primero perfectamente, la fuerza del amor hace desear la unión espiritual y la corporal con la persona amada. Y este amor segundo, cuando alcanza lo que desea, no cesa el amor, aunque cesa el apetito y el deseo"¹.

"Consagra siempre tu amor a lo más elevado, atractivo, dulce y razonable que encuentres en la sociedad de tu compañera; haces bien en amar; pero no en apasionarte, porque el verdadero amor no consiste en la pasión. El amor purifica los pensamientos y ensancha el corazón; tiene su asiento en la razón, es juicioso, es la escala por la cual puedes llegar hasta el amor celeste como no te sumerjas en el placer carnal..."².

INTRODUCCIÓN

El amor aparece como motivo propio de la literatura cortesana durante la Edad Media y, a partir del siglo xv, se impone como una constante no sólo en las obras de ficción literaria, sino también en la de ideas, como sucede en los *Diálogos de Amor* de León Hebreo, a tal extremo que, podríamos decir, se genera una actitud, una cultura de amor, la cortesía.

Nos hemos acostumbrado a concebir el amor como un sentimiento —a la luz del Neoclasicismo— irracional y este prejuicio nos ha hecho olvidar la visión trascendente y esencial que la antigüedad, el mundo pagano y el cristiano tuvieron del amor en sus diversos niveles de manifestación.

En realidad, pareciera que la historia del hombre es historia de amor descubierto y realizado. El recientemente fallecido Papa Juan Pablo II hizo evidente, con su palabra y su vida, la fuerza espiritual del amor que conmueve el corazón y permite la evolución de la conciencia de cada hombre.

Apetencia de lo mejor, pero de ninguna manera deseo desordenado de lo que atrae, de lo que gusta; el amor es la perfecta complementación de los opuestos. El amor es la ley que debiera regir el hacer del hombre, así como rige al universo todo, creado por Ley de Amor. De acuerdo con la teología cristiana, el amor es la ley conforme la cual Dios habría creado todo cuanto existe. Ley de Amor que el hombre, Adán y Eva, habría transgredido en el Paraíso y creado el desorden, la culpa, la mancha que marcará el hacer histórico de la humanidad.

* Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

¹ León Hebreo, *Diálogos de amor*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1947, pág. 55.

² John Milton, *El paraíso perdido*, Barcelona, Ramón Sopena, Barcelona, 1975, pág. 172.

Se suele confundir el amor con el deseo que es afán personal de posesión; pero el amor no es posesión y mucho menos voracidad. La atracción física debe ser superada por el amor. Es el sentimiento que expresan las manos que se aproximan en La Catedral de Rodin; pero no hay amor cuando las manos se cierran como garras en el objeto para poseerlo.

Según el *Poema de Gilgamesh*, la humanidad se conquista en la relación amorosa que facilita la comprensión de la ley de la unidad que salva, redime y es la base del posible sacrificarse por el bien del otro. Es la caridad, pero es también el rigor de la ley, el acatamiento de la voluntad del Padre.

De este amor, fuerza motriz del universo, habría dado cuenta la aparente falta de unidad de la Primera Parte de la creación cervantina que conocemos como *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

Desde hace 400 años recorren los campos de La Mancha cuatro personajes sobre los cuales queremos detenernos: un caballero, su escudero y sus sendas cabalgaduras. ¿Qué une a estos cuatro seres? El amor, que va generándose a través de la diaria convivencia en el camino y que puede analizarse desde su nivel físico hasta el plano espiritual, pasando por el compromiso mental y el moral. Pero es el amor también lo que da unidad a esta Primera Parte.

¿QUÉ ES EL AMOR?

“Decía Empédocles que el amor y el odio son las dos fuerza metafísicas de la vida, causa de todo movimiento y de toda separación y unión. En el curso de la historia, ha experimentado el hombre diversos aspectos y formas del amor y les ha dado nombre. Con la palabrea ‘eros’ (Platón) se designó el amor a la belleza. ‘Filia’ (Aristóteles) significaba el amor a los semejantes, a los pertenecientes al mismo grupo. Eros y Filia aman lo digno de ser amado. Ágape, al contrario, es el amor cristiano y pretende el amor obsequioso, ferviente y desprendido incluso hacia lo que no es digno de ser amado. Epithymia era el factor de concupiscencia en el amor sexual (libido). Y es apasionado el amor cuando impera en él factor de exaltación afectiva”³.

Tal como lo señala esta definición extraída de un diccionario de psicología, es tan importante este concepto para el desarrollo del hombre en plenitud, que, a través de su evolución cultural, la humanidad lo ha tenido siempre presente.

Me ha llamado la atención la importancia que la cultura cristiano occidental, como las orientales y las primitivas han concedido a este sentimiento; por esta razón, nos queremos detener en el plano mental que elabora y refleja la interpretación cultural que, a través de la historia, la humanidad ha expresado, analógicamente, en lenguaje mitológico. Especialmente interesante resulta la concepción que, sobre la creación, ha elaborado el pensamiento antiguo y que conlleva, culturalmente, una valoración moral.

³ Friedrich Dorsch, *Diccionario de Psicología*, Barcelona, Herder, 2002, 8ª edición, pág. 29.

Desde la Antigüedad ha sido motivo de reflexión para el hombre. Se le ha concebido como un modo de conocimiento, de locura –terrenal o celestial, según eleve al hombre o se manifieste en su plano carnal–, e incluso como un dios. (Platón, *Fedro*, *Simposio*). Para Plutarco, es el impulso que orienta la materia hacia el Primer Principio. Plotino y Porfirio y con ellos la filosofía medieval cristiana, atribuyen a Dios cuatro principios: Fe, Verdad, Esperanza y Amor.

La creación toda se concibe, en diferentes mitologías, como un acto de amor, matrimonio sagrado entre el cielo y la tierra o entre un principio masculino y uno femenino. La hierogamia, es fundamento de la creación en estos mitos primitivos, pertenecientes a culturas agrícolas. El Dios y la Diosa unidos en el Acto de Amor dan origen a todo cuanto existe⁴. Se le ha visualizado en el cielo, se le ha encarnado en divinidades tanto masculinas (Eros) como femeninas (Venus), se le han dado diversos nombres que apuntan a los matices que lo distinguen: en griego, *Eros*, *ágape*, *philios*, en latín *amor*, *dilectio*, *charitas*, en español, *amor*, *afecto*, *atracción*, *amistad*, *pasión*, *caridad*, *gusto*, *predilección*, *agrado*, etc.

Se le puede definir de muy diversas maneras: Se usa el término ‘amor’ para designar actividades, o efecto de actividades, muy diversas; es visto en algunas

⁴ Según Mircea Eliade, la Tierra (Gaia) y el Cielo (Uranos) formaron la primera pareja universal y la primera hierogamia; la unión de los dos conformó la morada donde el hombre podría vivir y subsistir. La pareja divina Cielo-Tierra evoca uno de los *leitmotiv* de la mitología universal, en tanto la representación y personificación de la primera hierogamia aumenta la fuerza mágica de la fertilidad. Así, la unión de Lady (Tierra) y Val (Cielo) recuerda la primera hierogamia y su unión trae una fertilidad mágica.[...] Cuando las ceremonias coinciden con los ritmos cósmicos aumentan su eficacia, y así las relaciones íntimas entre Lady y Val parecen coincidir con la entrada de la primavera y su muerte coexiste con la luna menguante del Sábado de Gloria (<http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/junio2001/garcia.html>). La cosmogonía representa la creación por excelencia. La asimilación del acto sexual con el trabajo en el campo es frecuente. La mayoría de las orgías colectivas encuentran justificación en la promoción de las fuerzas vegetales. Estas manifestaciones tienen un prototipo suprahumano y tendían a instaurar la fertilidad y la opulencia universales. Lo importante es la legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano (<http://www.geocities.com/gabylago99/eliade.html>). Elevado al nivel espiritual, todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo. Según Mircea Eliade, los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos. El calendario religioso del hombre conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. Los ritos matrimoniales también tienen un modelo divino y el casamiento humano reproduce la hierogamia, la unión del cielo y la tierra. En los ritos matrimoniales se recuerda la creación cósmica. El rito cosmogónico se sirve de modelo ejemplar a todas las ceremonias que tengan como finalidad la restauración de la plenitud integral, tanto en curaciones como en los trabajos agrícolas. En Babilonia, el matrimonio sagrado –*sacra hierogamia*–, que se representaba todos los años en el templo babilónico, no tenía sentido ni connotación moral, como tampoco era modelo de matrimonios terrestres. Se trataba de un rito de fertilidad altamente estilizado con tonos litúrgicos. Como divinidad, Innana / Ishtar no es una diosa del matrimonio, ni es una diosa madre. Ella misma se define como protectora de las prostitutas y de los amoríos extramaritales. “Una prostituta compasiva soy”, dice Ishtar. El primer historiador que describe el sexo ritual o la *prostitución ritual* es Heródoto en el siglo V a.J.C., en sus *Historias* cuando describe el centro religioso de la gran ciudad de Babilonia, ya en franca decadencia y toma nota de las costumbres, que para un griego de la época debían ser poco usuales (<http://voyeur.laeditorial.com/blog/200412/207-la-prostitucion-sagrada-en-bab.html>).

ocasiones como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión, una aspiración, etc.⁵.

Dos dimensiones metafísicas de la realidad, la de la Naturaleza y la de la Persona, se expresan a través de dos denominaciones del amor: *Eros*, amor natural al que inclina la naturaleza y *Ágape*, el amor personal, la entrega del propio ser, por liberalidad.

En el mundo cristiano, ágape es el fundamento del amor a Dios, a los hombres y a uno mismo. Se le denomina Caridad y es una virtud teologal, la más importante de todas, la única que permanece más allá de la muerte, en palabras del evangelista San Juan y de San Pablo (1 Corintios, XIII, 2; San Juan, IV, 7 ss.).

Refiriéndose a la Caridad, en su Suma Teológica (II, II q.), Santo Tomás la define como virtud sobrenatural que conduce al hombre a su bien. El amor, sensitivo e intelectual, mueve *al sol y las estrellas*, como dice Dante en la *Divina Comedia* (Canto XXIII, v.145). San Bernardo distingue varias especies de amor: carnal, racional, espiritual, místico.

Para san Agustín, Amor es gravitación hacia lo amado. El amor –*charitas*, *dilectio*, *amor*– del hombre por su prójimo es un bien cuando es por amor de Dios o un mal cuando se basa en una inclinación sólo humana. Es virtud mediante la cual se ama lo que debe amarse (EP.CLXVII), por eso, es lúcido, base de la sabiduría, *Sofía*, abre el alma al bien y al Ser Supremo. Recordemos que durante la Edad Media surge un verdadero culto al Amor; Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita lo considera en su doble aspecto, el Buen Amor, el de Dios, y el Mal Amor, el del mundo. El *fino amor*, el *amour courtois*, el *dolce styl nuovo*, son motivos constantes en la cultura medieval que impone el culto a la Dama, *Donna*, *Minne* con diversos nombres, María, Clara, Beatriz, Sofía, hasta culminar con Dulcinea.

Búsqueda de la individuación, según Jung, es el matrimonio místico entre el *Anima* y el *Animus*. También la literatura moderna y contemporánea centra su pensar y crear en el amor, concebido tanto como relación personal cuanto con un sentido metafísico y cósmico. Stendhal, *De l'amour*, distingue la pasión, el gusto, la atracción, al amor físico; C.S. Lewis, *Los cuatro amores*, señala el amor hacia lo subhumano, hacia la naturaleza, al paisaje, a la patria.

Ortega y Gasset distingue entre el Amor y los amores, considerando a estos últimos como “historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto que, en la mayor parte de los casos, hay en los “amores” de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor. Es de gran interés un análisis psicológico de los “amores” con su pintoresca casuística”⁶. Casuística es lo que nos ofrece Cervantes en la Primera Parte del *Quijote*.

⁵ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1944.

⁶ Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, 14ª edición, pág. 53.

Continúa Ortega: “no sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos para no considerar como esenciales al amor atributos y condiciones que más bien proceden de los distintos objetos que pueden ser amados”. (Ibídem, págs. 53-54).

Podemos considerar el amor en el plano físico, dentro del cual funcionan las leyes de la naturaleza; en el estrato mental, que implica diversas concepciones y creencias, y en el nivel espiritual como ley suprema de la creación toda.

En el plano *natural* se manifiesta como ley de atracción que mantiene el universo en equilibrio. Relacionado con el funcionamiento fisiológico del cuerpo humano, en su nivel natural, la atracción es la reguladora de la conservación de la especie y se manifiesta como un instinto que sólo se satisface en la posesión del objeto de la atracción... ¡Y bien conocemos los riesgos, efectos y consecuencias de la feromona!

En el plano *mental*, a través de su evolución, el hombre ha desarrollado diversas teorías a las que ha adherido y sobre cuya base ha elaborado su cultura y su visión de mundo. Sin embargo, fundamentalmente, el amor en este ámbito se manifiesta como compromiso de respeto y aceptación del otro o de los otros.

En el nivel *espiritual* concebimos al amor como ley estructuradora del universo como proporción armoniosa de la parte con el todo que se hace, en el hombre, conciencia trascendente. De acuerdo con la teología católica, el Espíritu Santo, en cuanto se le concibe como la relación de conocimiento y amor que vincula al Padre y al Hijo, en su más perfecta manifestación es espíritu de amor, que se refleja en el sentir humano.

ARQUITECTURA DEL MUNDO CREADO EN EL QUIJOTE

Obra de amor, el Universo todo, encuentra en el *Quijote* la más admirable metáfora que el ingenio humano haya podido engendrar... y no nace de un *estéril cerebro*, sino de uno de los más grandes que la humanidad ha engendrado. El *Quijote* de 1605 es una historia de amor tal como se concibió en la metafísica medieval y se hizo palabra en los *Diálogos de Amor* de León Hebreo y se encarnó en la poesía cortesana, en el *dolce styl nuovo*, en las novelas de caballería

Este concepto de amor, como lo señala Ortega en su obra citada (pág. 6), se impuso como base innovadora en la estructura social, generando una cultura de *cortezia* que da inicio a una nueva relación entre los sexos, en la cual la mujer, con su refinamiento, encarna un ideal que encanta y, entonces, sólo entonces, aparece, por los méritos morales e intelectuales que se le atribuyen, como la *educadora del hombre*, la que lo incita a ser un *hombre nuevo* como lo explicita Dante en su *Vita Nuova*, con su sonrisa o con su desdén.

El amor se transformó en un factor importante en la individuación y toma de conciencia personal al generar la necesidad de elegir al ser que se ama como decisión que conduce a construir una nueva familia, tal como

se realiza en el mundo de Cervantes y hasta hoy. Ya no es la voluntad del señor o del padre que busca el interés común lo que une a un hombre y a una mujer, sino un sentimiento que se ha ido definiendo y comprendiendo y realizando a lo largo de la evolución humana y que se conceptualiza en la Edad Media.

Cervantes construye su obra como un cuerpo, magnífico palacio, en el que cada célula es creada a imagen y semejanza de la primera... o, tal vez, mejor, cada parte, cada ladrillo, es igual a cuantos lo componen y a la vez diferente en cuanto funciones que cumple en el todo. Sin embargo, esta unidad no es evidente en una primera lectura, por cuanto aparece fragmentaria, debido, por una parte, a la asimétrica distribución de los capítulos y a las perspectivas disímiles desde las cuales se narra la historia, y, por otra, a la aparente falta de unidad interna de esta Primera Parte.

Se le ha criticado a Cervantes la inserción de historias, como la del “Capitán Cautivo”, la del “Curioso impertinente” y otras que, aparentemente, romperían la unidad; no obstante, estas diferentes historias que configuran el *Quijote* de 1605, ejemplifican el amor en sus más diferentes manifestaciones. La obra, y allí radica parte de su grandeza, acepta todas las interpretaciones que de ella se quieran hacer. Como el amor, el *Quijote* acepta muchas lecturas, y, así como se pueden elaborar posibles explicaciones para justificar las aparentes rupturas formales, podemos afirmar que el amor es el motivo, ley estructuradora que da unidad al *Quijote* de 1605. Efectivamente, el amor aparece como motivo constante en las historias intercaladas y en la principal. Revisemos someramente estas manifestaciones para determinar las diversas formas que adopta el amor en la obra.

Amor a su desconocido lector trasunta el Prólogo del *Quijote* de 1605, no sólo lo trata de ‘*carísimo*’, sino que quiere enseñarle, a modo de ejemplo, a leer, para que no le suceda a él lo que a su protagonista, pero sobre todo, para que evolucione y asuma la libertad que como ser humano, único e irreplicable, le corresponde:

“Acontece tener un padre un hijo feo y sin gracia alguna, y el amor que le tiene le pone una venda en los ojos para que no vea sus faltas, antes las juzga por discreciones y lindezas y las cuenta a sus amigos por agudezas y donaires. Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de Don Quijote, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte, casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, *lector carísimo*, que perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres; y ni eres su pariente ni su amigo, y *tienes tu alma en tu cuerpo y tu libre albedrío como el más pintado, y estás en tu casa, donde eres señor della, como el rey de sus alcabalas*, y sabes lo que comúnmente se dice: que debajo de mi manto, al rey mato. Todo lo cual te esenta y *hace libre* de todo respecto y obligación; y así, puedes decir de la historia todo aquello que te pareciere, sin temor que te calumnien por el mal ni te premien por el bien que dijeres della”.

Amor interpretado como amistad, no sólo la que se genera entre el hidalgo y su escudero, sino también la que se gesta entre ambos animales: Rocinante y el Rucio lo demuestran en más de una ocasión.

“No quitó la silla a Rocinante, por ser expreso mandamiento de su señor que, en el tiempo que anduviesen en campaña, o no durmiesen debajo de techado, no desaliñase a Rocinante: antigua usanza establecida y guardada de los andantes caballeros, quitar el freno y colgarle del arzón de la silla; pero, ¿quitar la silla al caballo?, ¡guarda!; y así lo hizo Sancho, y le dio la misma libertad que al rucio, cuya amistad dél y de Rocinante fue tan única y tan trabada, que hay fama, por tradición de padres a hijos, que el autor desta verdadera historia hizo particulares capítulos della; mas que, por guardar la decencia y decoro que a tan heroica historia se debe, no los puso en ella, puesto que algunas veces se descuida deste su prosupuesto, y escribe que, así como las dos bestias se juntaban, acudían a rascarse el uno al otro, y que, después de cansados y satisfechos, cruzaba Rocinante el pescuezo sobre el cuello del rucio (que le sobraba de la otra parte más de media vara), y, mirando los dos atentamente al suelo, se solían estar de aquella manera tres días; a lo menos, todo el tiempo que les dejaban, o no les compelia la hambre a buscar sustento.

Digo que dicen que dejó el autor escrito que los había comparado en la amistad a la que tuvieron Niso y Euríalo, y Píldes y Orestes; y si esto es así, se podía echar de ver, para universal admiración, cuán firme debió ser la amistad destes dos pacíficos animales, y para confusión de los hombres, que tan mal saben guardarse amistad los unos a los otros. Por esto se dijo:

*No hay amigo para amigo:
las cañas se vuelven lanzas;
y el otro que cantó:*

De amigo a amigo la chinche”, etc. (11, 12).

Amor, aprecio y preocupación, signos de amistad, pero también compromiso social, *arduo y cristiano negocio* (1, 27), manifiestan el Cura y el Barbero cuando parten en busca del amigo. El amor como relación parental une a don Quijote con su familia y, aunque la preocupación por su bienestar los induce a actuar erradamente, es el motivo del escrutinio de la biblioteca y la posterior quema de libros.

Más evidente y motivo de la salida de Sancho, representante del hombre moderno, es el amor a su mujer y a sus hijos, para quienes quiere un destino mejor que el de un destripaterrones. El suyo es un amor cristiano, consolidado en la familia.

Las más variadas relaciones se dan en el amor de pareja, entre las que se basan en mitos o en ficciones literarias, tomadas especialmente de libros de caballerías y romances.

Entre las de origen mitológico, recordemos que, mientras cabalga, en sus primeras horas de libertad caballeresca, don Quijote sueña con la futura

narración de sus hazañas y sus palabras resumen unidad y equilibrio con el universo. Sale al amanecer y la gloria del sol le augura un destino venturoso, pero no falta la alusión mitológica: Eos, la Aurora, estaba desposada con el anciano Titón, celoso marido.

“Apenas había el rubicundo Apolo tendido por la faz de la ancha y espaciosa tierra las doradas hebras de sus hermosos cabellos, y apenas los pequeños y pintados pajarillos con sus arpadas lenguas habían saludado con dulce y meliflua armonía la venida de la rosada aurora, que, dejando la blanda cama del celoso marido, por las puertas y balcones del manchego horizonte a los mortales se mostraba, cuando el famoso caballero don Quijote de la Mancha, dejando las ociosas plumas, subió sobre su famoso caballo Rocinante, y comenzó a caminar por el antiguo y conocido campo de Montiel”. 1, 2)

Al modelo literario corresponde, por ejemplo, este romance que recuerda el caballero para interpelar a su dama en dolido lamento, malherido, en su soledad:

—¿Donde estás, señora mía,
que no te duele mi mal?
O no lo sabes, señora,
o eres falsa y desleal. (1, 5”).

La necesidad de que un caballero tuviera una dama es propia de la novela de caballería. Es un modelo literario, el caballeresco, el que asume el hidalgo: “se dio a entender que no le faltaba otra cosa sino buscar una dama de quien enamorarse; porque el caballero andante sin amores era árbol sin hojas y sin fruto y cuerpo sin alma”. (1, 1) Ha sido necesario este modelo literario para abrir una nueva posibilidad de relación amorosa. Hasta ese momento, era la voluntad del señor, Rey o padre, el que disponía la constitución de una familia. Ahora, tiempos modernos, se elige a quién amar y servir. De acuerdo con las exigencias de su modelo debe buscar a quién ‘amar’, a la que será testigo de su hacer caballeresco cuando la visiten los vencidos por la fuerza de su brazo.

En algún momento al hidalgo le había llamado la atención “en un lugar cerca del suyo, (...) una moza labradora de muy buen parecer, de quien él un tiempo anduvo enamorado, aunque, según se entiende, ella jamás lo supo, ni le dio cata dello. Llamábase Aldonza Lorenzo, y a ésta le pareció ser bien darle título de señora de sus pensamientos”. (1, 1).

Es así como una primera atracción física se sublima en un ideal femenino, la Señora o Dama de sus pensamientos, encarnación, en lenguaje jungiano, de su *anima*. El hombre para lograr su plenitud, su oro espiritual debe consumir el matrimonio místico entre su *animus* y su *anima*. La historia de esa consumación, la unión de razón e intuición es el motivo central del *Quijote* tanto de 1605 como del de 1615. La Gran Obra que propugna la alquimia medieval, según Jung.

Cuando se le pregunte ya no hablará de la labradora, sino del modelo literario a que ella, en su mente, corresponde:

“—Yo no podré afirmar si la dulce mi enemiga gusta, o no, de que el mundo sepa que yo la sirvo; sólo sé decir, respondiendo a lo que con tanto comedimiento se me pide, que su nombre es Dulcinea; su patria, el Toboso, un lugar de la Mancha; su calidad, por lo menos, ha de ser de princesa, pues es reina y señora mía; su hermosura, sobrehumana, pues en ella se vienen a hacer verdaderos todos los imposibles y quiméricos atributos de belleza que los poetas dan a sus damas: que sus cabellos son oro, su frente campos elíseos, sus cejas arcos del cielo, sus ojos soles, sus mejillas rosas, sus labios corales, perlas sus dientes, alabastro su cuello, mármol su pecho, marfil sus manos, su blancura nieve, y las partes que a la vista humana encubrió la honestidad son tales, según yo pienso y entiendo, que sólo la discreta consideración puede encarecerlas, y no compararlas”. (I, 15).

El amor, como atracción física en su aspecto más burdo, está representado en la circunstancial relación del arriero con Maritornes, y como dan cuenta muchas de las historias que se intercalan en el *Quijote*, casi siempre empieza en forma de instinto, pasión incontrolable, como sucede en el breve relato, también historia de amor, de como Rocinante fuera atraído por las jacas, rompiendo la paz del *locus amoenus*, culminando con el apaleamiento que recibe don Quijote por amor a su caballo.

“Cuenta el sabio Cide Hamete Benengeli que, así como don Quijote se despidió de sus huéspedes y de todos los que se hallaron al entierro del pastor Grisóstomo, él y su escudero se entraron por el mismo bosque donde vieron que se había entrado la pastora Marcela; y, habiendo andado más de dos horas por él, buscándola por todas partes sin poder hallarla, vinieron a parar a un prado lleno de fresca yerba, junto del cual corría un arroyo apacible y fresco; tanto, que convidó y forzó a pasar allí las horas de la siesta, que rigurosamente comenzaba ya a entrar. Apeáronse don Quijote y Sancho, y, dejando al jumento y a Rocinante a sus anchuras pacer de la mucha yerba que allí había, dieron saco a las alforjas, y, sin cerimonia alguna, en buena paz y compañía, amo y mozo comieron lo que en ellas hallaron.

No se había curado Sancho de echar sueltas a Rocinante, seguro de que le conocía por tan manso y tan poco rijo que todas las yeguas de la dehesa de Córdoba no le hicieran tomar mal siniestro. Ordenó, pues, la suerte, y el diablo, que no todas veces duerme, que andaban por aquel valle paciando una manada de hacas galicianas de unos arrieros gallegos, de los cuales es costumbre sestear con su recua en lugares y sitios de yerba y agua; y aquel donde acertó a hallarse don Quijote era muy a propósito de los gallegos. Sucedió, pues, que a Rocinante le vino en deseo de refocilarse con las señoras facas; y oliendo, así como las olió, de su natural paso y costumbre, sin pedir licencia a su dueño, tomó un trotico algo picadillo y se fue a comunicar su necesidad con ellas. Mas ellas, que, a lo que pareció, debían de tener más gana de pacer que de ál, recibieronle con las herraduras y con los dientes,

de tal manera que, a poco espacio, se le rompieron las cinchas y quedó, sin silla, en pelota. Pero lo que él debió más de sentir fue que, viendo los arrieros la fuerza que a sus yeguas se les hacía, acudieron con estacas, y tantos palos le dieron que le derribaron malparado en el suelo". (1, 15).

Se plantea una curiosa e interesante similitud entre el episodio amoroso de Rocinante y la historia de la humanidad: deseo desordenado revela Rocinante cuando cede a la atracción que le provocan las jacas, así como Eva cede al deseo desordenado de saber tanto como Dios, al ser tentada con la manzana; acontecimiento que ocurre en un *locus amoenus*, en el Paraíso terrenal. En el mundo mítico, se pierde el paraíso, por la ruptura del orden primigenio; en la creación literaria, se pierde la paz y armonía del *locus amoenus* por el deseo desordenado de Rocinante. En ambos casos, el deseo desordenado provoca la ruptura del orden.

La atracción física puede ser superada cuando el hombre descubre y actúa guiado por un ideal superior, como sucede cuando el hidalgo recuerda a la labradora que alguna vez lo atrajo y la hace señora de sus pensamientos; se trata de la sublimación de la atracción física que, sin aceptación material, siente el Hidalgo por Aldonza Lorenzo y que sublima en una *idealización mental* en la que imita el modelo leído en los libros de caballería y que conduce a amar a otra que no es la mujer real y concreta, sino la ideal, llámese Dulcinea, Sofía, Beatriz, Clara, Laura. Es la encarnación del ideal femenino que canta el *amour courtois* provenzal. Amor sufi, místico, es su definición conceptual que apunta y enseña una afanosa búsqueda de trascendencia divina, unidad que el hombre pretende alcanzar con su hacer; simbólicamente, quiere hacerse digno de conquistar el Amor.

Otro modelo literario, esta vez de la novela pastoril, nos ofrece la historia de Marcela y Grisóstomo, entregando una enseñanza al lector: en la vida cotidiana no intervienen los dioses para proteger a los amantes; el deseo desordenado conduce a la propia destrucción, tanto cuanto se refiere al deseo de leer e imitar hasta sus últimas consecuencias lo leído como el pretender conseguir el amor de otra persona hasta el suicidio. El amor trágico, fatal, obsesionado que ciega la razón y, de alguna manera, escandaliza a los sencillos pastores:

“—Pues sabed —prosiguió el mozo— que murió esta mañana aquel famoso pastor estudiante llamado Grisóstomo, y se murmura que ha muerto de amores de aquella endiablada moza de Marcela, la hija de Guillermo el rico, aquélla que se anda en hábito de pastora por esos andurriales”. (1, 12).

Respetar la libertad humana involucra riesgos y bien lo han podido advertir los pastores. Habiendo perdido a sus padres, Marcela, rica y consentida, quedó a cargo de un tío, cura del lugar, el que le permitió elegir su destino. “Mas él, que a las derechas es buen cristiano, aunque quisiera casarla luego, así como la vía de edad, no quiso hacerlo sin su consentimiento, sin tener ojo a la ganancia y granjería que le ofrecía el tener la hacienda de la moza, dilatando su casamiento. Y a fe que se dijo esto en más de un corrillo en el pueblo, en alabanza del buen sacerdote”. (1, 12).

En Marcela llama la atención el fuerte amor a sí misma, su egolatría y la racional justificación a su hacer. Son los pastores quienes cuenta la situación que han vivido los falsos pastores, verdaderos personajes de novela pastoril, por lo tanto su relato adquiere ciertos rasgos de objetividad, como resguardando la distancia social. Otra historia de amor será narrada, desenfadadamente por un cabrero en el capítulo 51:

“Llegó el cabrero, y, asiéndola de los cuernos, como si fuera capaz de discurso y entendimiento, le dijo:

—¡Ah cerrera, cerrera, Manchada, Manchada, y cómo andáis vos estos días de pie cojo! ¿Qué lobos os espantan, hija? ¿No me diréis qué es esto, hermosa? Mas ¡qué puede ser sino que sois hembra, y no podéis estar sosegada; que mal haya vuestra condición, y la de todas aquellas a quien imitáis! Volved, volved, amiga; que si no tan contenta, a lo menos, estaréis más segura en vuestro aprisco, o con vuestras compañeras; que si vos que las habéis de guardar y encaminar andáis tan sin guía y tan descaminada, ¿en qué podrán parar ellas?”.

La causa de este tratar así a la cabra era el desengaño que al pastor, de nombre Eugenio, le había dado Leandra, hija de un labrador honrado de

“estremada hermosura, rara discreción, donaire y virtud, que el que la conocía y la miraba se admiraba de ver las estremadas partes con que el cielo y la naturaleza la habían enriquecido. Siendo niña fue hermosa, y siempre fue creciendo en belleza, y en la edad de diez y seis años fue hermosísima. La fama de su belleza se comenzó a estender por todas las circunvecinas aldeas, ¿qué digo yo por las circunvecinas no más, si se extendió a las apartadas ciudades, y aun se entró por las salas de los reyes, y por los oídos de todo género de gente; que, como a cosa rara, o como a imagen de milagros, de todas partes a verla venían? Guardábala su padre, y guardábase ella; que no hay candados, guardas ni cerraduras que mejor guarden a una doncella que las del recato propio”.

Su fama atrajo a un aventurero, “un Vicente de la Rosa, hijo de un pobre labrador del mismo lugar; el cual Vicente venía de las Italías, y de otras diversas partes, de ser soldado”. Con su labia atrajo a todos, contando las hazañas en las que había participado y con su traje, “pintado con mil colores, lleno de mil dijes de cristal y sutiles cadenas de acero. Hoy se ponía una gala y mañana otra; pero todas sutiles, pintadas, de poco peso y menos tomo, conquistó a la esquivia Leandra la que terminó huyendo con él, porque “en los casos de amor no hay ninguno que con más facilidad se cumpla que aquel que tiene de su parte el deseo de la dama”. (II, 51).

Este episodio, de verdadera burla pastoril, viene a ser la contrapartida de la historia de Marcela y Grisóstomo; Incluso, se la podría suponer como un antecedente, de una costumbre, según continúa el relato del pastor:

“otros muchos de los pretendientes de Leandra se han venido a estos ásperos montes, usando el mismo ejercicio nuestro; y son tantos, que parece que este sitio se ha convertido en la pastoral Arcadia, según está colmo de pastores y de apriscos, y no hay parte en él donde no se oiga el nombre de la hermosa Leandra. Éste la maldice y la llama antojadiza, varia y deshonesta; aquél la condena por fácil y ligera; tal la absuelve y perdona, y tal la justicia y vitupera; uno celebra su hermosura, otro reniega de su condición, y, en fin, todos la deshonran, y todos la adoran, y de todos se estiende a tanto la locura, que hay quien se queje de desdén sin haberla jamás hablado, y aun quien se lamente y sienta la rabiosa enfermedad de los celos, que ella jamás dio a nadie; porque, como ya tengo dicho, antes se supo su pecado que su deseo. No hay hueco de peña, ni margen de arroyo, ni sombra de árbol que no esté ocupada de algún pastor que sus desventuras a los aires cuente; el eco repite el nombre de Leandra dondequiera que pueda formarse: Leandra resuenan los montes, Leandra murmuran los arroyos, y Leandra nos tiene a todos suspensos y encantados, esperando sin esperanza y temiendo sin saber de qué tememos. Entre estos disparatados, el que muestra que menos y más juicio tiene es mi competidor Anselmo, el cual, teniendo tantas otras cosas de que quejarse, sólo se queja de ausencia; y al son de un rabel, que admirablemente toca, con versos donde muestra su buen entendimiento, cantando se queja. Yo sigo otro camino más fácil, y a mi parecer el más acertado, que es decir mal de la ligereza de las mujeres, de su inconstancia, de su doble trato, de sus promesas muertas, de su fe rompida, y, finalmente, del poco discurso que tienen en saber colocar sus pensamientos e intenciones; y esta fue la ocasión, señores, de las palabras y razones que dije a esta cabra cuando aquí llegué; que por ser hembra la tengo en poco, aunque es la mejor de todo mi apero”.

Profundo contraste con esta imitación literaria representa la conmovedora historia del amor juvenil inocente, casi infantil, que une a los jóvenes Clara y Luis, víctimas de su miedo, el temor a enfrentar a sus padres. (I, 32-44).

Si bien es cierto que el amor en su aspecto superior tiende a la perfección y a la unidad, en sus niveles pasionales puede quebrar la integridad personal, como sucede a Cardenio que enloquece ante la pérdida de su amada y la traición de su amigo. Esta historia es un excelente ejemplo de *hybris* amorosa que posee y enajena:

“—Mi nombre es Cardenio; mi patria, una ciudad de las mejores desta Andalucía; mi linaje, noble; mis padres, ricos; mi desventura, tanta que la deben de haber llorado mis padres y sentido mi linaje, sin poderla aliviar con su riqueza; que para remediar desdichas del cielo poco suelen valer los bienes de fortuna. Vivía en esta misma tierra un cielo, donde puso el amor toda la gloria que yo acertara a desearme: tal es la hermosura de Luscinda, doncella tan noble y tan rica como yo, pero de más ventura y de menos firmeza de

la que a mis honrados pensamientos se debía. A esta Luscinda amé, quise y adoré desde mis tiernos y primeros años, y ella me quiso a mí con aquella sencillez y buen ánimo que su poca edad permitía. Sabían nuestros padres nuestros intentos, y no les pesaba dello, porque bien veían que, cuando pasaran adelante, no podían tener otro fin que el de casarnos, cosa que casi la concertaba la igualdad de nuestro linaje y riquezas". (I, 23-24).

D. Fernando, al pretender a Luscinda, verdadero ejemplo femenino de honor y lealtad, traiciona al amigo y a Dorotea (I, 27). Con la felonía y traición se cumple la ley de causa y efecto; el deseo desordenado rompe el equilibrio del amor, enajena la única realidad buscada. Como también la pierde el hidalgo llevado por su desordenado deseo de leer y de imitar lo leído, tanto al escribir su carta de amor, que fuera rehecha por Sancho, como al imitar a Amadís en su penitencia de amor (I, 25-31).

Concupiscencia de saber revela la historia que leen en la posada los peregrinos. En el *Curioso impertinente* se plantean nuevamente los peligros de un triángulo amoroso, esta vez gestado por la impertinencia del esposo que desea probar a la mujer. Lotario, Anselmo y Camila son víctimas del desorden como tantos otros personajes que aparecen en la obra (I, 33-35).

Sólo uno de los numerosos relatos de amor que incorpora Cervantes en su *Quijote*, es digno de ser comparado con la escultura de Rodin. Es la historia del Capitán Cautivo y de su amada Zoraida (I, 39-41). El amor nace entre ellos como un modo de cumplir un ideal que a cada uno lo hará más pleno. Se unen en la lucha por la libertad de ser y de creer. En esta relación, basada en el respeto y la mutua ayuda, se presenta un modelo ejemplar de amor.

DESDE LA MULTIPLICIDAD DEL CAOS, A LA UNIDAD ESENCIAL

Nos corresponde recoger la propuesta inicial y tras esta exposición señalar de qué manera el amor, fuerza motriz del universo, incidiría en unidad de la Primera Parte de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

Queda suficientemente demostrado que todas estas historias de amor configuran la realidad humana y la novela se transforma, desde esta perspectiva, en una verdadera casuística de cómo los humanos concebimos y practicamos lo que se llama amor y que, en términos orteguianos no son sino "*amores*", muy alejados del auténtico Amor⁷, "irradiación psíquica que del amante va a lo amado" (pág. 59).

En el capítulo 44 de la Segunda Parte, Cervantes entrega, por boca de Cide Hamete Benengeli, pistas para una mejor comprensión del *Quijote* de 1605. Reconoce que "había usado en la primera parte del artificio de algunas novelas, como fueron la del *Curioso impertinente* y la del *Capitán cautivo*, que están como

⁷ "Facciones del amor" en Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, 14ª edición, pág. 53 ss.

separadas de la historia, puesto que las demás que allí se cuentan son casos sucedidos al mismo don Quijote, que no podían dejar de escribirse". Tras esta justificación, se alaba porque, teniendo habilidad, suficiencia y entendimiento para tratar del universo todo", en la Segunda Parte, "se contiene y cierra en los estrechos límites de la narración", para hablar sólo del hacer de los personajes centrales, y, más aún, solicita que "no se desprecie su trabajo, y se le den alabanzas, no por lo que escribe, sino por lo que ha dejado de escribir".

De este alcance se puede inferir que Cervantes tenía clara conciencia de la diferencia entre una y otra Parte; la Primera era novela de espacio, la segunda de personaje. En el *Quijote* de 1605 Cervantes refleja las circunstancias concretas y contingentes que cada hombre debe superar para alcanzar su plenitud humana. El Yo esencial del Hidalgo necesita conocer y enfrentar su circunstancia y, a través de ella, revelarse a su conciencia, a la de don Alonso Quijano, el Bueno.

A su vez, es el hombre concreto, don Miguel de Cervantes y Saavedra, el que está, a través de Cide Hamete, conquistando el sentido de su propia vida y enseñándonos un camino de verdad y autenticidad en el amor. La interpretación que de su contingencia hace el autor en el *Quijote*, refleja su concepción de mundo, ajustada a una cosmogonía mítica

Según la Biblia, en el principio, el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas, y creó el mundo a su imagen y semejanza, con la palabra. Tradición semita, judía, bíblica, cristiana. Igualdad esencial, reflejo de la unidad esencial, porque uno es el creador y su obra lo reproduce en su integridad conforme Armonía y Número.

Toda forma concretada en el mundo de la materia tiene un período de gestación, una plenitud y un decaer. A través del mito se presenta este misterio como Trimurti en la creencia hindú y como Trinidad en la concepción cristiana; pese a las diferencias culturales, hay una extraordinaria similitud entre una y otra visión:

Inicio	Vishnú, el Creador	Padre Creador
Desarrollo	Krishna, el Conservador	Hijo Redentor y Conservador
Disolución → Cambio	Shiva, el Destructor	Espíritu Santo de Amor y Renovación

A través de la Trimurti y de la Trinidad, se nos habla de las tres instancias sucesivas en que se presenta el mundo de la forma: su creación, o generación en el aquí-ahora, su proceso de crecimiento y plenitud y su renovación para dar paso a un nuevo orden.

En otras palabras, para conocer, el Uno se refleja en el Otro y surge, entre uno y otro, el conocimiento, concebido como Amor. Es el misterio de la procepción de la Trinidad cristiana. El uno se hace dos, y de ambos emerge el tres, sin dejar de ser uno y otro. Teleología de la creación de todo mundo en los niveles espiritual, material y mental: Desde el plano espiritual, de la energía primigenia, la unidad se hace dual en la mente del hombre y se manifiesta como multiplicidad, aparentemente caótica, en el plano material. Y el hombre perdido en el juego de la materia, enredado en los velos de maya, genera el deseo, que es la expresión material del amor espiritual, uno.

Del amor que se da quebrantado por la concupiscencia, por el deseo desordenado, en este mundo material, múltiple y caótico, dual, confundido con deseo de apropiación, en el mundo caprichoso y arbitrario de la mente y único camino de la unidad esencial del espíritu, nos habla el *Quijote*, y en ello radica la permanencia siempre actual de la obra. Esa la admirable arquitectura que crea Cervantes en el *Quijote*, arquitectura del amor que “va ligando cosas a cosas y todo a nosotros en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, “a fin de que todo en el universo viva en conexión”⁸.

Igualdad esencial, reflejo de la unidad divina, porque uno es el creador y su obra lo reproduce y representa en su total integridad. En la creación funciona el 4, Dios, principio activo, se refleja en las aguas, principio receptor, pasivo, y desde ese reflejo surge la luz, el aire, el verbo que se materializa en un orden, cosmos o mundo.

Atracción física, Ley universal que mantiene el universo en su orden natural. Atracción física, gravedad que ata mi parte física a la tierra-paraíso terrenal creado por Dios conforme orden, peso y medida. Escandido por el verbo, Salvado por el Verbo hecho carne, materia, Maestro redentor, hecho arte por el hombre. Todos somos el hombre... y todos somos el Maestro y somos uno en la unidad del Cuerpo Místico; sin embargo, en la densidad de la materia el uno es muchos.

Espíritu, Alma racional, Mente, Cuerpo físico y este cuatro que es cada uno en la multiplicidad de la materia, el caos de la contingencia, es el que cabalga, camina, sueña, realiza su ideal, por la Mancha, planicie o culpa –o lo que cada uno interprete como su mundo–, dualidad mental, hasta llegar a casa, solar, venta, castillo, cielo.

Es el gameto que, en un acto de amor, engendrado por el espíritu-energía divina de vida, hecho espermatozoide que se une al óvulo-capacidad divina, receptáculo mental y se reproduce a imagen y semejanza de sí mismo en la formación del microcosmos que es cada uno de nosotros y que es también la historia del macrocosmos y la génesis del cantar y contar de la humanidad toda. En último término, en el *Quijote*, Cervantes narra la historia de la humanidad.

CONCLUSIÓN

Por la Mancha viajan cuatro seres que son uno sólo, el hombre, caballero de su cuerpo, con su razón y su intuición, van en busca del Amor, que, en palabras de Ortega, citando a Pfänder, “es un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser”. (pág. 63).

De la multiplicidad del caos, a la unidad esencial, *Dios es la última dimensión de la campiña*”. (Ortega, *Estudios sobre el amor*, pág. 78).

⁸ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pág. 38.

BIBLIOGRAFÍA

Friedrich Dorsch, *Diccionario de Psicología*, Barcelona, Herder, 2002, 8ª edición.

Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1944.

León Hebreo, *Diálogos de amor*, Buenos Aires Espasa-Calpe Argentina, 1947.

John Milton, *El paraíso perdido*, Barcelona, Ramón Sopena, Barcelona, 1975.

Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, 14ª edición.

Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

<http://voyeur.laeditorial.com/blog/200412/207-la-prostitucion-sagrada-en-bab.html>

<http://www.geocities.com/gabylago99/eliade.html>

LA ESTÉTICA DE LA SERIEDAD: EL IDEAL CABALLERESCO DE LA DESIGUALDAD EN OCCIDENTE

Maximiliano Salinas Campos*

*El laberinto no tiene salida.
El Occidente es una gran pirámide
Que termina y empieza en un psiquiatra:
La pirámide está por derrumbarse.*

Nicanor Parra, *Obra Gruesa*, Santiago 1969.

“Basta de alegría; que vuelva la seriedad”.

Lema de celebración del xx aniversario del 11 de
septiembre de 1973 en Chile, cfr. *La Nación*, Santiago, 11. 9.1993.

En este ensayo abordamos la estética de la seriedad y su relación con el ideal histórico de la desigualdad caballeresca en el Occidente medieval y moderno. La estética de la seriedad ha expresado en todo sentido los fundamentos patriarcales de la historia de la civilización europeo-occidental: en términos de género, de política, de cultura, y de economía¹. Los filósofos e historiadores occidentales –con fuertes dosis de ‘provincianismo’– han sido casi siempre los celosos sostenedores de estos fundamentos ideológicos². Esta estética se desarrolló latamente durante la sociedad medieval y más tarde a lo largo de la moderna sociedad capitalista a través del ideal del ‘caballero’, esto es, la figura del ‘noble’, el superior, el distinguido, lo alto; frente al ‘vil’, el inferior, el de escaso valor, el de poco precio, lo bajo. La alteza versus la bajeza. De más está decir que esta visión no reconoció –ni en la teoría ni en la práctica– la universalidad de los derechos humanos. Las figuras contrapuestas mencionadas conforman el imaginario de la desigualdad que –como argumentara Jean Jacques Rousseau– está a la base de la sociedad civil de Occidente. De acuerdo a Rousseau la desigualdad se desarrolló en tres momentos: en primer lugar, con el ‘derecho de propiedad’, que consagró la oposición entre ricos y pobres; en segundo lugar, con la institución del ‘magistrado’ que dividió a la sociedad entre poderosos y débiles; y,

* Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile. Este ensayo introduce una discusión sobre la estética de la risa y el contraste con la estética de la seriedad, particularmente desarrollada en Occidente, como marco de reflexión teórica del proyecto de investigación *Cultura cómica y sensibilidad popular: la prensa satírica y democrática de “Topaze” en Chile, 1931-1970*, del cual el autor es investigador responsable: Fondecyt proyecto 1050011, 2005-2008.

¹ Sobre el concepto de estética de la seriedad, Luis Beltrán Almería, “Seriedad, jerarquización, dogmatismo”, en *La imaginación literaria. La seriedad y la risa en la literatura occidental*, Madrid 2002, 61-63.

² A mediados del siglo xx ya se observó que el pensamiento occidental corría el riesgo de volverse provinciano al aislarse celosamente en su propia tradición, cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid 2000, 10. ¿Qué es hoy de Occidente? En 1973 proporcionó una respuesta contundente el filósofo rumano Emil Cioran: “El Occidente: una podredumbre que huele bien, un cadáver perfumado”, Emil Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid 1990, 118; ver Maurice Godelier, *¿Es Occidente el modelo universal de la humanidad?*, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 128, 1991, 411-423.

finalmente, con el establecimiento del poder político 'arbitrario', que estableció la diferencia entre señores y esclavos. La desigualdad, según Rousseau, conduce a la decrepitud de la especie humana, en tanto el estado natural e igualitario nos remite a "la verdadera juventud del mundo"³.

Se reconoce hoy la relativa validez de los argumentos de Rousseau. Morris Berman, en su *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada* (Santiago de Chile 2004), los admite, aunque sitúa en términos psicoculturales la raíz de la desigualdad social. La necesidad de dominar a los otros sería una forma de manejar las propias inseguridades, la propia ansiedad y alienación. Un 'subgrupo agresivo', en su carácter básico de elite verticalista y masculina, reclama para sí roles de poder y liderazgo. De esta manera se constituye una minoría 'heroica' que puede rastrearse desde la Grecia clásica hasta la historia de los Estados Unidos de Norteamérica en el siglo xx: "En estas culturas, la mayoría del pueblo queda con un sabor amargo, porque aunque operan con el mismo sistema de valores no pueden alcanzar el estatus de héroe (triunfo, fama, riqueza). E incluso los héroes no logran gozar mucho, pues lo que hacen es canalizar los placeres sensuales y la experiencia inmediata gratificante hacia ámbitos 'trascendentales', tales como la superioridad y la gloria"⁴.

El origen medieval de la estética de la seriedad –que acompaña invariablemente a la desigualdad social– se puede encontrar en autores y obras fundacionales de la Europa de los siglos xi o xii, desde España a Inglaterra, como el *Poema del Mío Cid* (obra escrita c. 1140), o en las obras teológicas de Anselmo de Canterbury (1033-1109). En la época moderna se puede observar en la obra de Friedrich Nietzsche, sobre todo en *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (1888). Este ideal de desigualdad en Occidente remite las más de las veces al antiguo Imperio romano, estructura civilizatoria que para Hegel –campeón del europeísmo imperial decimonónico– representaba la "edad viril de la historia", donde "ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor"⁵. Con su pesado espíritu de seriedad Nietzsche recomendó la conducta romana y aristocrática de Poncio Pilatos. El filósofo alemán elogió –en oposición al pensamiento igualitario y plebeyo de Jesús de Nazaret– a "aquellas naturalezas virilmente aristocráticas que sentían la causa de Roma..."⁶.

³ Rousseau criticó el modelo de desarrollo de Occidente contrastándolo con las culturas no occidentales. Exaltó la vida social de los caribeños, tantas veces descalificados en Occidente como antropófagos: "¡Qué espectáculo sería para un Caribe el ver o conocer los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo! ¡Cuántas muertes crueles no preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante,...! [El] salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir sino en la opinión de los otros,...". Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [Amsterdam 1755], Valencia 1821, 195-196.

⁴ Morris Berman, "El alma doblegada: las raíces psico-religiosas de la desigualdad social", en *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*, Santiago 2004, 115-152.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid 1974, 207.

⁶ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* [1888], Madrid 1995, 82, 103. Sobre el mundo de la desigualdad imperial, desde Roma en adelante, cfr. R. Syme, *Colonial elites. Rome, Spain and the Americas*, Oxford 1970.

En los fundamentos del Occidente medieval y de la sociedad europea feudal el tono de la seriedad se manifestó a través de la ideología religiosa dominante, elaborada en particular por el teólogo británico Anselmo de Canterbury y su reinvención del cristianismo como religión del poder, del orden y del cumplimiento de la ley. A partir de esta visión patriarcal, Dios y el pecador se hallaron enfrentados por el abismo insondable de la desigualdad. Anselmo habló el lenguaje del poder, donde los pobres y los inferiores ya no eran predilectos sino culpables ante Dios. Se había inventado, digámoslo así, una religión cristiana de los ‘caballeros’, o de los ‘caballeros cristianos’⁷. Con esta visión seria del mundo, la risa –expresión naturalmente rica en sociedades ‘primitivas’ e igualitarias– pasó a ser un motivo de temor y desconfianza: “Ya dijimos que la risa de la Edad Media estaba excluida de las esferas oficiales de la ideología y de las manifestaciones oficiales, rigurosas, de la vida y las relaciones humanas. La risa había sido apartada del culto religioso, del ceremonial feudal y estatal, de la etiqueta social y de la ideología elevada. El tono de seriedad exclusiva caracteriza la cultura medieval oficial”⁸.

En el campo de la literatura y el arte medieval esta estética de la seriedad se manifestó en el *Poema del Mío Cid*, una obra que exaltó al ‘caballero’ de la España cristiana y su profunda e imbatible superioridad frente al Islam, con su ideal de “guerra sin pactos, guerra de repulsión irreconciliable”⁹. El Cid es el ‘caballero’ que mata y saquea, y que no ríe. Sólo apenas sonríe, junto a los suyos. Es el varón que impone el silencio frente al ambiente chancero de la corte: “Nunca se vio en la corte tanta risa, ni chanzas tan acerbadas. Mío Cid, por último, tuvo que imponer silencio, y allí la cosa quedó”¹⁰. El Cid impuso impunemente su superioridad caballeresca y divina sobre moros y cristianos: “¡Gracias a Dios le sean dadas, que es del mundo Creador! Antes, nada tenía; ahora, rico yo soy; tengo riquezas sin cuento, heredadas de valor, y mis dos hijas casaron con infantes de Carrión. Todas las batallas gano, por merced del Salvador, y moros y cristianos de mí tienen gran pavor”¹¹. Es el caballero del miedo, reconocido por su propia mano sangrienta: “tantos son los moros que mata, que mal podrían ser contados. Hasta el codo, tiene el brazo tinto en sangre”¹². El Cid fue un personaje histórico de excepcional violencia en la

⁷ Franz Hinkelammert, “La enseñanza de San Anselmo”, en *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José 1991, 72-86.

⁸ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, México 1990, 70-71. Ver también Jacques Le Goff, *Das Lachen im Mittelalter*, Stuttgart 2004.

⁹ Ramón Menéndez Pidal, *El Cid campeador*, Buenos Aires 1950, 186.

¹⁰ *Poema del Cid, Cantar Tercero*, edición Buenos Aires 1941, 114.

¹¹ *Poema del Cid. Cantar Tercero*, edición citada, 122.

¹² *Poema del Cid. Cantar Segundo*, edición citada, 92. El Cid ostenta la superioridad de su ascetismo moral frente a los musulmanes. El Cid “censuró públicamente a los reyes de taifas como apasionados por las mujeres, por el vino y por la música”, Julián Ribera, *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid 1927, 193. En palabras del Cid: “Porque yo no me aparto con mujeres a beber y a cantar, como hacen vuestros señores...”, Ramón Menéndez Pidal, *El Cid campeador*, Buenos Aires 1950, 231.

imposición de la desigualdad humana. Con una crueldad criminal ejerció la sistemática represión del mundo de Al Andalus. En la toma de Valencia (1094) mandó quemar vivas a muchas personalidades, entre ellas el gobernador de la ciudad Ibn Yahhaf y el poeta Abu Ya'fas al Batti¹³. El Cid Ruy Díaz de Vivar en España y San Anselmo de Canterbury en Inglaterra –ambos personajes del siglo xi– pueden ser considerados, respectivamente, el héroe y el sabio de un Occidente en ‘serio’ que comienza –con su patetismo y su didactismo– a imponer el imperialismo de la desigualdad europea¹⁴. El caballero medieval con su poder y sus privilegios reemplazó en honor y reconocimiento al hombre común, al plebeyo. En el *Romancero General*, obra castellana de la Edad Media, se muestra la transformación del apóstol Santiago, de simple ‘pescador’ –discípulo humilde de Jesús Nazareno– a héroe de la guerra santa contra el Islam. El apóstol le replica a un obispo que no cree en su caballería: “–Tú faces escarnio / por llamarme caballero / y en ello tanto has cuidado / vengo yo ahora a mostrarte / porque no dudes en vano. / Caballero soy de Cristo / ayudador de cristianos / contra el poder de los moros / y dellos soy abogado”¹⁵.

Una revigorización del ideal caballeresco en Occidente –más allá de la Edad Media– tuvo lugar con la obra de Erasmo de Rotterdam *Enquiridion o Manual del caballero cristiano* (Lovaina 1515). El ideal de la desigualdad se mantuvo incólume, pero ahora se trató más que nada de la identidad y la enemistad superior del individuo moderno y cristiano contra las bestialidades que provenían de sus enemigos: la carne, el diablo y el mundo. El correcto caballero del siglo xvi debía sobreponerse a las bajezas y groserías de su propio cuerpo, mediante el predominio de la cabeza o de la racionalidad por sobre las pasiones, o el mundo “de la cintura abajo”. El cerebro era superior al cuerpo, como los príncipes eran superiores a “la gente baja y común del pueblo”, al “vulgo desconcertado y aquella hez revoltosa de la ciudad”. Erasmo de Rotterdam sintió un profundo desprecio tanto por el cuerpo como por las clases populares y su cultura cómica. Denominó “burlerías tan hediondas” a las coplas y cantares eróticos populares de su época. El mundo de las “burlerías” era el mundo pueril e insignificante de los niños. El malestar frente a la risa lo llevó a mal traducir del hebreo la palabra Isaac, la que en vez de traducir por “risa” la tradujo por “gozo”. Esta obra de Erasmo de Rotterdam se tradujo a todas las lenguas europeo-occidentales en el

¹³ La denuncia del arte musulmán frente a la violencia caballerisca del Cid puede encontrarse en Hamdan Hayyayi, *Vida y obra de Ibn Jafaya, poeta andalusí*, Madrid 1992. Un intelectual del siglo xx en Chile, Pablo de Rokha 1894-1968, sumamente violento y agresivo, ufanaba ser descendiente del Cid, cfr. Faride Zerán, *La guerrilla literaria. Huidobro, de Rokha, Neruda*, Santiago 1997, 47.

¹⁴ Cfr. Alfred W. Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa 900-1900*, Barcelona 1999.

¹⁵ “Gánase a Coimbra, de los moros, con la ayuda de Santiago apóstol”, *Romancero General*, Biblioteca de Autores Españoles x, 491. Sobre el caballero medieval, Georges Duby, *El siglo de los caballeros*, Madrid 1995. Sobre la relación del caballero medieval con el heroísmo homérico, Beatriz Meli, *El ethos del héroe homérico y su vigencia en la mentalidad del caballero medieval*, en *Revista Chilena de Humanidades* 13, 1992, 79-92.

siglo XVI. El autor enseñó teología en Cambridge, Inglaterra, recibió el apoyo del papa Adriano VI y fue consejero del emperador Carlos V¹⁶.

A partir de la dominación burguesa tardía del siglo XIX, el caballero de Occidente adquirió otros rasgos exteriores. Para distanciarse aún más de lo plebeyo —ya lo había hecho el Romancero medieval castellano, y mucho más Erasmo de Rotterdam en el siglo XVI— el ‘caballero’ terminó despojándose de su identidad cristiana a fin de reivindicarse tan sólo como voluntad de poder. El cristianismo fue abandonado como un remanente de vileza histórica: “[El cristianismo] con el resentimiento de las masas ha forjado su ‘arma capital’ contra ‘nosotros’, contra todos los seres aristocráticos, joviales, generosos que hay en la tierra, ...El cristianismo es una rebelión de todo lo que se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene ‘altura’: el evangelio de los viles envilece...”¹⁷.

La estética de la seriedad fue desafiada a comienzos del siglo XVII por Miguel de Cervantes en su obra sobre Don Quijote, “el caballero de la triste figura”. El gran humorista y autor satírico español sometió a escarnio y mofa la caballería de Don Quijote¹⁸. Sin embargo, el “caballero” serio de Europa —a partir de la expansión imperialista de la modernidad y con el respaldo intelectual de autores postmedievales como Erasmo de Rotterdam— tenía aun un largo camino por recorrer. Así intentó imponer su austeridad y su anticomunismo a los pueblos de América indígena. Los misioneros, más que cualquier otro representante europeo e inspirados en el elitismo erasmista, fueron unos verdaderos ‘Quijotes’ en las tierras paganas de América. Como escribiera la autoridad máxima de la Orden de Santo Domingo en México en el siglo XVI fr. Pedro de Feria: “No penséis, hijos, que os bautizasteis y tornasteis cristianos para comer y beber y dormir y holgar, no. De trabajar habéis. Pero mirad que el trabajar por Dios, el servir a Dios y guardar la ley de Dios es cosa muy dulce y sabrosa”¹⁹. Los jesuitas del siglo XVII, portaestandartes de la ascética barroca, afirmaron —con un menguadísimo sentido del humor— que hasta comerse un grano de uva fuera de las comidas constituía una falta grave capaz de hacer

¹⁶ Erasmo de Rotterdam, *Enchiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. Madrid 1971. Significativamente para el autor la vida debía entenderse como una guerra y no como un “banquete”, obra citada, 114.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid 1995, 75. El pensamiento burgués latinoamericano adoptó tempranamente este combate contra la tradición judeocristiana por su amor hacia los pobres. “[La] Biblia envuelve una filosofía reaccionaria, ... enemiga de la libertad y más bien judaica que humana. Su odio a los ricos lleva involucrado el odio al comercio, a la industria y al progreso...”, Valentín Letelier, *La evolución de la historia*, Santiago 1900, I, 301-302.

¹⁸ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona 1980; Agustín Redondo, *Otra manera de leer el Quijote*, Madrid 1998.

¹⁹ Fr. Pedro de Feria, *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, México 1567. Sobre esta obra, J. Salvador y Conde, *Fray Pedro de Feria y su Doctrina zapoteca*, *Missionaria Hispanica* IV, 2, 1947, 417-478. Con palabras similares había dicho Erasmo: “los muy delicados y sabrosos manjares son el estudio de las Santas Escrituras”, Erasmo de Rotterdam, *Enchiridion, o Manual del caballero cristiano*, Madrid 1971, 309.

entrar al demonio en el cuerpo²⁰. Durante el siglo XVIII el formalismo oficial anticómico se generalizó con el espíritu de la Ilustración. Los funcionarios del Estado imperial y del despotismo ilustrado pasaron a ser sinónimos de 'seriedad' inhumana²¹.

Más allá de la época mercantilista, la estética de la seriedad se impuso durante los siglos XIX y XX a través de los imperialismos inglés y norteamericano. Los 'caballeros' —esta vez los 'gentleman'— de Inglaterra y Estados Unidos partieron por descalificar la 'vileza', impureza e inmoralidad de los latinoamericanos. En 1826 escribió John Brigham, misionero oriundo de Massachusetts —otra vez los misioneros— al American Board of Commissioners for Foreign Missions: "[Sin] una amplia difusión de las Escrituras, los sudamericanos nunca llegarán a ser lo suficientemente ilustrados y purificados, para que a sus comunidades, largo tiempo a ciegas, se les pueda confiar el derecho al sufragio universal..."²². Los privilegios del orden democrático sólo podían llegar después de una suficiente alfabetización y conocimiento de la Biblia. Antes, los sudamericanos eran simples bárbaros, unos salvajes²³. Casi un siglo después, el historiador norteamericano William R. Shepherd (1871-1934) escribió en 1919: "Los principales aspectos en que la psicología del latinoamericano difiere de la nuestra son su egoísmo, impulsividad e inmoralidad..., la ausencia de cierta cordura que impide soltar las riendas del dominio de sí mismo. Les seduce tentar lo imposible... Parece que les faltan a los latinoamericanos la conciencia moral, el sentimiento de la responsabilidad personal, un claro sentido de distinción entre lo justo y lo injusto, antes que entre lo correcto y lo incorrecto, y una apreciación vigorosamente concreta de las cualidades más esenciales para la diaria tarea del progreso individual y social"²⁴. Si bien el texto tiene una intencionalidad política racista fundamental, la anticomicidad del historiador norteamericano resultó completa. Al fin, se estaba imponiendo bajo todos los respectos la desigualdad entre la 'nobleza'

²⁰ Se trataba del ideal de la Contrarreforma de la "enemistad" con el propio cuerpo, Juan Eusebio Nieremberg, *Firmamento religioso de lucidos astros, en algunos varones de la Compañía de Jesús* Madrid 1644, 747.

²¹ Fue el caso en Chile del corregidor Luis Manuel de Zañartu, cfr. Justo Abel Rosales, *Historia y tradiciones del puente de Cal y Canto*, Santiago 1947, 50-54.

²² Irvén Paul, *Un reformador yanqui en Chile. Vida y obra de David Trumbull. Inicios del protestantismo en Chile*, Santiago 1995, 100-101.

²³ Samuel Larned, secretario de la legación de Estados Unidos en Chile en 1825-1826, afirmó que "la Inglaterra, los demás países protestantes de Europa y los Estados Unidos,... son [...] los más felices, más sosegados, más morales y más prósperos; y... la España, el Portugal, Nápoles e Italia,... son [...] los más desgraciados, más convulsos, más inmorales y más atrasados", Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, Buenos Aires 1975, 160-161. Esta desigualdad fue, finalmente, mortal. Sacco y Vanzetti fueron ejecutados en Estados Unidos "responsables de ser italianos y 'radicales'", Claude Fohlen, *La América anglosajona de 1815 hasta nuestros días*, Barcelona 1967, 60.

²⁴ William R. Shepherd, en *The Journal of Race Development*, 1919, citado por Enrique Molina, *Por las dos Américas. Notas y reflexiones*, Santiago 1920, 134-141. Shepherd fue un historiador de la Universidad de Columbia que asistió al Primer Congreso Científico Panamericano impulsado por Valentín Letelier y celebrado en Santiago de Chile en 1908, cfr. L. Galdames, *Valentín Letelier y su obra*, Santiago 1937.

anglosajona y la 'vileza' de los latinoamericanos, a nivel cultural y económico. El aspecto de género puede encontrarse en otros intelectuales norteamericanos de principios del siglo pasado, como Edward Alsworth Ross (1866-1951) quien descalificó, por ejemplo, a los "rotos" chilenos por haber heredado a través de las influencias maternas los usos y costumbres de los indígenas²⁵. Los misioneros provenientes de los Estados Unidos tampoco se avinieron con la cultura de la risa. Una publicación bautista de Concepción, Chile, en 1931, expresó: "La risa envilece una doctrina que el pueblo de Dios debe tener por sagrada"²⁶.

El ideal caballeresco de la desigualdad se disparó de una manera espectacular durante los siglos XIX y XX. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 no logró detener esta escalada universal. Samir Amin, en su ensayo sobre el "capitalismo senil", señala que si en el año 1800 las relaciones de desigualdad entre los pueblos eran de un máximo de 1 a 2 en lo concerniente al 80 por ciento de la población, en el año 2001 la relación pasó a ser de 1 a 60, cuando los centros beneficiarios del sistema de Occidente sólo agruparon al 20% de la humanidad²⁷. En la última década del siglo XX la desigualdad social y el estamentalismo conservador en un país como Chile –vanagloriado de su modernidad 'primermundizante'– condujeron a una severa y desafortunada sociabilidad anticómica²⁸.

I. SERIEDAD Y GÉNERO COMO IDEAL CABALLERESCO DE OCCIDENTE

La desigualdad de género en Occidente estuvo fundada en la superioridad masculina. De modo particular, el Dios de género masculino constituyó el principio trascendental y metafísico de la seriedad en Occidente. Especialmente a partir de Anselmo de Canterbury donde Dios se identificó con el dominador: fue su representación trascendentalizada. El *Poema de Mío Cid* también impuso la reverencia frente al género masculino: el representante de Dios era el caballero cristiano, casado y armado. Para Erasmo de Rotterdam, sólo podía caber

²⁵ Edward Alsworth Ross, *South of Panama*, New York 1915, 214.

²⁶ *La Voz Bautista*, Concepción, vol. 23, núm. 10, 15.10.1931. Sobre la seriedad de los protestantes en Chile, Ignacio Vergara, *El protestantismo en Chile*, Santiago 1962, 241. Acerca del complejo de superioridad de los caballeros anglosajones, Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México 1989.

²⁷ Cfr. Samir Amin, *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*, Buenos Aires 2003, 100.

²⁸ Un estudio antropológico sobre Chile recogió la opinión de una 'vendedora de seguros' nacida en 1964: "Yo creo que estos tiempos ya no son del amor; son tiempos de negocio,... Mi vejez la veo triste, super triste, totalmente triste", José Bengoa, Francisca Márquez, Susana Aravena, *La desigualdad. Testimonios de la sociedad chilena en la última década del siglo XX*, Santiago 1999, 58-59. Hasta el humor pasó a ser un asunto de negocios, cfr. C. Jara, I. Olivares, *Lo que cuesta hacer reír en Chile*, en *Qué Pasa*, 27.7.1996. Chile siempre ostentó la desigualdad entre los "caballeros", la alteza, y los "rotos", la bajeza. El primero era la cabeza, el segundo el cuerpo: "El caballero concibió y orientó; el roto realizó y tradujo el pensamiento creador". Ramón Pérez Yáñez, *Forjadores de Chile*, Santiago 1953, 8-9.

el elogio a la mujer “varonil”, capaz de contrarrestar la debilidad de Eva pecaminosa.

Ante ese principio de la seriedad el hombre sólo debió admitirse en el silencio humillado de los templos, donde residía la majestad sacramentada del Dios masculinizado. El anuncio del Dios europeo durante los siglos xvii y xviii debió hacerse principalmente en un contexto social ajeno a la alegría o la abundancia. El tiempo favorable al mensaje divino era el de la amargura y la seriedad. Un manual jesuita para misioneros a fines del siglo xvii recomendó emprender misiones en tiempos de “grande esterilidad..., hambre, guerra, terremotos, piedra, amago de peste, u otras enfermedades contagiosas”²⁹. Los concilios de Lima en el siglo xviii llamaron a evitar en las predicaciones “sátiras y jocosidades”³⁰. ¿No era el propio Dios un modelo de seriedad? La estética europea del siglo xviii evitó incluso las representaciones poco serias del Niño Dios: “[No] es razón que lo imaginemos ocupándose de juegos pueriles y de niños sino en pensamientos y meditaciones muy serias”³¹. En el siglo xvi el educador jesuita Gaspar Astete afirmó –continuando la tradición medieval– que a Cristo “jamás le vieron reír los que le conversaron”³². Un misionero alemán en América Latina a principios del siglo xx llegó a expresar que Cristo no sólo nunca rió sino que tampoco sonrió³³.

Una de las características más claras de la ‘nobleza’ y seriedad masculinas –como arquetipo de desigualdad– fue su inhibición sexual en Occidente. La figura del Cristo casto y célibe fue paradigmática desde la Edad Media. En oposición y contraposición dualista con el mundo islámico –verdadero principio de contradicción de Occidente– Cristo fue presentado como modelo de renuncia a la sexualidad. Así lo expresa este texto neovisigodo del siglo ix: “Cristo purificó a sus seguidores con la virginidad y castidad; Mahoma predicó la concupiscencia e incesto... Cristo enseñó el ascetismo y ayuno, Mahoma la vida sensual. Cristo enseñó la continencia y la prudencia; Mahoma la licencia y el vicio... Cristo promete un cielo angélico y espiritual; Mahoma un paraíso carnal y bestial”³⁴. En el siglo xvi el obispo de México Juan de Zumárraga prolongó este curioso contrapunto con el Islam, mostrando a Cristo despreocupado del cuerpo humano: “Avicena y los de su profesión trabajan de curar el cuerpo y regalarle, y la ley evangélica tiene por fin de curar el alma, quitando las fuerzas y pasiones

²⁹ Miguel Angel Pasqual, *El misionero instruido, y en él los demás operarios de la Iglesia*, Madrid 1698, 224.

³⁰ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses 1551-1772*, Lima 1951-1954, II, 24.

³¹ Juan de Ayala, *El pintor cristiano y erudito*, Madrid 1782, I, 243-244.

³² Gaspar Astete, *Institución y guía de la juventud cristiana*, Burgos 1592, 87.

³³ Carlos José Degenhardt, *Jesucristo y su obra. Estudio filosófico-histórico*, Santiago 1914, 319. “Desapareció la risa, después desapareció la sonrisa”. Esta acotación aparentemente ingenua de un biógrafo de Alexander Blok define bien el esquema de toda decadencia”. Emile Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid 1990, 71.

³⁴ Miguel José Hagerty, *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe*, Madrid 1978, 194-195.

a la bestia de este cuerpo”³⁵. La representación del cuerpo torturado de Jesús –característico en el arte colonial barroco de América Latina– estuvo destinado a remachar esta intención³⁶. En general, la sexualidad fue concebida como impureza. Por lo mismo, sólo los varones célibes ejercieron el poder sagrado³⁷. El modelo era el mismo Dios Padre, el cual siempre debió pintarse –de un modo asexual– “sentado en un trono con el semblante de un anciano venerable”³⁸. Cervantes presentó a Don Quijote, el caballero cristiano por excelencia, como un “castellano lunático, ultracasto y profundamente inhibido”³⁹. La mujer, relacionada bíblicamente a la serpiente –símbolo ancestral de la vida y la regeneración cíclica de la Naturaleza– fue comprendida como un ser esencialmente culpable, frente a la deidad monoteísta masculina situada por encima de cualquier actividad sexual⁴⁰. A principios del siglo XIX, Simón Bolívar, autoexaltado en su condición de héroe masculino de la ‘guerra’, se ufanó –en sus palabras– de no “dejarme arrastrar como una mujer, por pasiones verdaderamente femeninas”⁴¹. Toda exhibición o exhibicionismo sexual pasó a ser demoníaco. Un historiador jesuita del siglo XVIII refiriéndose a un curandero indígena de Chile dijo que “parecía un Lucifer, porque andaba sin calzones”⁴².

2. SERIEDAD Y POLÍTICA COMO IDEAL CABALLERESCO DE OCCIDENTE

Un segundo aspecto de la seriedad como desigualdad lo constituyó el gobierno político de Occidente, especialmente sobre sus territorios coloniales o neocoloniales. La justificación del Imperio español durante los siglos XVI, XVII y XVIII tuvo que ver con la profunda desigualdad que establecieron los ‘caballeros’ europeos con respecto a los pueblos indígenas de América. Otro tanto

³⁵ Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve* [1544], México 1951, 174-175.

³⁶ “Hase, pues, de pintar a Jesucristo azotado cruel y acerbísimamente, derramando mucha sangre, hinchada, y muy acardenalada su carne”, Juan de Ayala, *El pintor christiano y erudito*, Madrid 1782, I, 385-386.

³⁷ Eric Fuchs, *Sexualidad y poder en la Iglesia*, en *Concilium* 217, 1988, 349-354.

³⁸ Juan de Ayala, *El pintor christiano y erudito*, Madrid 1782, I, 107.

³⁹ Cfr. Xavier Domingo, *Erótica hispánica*, París 1972, 57. Este fue el ideal ascético de los caballeros católicos del siglo XVII. Para entonces era cosa “indecente y escrupulosa tener los obispos en su familia criadas mozas (aunque sean... virtuosas ellas)”, Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Madrid 1656-1657, I, 261.

⁴⁰ Mary Condren, *Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado*, en Mary Judith Ress y otras ed., *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Santiago 1994, 209-235.

⁴¹ Carta de Simón Bolívar a Pedro Gual, 10.2.1815, en *Cartas de Bolívar 1799 a 1822*, París 1913, 110.

⁴² Miguel de Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, en CHCH IV, 54. La misma expresión en Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz* [1673], CHCH III, 158. Ni el Cristo resucitado se podía representar desnudo, “por no permitirle la frágil y débil condición de nuestra mortalidad y flaqueza”, Juan de Ayala, *El pintor christiano y erudito*, Madrid 1782, I, 464. El citado Pineda y Bascuñán también consideró pernicioso la visión de la mujer ‘en traje de Eva’: “Porque mujer desnuda / cosa perniciosa es / ha de estar entre paredes / porque no la puedan ver”, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *obra citada*, 297.

habían hecho los mismos en relación a los moriscos, vistos como “gente suelta y desmandada”, esto es, básicamente adversarios de la monarquía católica en España⁴³. Pocas similitudes o semejanzas se buscaron y se encontraron entre los europeos y las civilizaciones –o barbaries– del Nuevo Mundo. Este fue en su origen el fundamento de una política ‘seria’ para la América colonial. Juan de Solórzano Pereira escribió en su *Política indiana* de 1647: “[Se] pudo entablar justa y legítimamente el dominio supremo de nuestros reyes: por ser [los indios] tan bárbaros, incultos, y agrestes que apenas merecían el nombre de hombres, y necesitaban de quien, tomando su gobierno, amparo, y enseñanza, a su cargo, los redujese a vida humana, civil, sociable, y política, para que con esto se hiciesen capaces de poder recibir la fe, y religión cristiana”⁴⁴.

Esta argumentación ‘seria’ permitió dar pie a la guerra colonial, un tema que los misioneros sabían en su fuero interno en contradicción con el original mensaje cristiano⁴⁵. La desigualdad justificó la violencia del Estado imperialista. Así lo manifestaron los intelectuales del siglo XVI con un criterio profundamente anticómico: “Dos cosas entre sí tan dispares como son Evangelio y guerra, difusión del Evangelio de la paz y extensión de la espada de la guerra, nuestra edad ha hallado modo de juntarlas en uno, y aun de hacerlas depender una de otra”⁴⁶. Ciertamente sin sentido alguno del humor fue el llamado ‘Requerimiento’, texto político-religioso que justificó la presencia de los ‘caballeros’ europeos en el Nuevo Mundo y que transformó a los indígenas en culpables de su propia opresión: “Y protesto que las muertes y daños que de ello se recibieren, sean a vuestra culpa y no a la de Sus Altezas, ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron”⁴⁷. Un personaje que expresó ya no sólo un mal humor sino un humor negro fue el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo con su teoría de que las Indias habían pertenecido a España desde el 1658 a. C. [sic!]⁴⁸. Los indígenas finalmente sometidos a las exigencias de las misiones católicas en los espacios reduccionales se convirtieron en personas serias y reservadas⁴⁹. El orden de la colonización fue de arriba a abajo un sistema político de la seriedad. Al término del período colonial, ningún sentido del humor tuvieron los pronunciamientos políticos monarquistas de la Santa Sede romana en contra

⁴³ Diego de Mendoza, *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II nuestro señor contra los moriscos de aquel Reyno sus rebeldes*, Madrid 1674.

⁴⁴ Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, Madrid 1647, I, 92.

⁴⁵ Como justificación y entusiasmo de la guerra colonial los castellanos introdujeron en América Indígena la imagen medieval del Apóstol Santiago, un “caballero del caballo blanco” que a los indígenas “les hacía la guerra aterrándolos con la braveza de sus fuerzas y severidad de su aspecto”, Pedro Mariño de Lobera, *Crónica del Reino de Chile*, en Biblioteca de Autores Españoles 131, 268.

⁴⁶ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute* [1576], Madrid 1952, 137.

⁴⁷ El texto del Requerimiento en P. Castañeda, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria 1968.

⁴⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Asunción 1945, I, 51.

⁴⁹ El indígena ‘reducido’ “es taciturno, huraño, introvertido; y su aspecto, serio, misterioso”, Alejandro de Humboldt, *Del Orinoco al Amazonas. Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, Barcelona 1962, 94.

de la Independencia de América. El fin del colonialismo era –¡horror de horrores!– el fin de la historia⁵⁰.

Sin embargo, los ‘caballeros’ de los nuevos tiempos, los que emprendieron la homérica Independencia, tampoco creyeron en la libertad y la igualdad para la ‘plebe’ de América Latina. Si se dejaba la monarquía, tampoco se adoptaría la república. El régimen recomendado fue el despotismo, basado en el régimen del temor, según lo definiera Montesquieu. Así lo expresó Simón Bolívar con un desafortunado humor: “Estoy penetrado hasta adentro de mis huesos, que solamente un hábil despotismo puede regir a la América... La América es ingobernable para nosotros. El que sirve una revolución ara en el mar..., este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada...”⁵¹. Debemos recordar que en pleno proceso de Emancipación Bolívar –del todo condicionado por Occidente– sólo consideró a Atenas, Roma, Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica como “las cuatro naciones que más honran a la raza humana por sus virtudes, su libertad y su gloria”⁵². Con similar ceño fruncido se expresó Alexis de Tocqueville en *La democracia en América* hacia 1840: “América del Sur no puede soportar la democracia..., no hay sobre la tierra naciones más miserables que las de América del Sur”⁵³. Precisamente con el siglo XIX nació el ideal europeo de la seriedad conservadora contrarrevolucionaria⁵⁴. Ésta se encarnó en América Latina en los valores de una elite opaca y hosca, que temió con la democracia el triunfo de la barbarie sobre la civilización⁵⁵. La prolongación descomedida de este ideal conservador y despótico en el siglo XX significó la implementación de una de las políticas más tristes y criminales del mundo⁵⁶.

⁵⁰ Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas 1959.

⁵¹ Cfr. David Brading, *Orbe indiano*, México 1993, 665-666. Dictando una constitución para un Estado que llevaba su propio nombre, decidió imponerle un Presidente vitalicio, Simón Bolívar, “Discurso introductorio a la Constitución de Bolivia” (1826), en José Luis Romero, *Pensamiento conservador 1815-1898*, Caracas 1986, 3-12.

⁵² Carta de Simón Bolívar del 28.9.1815, en *Cartas de Bolívar 1799 a 1822*, París 1913, 154.

⁵³ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* [1835-1840], Madrid 1969, 196-197.

⁵⁴ Henry A. Kissinger, *Un mundo restaurado. La política del conservadurismo en una época revolucionaria*, México 1973. Acerca del temor de conceder espacios democráticos a los plebeyos latinoamericanos en el siglo XIX: “[Al] dar voto a una muchedumbre indocta, sin nociones de moral ni de derecho, falta de medios de subsistencia y de interés en el mantenimiento del orden vigente..., hemos puesto a la República en manos de gente vil,...”, Valentín Letelier, *De la ciencia política en Chile*, Santiago 1886, 108.

⁵⁵ “Chile, desde Portales hasta Balmaceda, ofrece un rostro austero y firme, algo militar,... El Gobierno de Chile se hace conocer por su seriedad en todo el mundo... Esto [...] se debe [...] a la existencia de una casta dirigente, los castellano-vascos..., sobrios, cuerdos, trabajadores y capaces de sacrificio. Eran una clase realmente superior”. Alone, *Historia personal de la literatura chilena*, Santiago 1954, 13. En 1899 Alberto Edwards, un caballero de la política o político de la caballería, temió con la democracia el triunfo de la barbarie sobre la civilización: “¿A qué soñar en este rincón del mundo, en el seno de un pueblo ignorante y esclavo, con la República democrática?”, Alberto Edwards, *Reflexiones sobre los principios y resultados de la Guerra Civil de 1891*, en *Revista de Valparaíso*, 1899, 264, 267.

⁵⁶ La política impuesta por los militares en Chile a partir de 1973 fue esencialmente anti-cómica: “Rodaban por la calzada [...] rostros huérfanos de alegría porque había huido de ellos la

Una de las últimas expresiones de la política 'seria' de Occidente a fines del siglo xx consistió en visualizar el conflicto, casi inevitable, entre el decadente mundo occidental y las nuevas civilizaciones percibidas como 'invasores bárbaros'. Desde esta perspectiva, se vivió el fin del siglo xx de la manera más pesimista posible. Como escribió en Estados Unidos el cientista político Samuel Huntington: "A escala mundial, parecía que, en muchos aspectos, la civilización estaba cediendo ante la barbarie, lo cual generaba la imagen de un fenómeno sin precedentes, el de una Edad Oscura universal que podía caer sobre la humanidad"⁵⁷.

3. SERIEDAD Y CULTURA COMO IDEAL CABALLERESCO DE OCCIDENTE

El tercer elemento de constitución de una estética de la seriedad fue la expresión de la desigualdad a partir del ideal cultural de los 'caballeros' de Occidente. Los pueblos racionales y superiores pasaron a integrar la historia de la cultura superior. Los demás, no. El civilizado fue el hombre racional. El racionalismo medieval fue el heredero de la cultura aristocrática grecorromana⁵⁸. El bárbaro fue el animal salvaje. A poco andar el descubrimiento del Nuevo Mundo, Gonzalo Fernández de Oviedo encontró en las imágenes más veneradas entre los indígenas a los demonios con formas animalescas: "Y no he hallado en esta generación cosa entre ellos más antiguamente pintada ni esculpida o de relieve entallada, ni tan principalmente acatada e reverenciada como la figura abominable e descomulgada del demonio,... pintado o esculpido, o de bulto con muchas cabezas e colas e diformes y espantables e caninas e feroces dentaduras, con grandes colmillos, e desmesuradas orejas, con encendidos ojos de dragón e feroz serpiente,..."⁵⁹.

Con el ideal cultural barroco del siglo xvi –por completo didactista– la imaginación humana fue mal tratada como "una potencia muy apetitosa y codiciosa de pensar todo cuanto se le pone delante, a la manera de los perros golosos que todo lo andan probando y trastornando"⁶⁰. El ideal cultural conservador decimonónico volvió a condenar a la golosa imaginación. Andrés Bello enseñó

sonrisa... Nadie estaba pues para la risa,...", Jorge Montes, *El setenta y tres*, Santiago 1994, 34, 136. Ver también Guillermo Blanco, *¿Derecho a la risa?*, Ercilla, Santiago, 27.11.1974. Uno de los inspiradores de la política de 1973 fue un ideólogo monarquista de nulo sentido del humor ya dado a conocer en la década de 1930: "la monarquía española tradicional, no la borbónica, [es] ejemplar el más perfecto y más grandioso que ha existido de un estado conforme a las exigencias de la ley cristiana", Osvaldo Lira, *La Nación totalitaria*, en *Estudios*, noviembre 1938.

⁵⁷ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires 1997, 385.

⁵⁸ Jacques Le Goff, "Culture savante et culture populaire", en *Pour un autre moyen âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, 221-331.

⁵⁹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Asunción 1945, I, 229.

⁶⁰ Fr. Luis de Granada, *Guía de pecadores* [1556], Madrid 1966, 162.

al inaugurar la Universidad de Chile en 1843: “Esta es mi fe literaria. Libertad en todo; pero no veo libertad, sino embriaguez licenciosa, en las orgías de la imaginación”⁶¹.

Uno de los filósofos europeos con menos sentido del humor en el siglo XIX, Georg W. F. Hegel, expresó en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aun, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal”⁶². Los pueblos indígenas de América del Sur sólo alcanzarían su autoestima gracias a sus victimarios, los europeos. Continuó argumentando –con redonda seriedad– Hegel: “Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación”⁶³. Los europeos, como modelo de adultez humana y espiritual, fueron los que detentaban el tesoro de la cultura. Los indígenas de América sólo eran niños, y por lo mismo, poco serios. O eran poco serios, porque eran como niños. Concluyó el filósofo idealista alemán: “Así, pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados”⁶⁴.

Para el pensamiento desigual, discriminatorio y, por lo mismo, perdidamente anticómico de Hegel, África tampoco constituyó una experiencia cultural válida: “[África] no tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización... El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento”. Sus manifestaciones propias eran las hechicerías, con danzas, ruidos, gritos y embriagueces. Eso no era humano, ni serio, concluyó Hegel⁶⁵. “De todos estos rasgos resulta que la característica del negro es ser indomable... Dada la enorme energía de la arbitrariedad sensual, que domina entre ellos, lo moral no tiene ningún poder... Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más”⁶⁶.

Más ‘serios’ y patéticos fueron los planteamientos de los intelectuales o maestros educadores neoeuropeos en la misma América Latina durante el siglo XIX. Sin sentido del humor –y mejor dicho con una gravedad insoportable– Domingo Faustino Sarmiento escribió en 1849: “¿Qué porvenir aguarda a México, al Perú, Bolivia y otros Estados sud-americanos que tienen aun vivas en sus entrañas como no digerido alimento, las razas salvajes o bárbaras indígenas que absorbió la colonización, y que conservan obstinadamente sus tradiciones en los bosques,

⁶¹ Andrés Bello, *Discurso de instalación de la Universidad de Chile* [1843], Madrid 1981, 38.

⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid 1974, 153.

⁶³ *Obra citada*, 171.

⁶⁴ *Obra citada*, 172.

⁶⁵ *Obra citada*, 180, 183, 185.

⁶⁶ *Obra citada*, 194.

su odio a la civilización, sus idiomas primitivos, y sus hábitos de indolencia y de repugnancia desdeñosa contra el vestido, el aseo, las comodidades y los usos de la vida civilizada? ¿Cuántos años, sino siglos, para levantar a aquellos espíritus degradados,...?”⁶⁷. Sin tolerancia alguna con las culturas indígenas, Sarmiento tampoco la tuvo con la cultura española. Así opinó de España: “para mí no hay hoy entre los pueblos cristianos nación que tenga más pervertido el juicio, y eso por razones que yo me sé, y callan todos”⁶⁸. La seriedad de la cultura conservadora del siglo XIX –prolongando el espíritu colonial católico– llevó a proscribir el arte circense de los payasos o ‘maromeros’⁶⁹.

La ‘seriedad’ de la escuela en América Latina durante los siglos XIX y XX estuvo destinada claramente a escolarizar y ‘acaballarar’ con un sentido burgués a los mestizos, enajenándolos de sus ancestros culturales indígenas y españoles, o aun libertarios⁷⁰. Un conocido manual de historia de la literatura chilena de mediados del siglo XX descalificó al luchador social, fundador de la romántica Sociedad de la Igualdad, Francisco Bilbao por la “superficialidad de su pensamiento” y la “poca seriedad de sus juicios”⁷¹.

4. SERIEDAD Y ECONOMÍA COMO IDEAL CABALLERESCO DE OCCIDENTE

El cuarto aspecto de la estética de la seriedad entre los siglos XVI y XX fue el ideal económico de los caballeros empresarios de Occidente. En estos términos la desigualdad se manifestó entre una ética del trabajo, el sacrificio y la acumulación –propio del modo de producción capitalista– y una ética, inaceptable para la anterior, del ocio, el juego y la subsistencia, propia de los pueblos indígenas y mestizos⁷². Los caballeros, estancieros o hacendados en la época colonial, como modelo superior de humanidad, se inspiraron en el ideal romano del ‘patronus’, dueño de tierras y de esclavos, que atesoró la propiedad sin compartirla con su mujer ni sus hijos. En términos económicos se reeditó la más desorbitada

⁶⁷ Domingo Faustino Sarmiento, *De la educación popular* [1849], Buenos Aires 1896, 38.

⁶⁸ Sic!, *obra citada*, 419. ¿Por qué descalificaba así Sarmiento a la cultura mediterránea ibérica? Los caballeros latinoamericanos del siglo XIX sintieron un aprecio innato por el “gentleman” anglosajón. Comentando la contradicción entre dos importantes políticos europeos expresó Benjamín Vicuña Mackenna con toda seriedad: “Mr. Gladstone me pareció un ‘gentleman’, al paso que Disraeli me pareció sólo un judío,...”, B. Vicuña Mackenna, *Una excursión a través de la inmortalidad*, Curazao 1889, 73.

⁶⁹ En 1896 el párroco de la iglesia del Apóstol Santiago en Chuchunco, Santiago de Chile, denunció el arte cómico popular: “No vayáis a ese circo porque ahí está la condenación; es el diablo que os ha venido a tentar en forma de payasos y maromeros!”, *La Ley*, Santiago, 22.4.1896. El caballero católico Carlos Walker Martínez desestimó embarcarse en una nave con cómicos que venían de Europa a Chile, *La Ley*, Santiago, 26.4.1896. En 1778 el obispo de Santiago de Chile Manuel Alday sentenció que los cómicos eran personas infames, de vida relajada y en permanente “estado de pecado y condenación”, Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, Santiago 1938, II, 473.

⁷⁰ Cfr. Martín Carnoy, *La educación como imperialismo cultural*, México 1993.

⁷¹ Hugo Montes, Julio Orlandi, *Historia de la literatura chilena*, Santiago 1955, 94.

⁷² Acerca de la crítica colonial al ‘ocio’ indígena, Alfredo Moreno Cebrian, *El ocio del indio como razón teórica del repartimiento*, en *Revista de Indias* XXXV, 139-142, 1975, 167-185.

desigualdad entre los magnates (los ‘honestiores’) y los proletarios y esclavos (los ‘humiliores’)⁷³. Los caballeros patronos en América Latina colonial –en gran medida las órdenes religiosas– acumularon la mayor fortuna territorial de los siglos xvi, xvii y xviii⁷⁴.

Los empresarios coloniales debieron inculcar ‘seria’ –y violentamente– las nociones de trabajo entre los ‘ociosos, vagabundos o malentretidos’ de la plebe⁷⁵. Las consecuencias de la economía colonial resultaron obviamente funestas para las poblaciones indígenas de América Latina. El obispo de Santiago de Chile Diego de Humanzoro en el siglo xvii comprobó –sin ocultar su propia depresión– la desigualdad social introducida por los empresarios, que sólo acarrearó infortunios al conjunto de la sociedad: “Y aquellos que oprimen y calumnian a los pobres para aumentar sus riquezas serán por el Señor conminados. Tal vez por estas opresiones de los pobres y por las violentas exacciones del trabajo ajeno y por las riquezas así adquiridas por la mayor parte de los hombres de nuestras Indias, ellas no sólo no han sido de ayuda, sino que [...] han sido causa principal de tantas desgracias y ruinas enviadas por Dios justo vengador”⁷⁶.

Durante los siglos xix y xx el ideal del caballero empresario pasó a ser mucho más valorado y auspicioso que en la época barroca colonial. A fuerza de trabajo y tesón se podía adquirir la legitimidad de la desigualdad humana. Doscientos años después de los lamentos del obispo Humanzoro, un manual de moral y economía política publicado en Valparaíso en 1860 enseñaba: “Todos podemos pretender la comodidad y la riqueza por medio del trabajo y sobre todo del talento, de la previsión, del orden, de la economía y de las buenas oportunidades que Dios nos envía... No nos quejemos, pues, de la desigualdad que existe en el mundo. Hay ricos: tanto mejor para ellos y para vosotros”⁷⁷. El economista liberal Jean Gustave Courcelle Seneuil elogió la desigualdad social como “la causa primera del progreso, el principal factor de civilización”⁷⁸. En su *Tratado de economía política*, el publicista liberal chileno del siglo xix Zorobabel Rodríguez definió con toda ‘seriedad’ la riqueza: “Riqueza se deriva de rico, adjetivo que procede del godo ‘rika’, príncipe, persona de elevada alcurnia, hombre poderoso y bueno”⁷⁹. Con la hegemonía norteamericana del siglo xx hasta los espíritus oficialmente católicos se dejaron embelesar –seriamente– por el prestigio de la acumulación

⁷³ J. Carcopino, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Buenos Aires 1944, 93-94.

⁷⁴ C. Cardoso y H. Pérez, *Historia económica de América Latina*, Barcelona 1984, I, 179-180.

⁷⁵ Alejandra Araya, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*, Santiago 1999.

⁷⁶ Carta de 1666, en Fernando Aliaga, *Relaciones a la Santa Sede enviadas por los obispos de Chile colonial*, en *Anales de la Facultad de Teología* 25, 1, 1974.

⁷⁷ Miguel Cruchaga, *Manual de moral y de economía política, para el uso de las clases obreras*, Valparaíso 1860, 64-65.

⁷⁸ “L'inégalité est une source d'efforts et d'actes féconds, utiles à tous... L'inégalité des conditions, il faut le reconnaître, loin d'être un mal, a été la cause première du progrès, le principal facteur de la civilisation”, Jean Gustave Courcelle Seneuil, *De l'inégalité des conditions sociales*, Paris 1886, 49. La igualdad de condiciones, para este autor, era algo irrealizable y aun peligroso, cfr. Jean Gustave Courcelle Seneuil, *Esquisse d'une politique rationnelle*, Paris 1890.

⁷⁹ Zorobabel Rodríguez, *Tratado de economía política*, Valparaíso 1894, 21.

de la riqueza desigual. Un político conservador chileno, Héctor Rodríguez de la Sotta, escribió en 1952: “Qué espléndido negocio haría un país pobre si pudiera importar ricos con todas sus riquezas. Si Chile, por ejemplo, pudiera trasladar a su suelo las plantas de la General Motors y a sus accionistas, casi doblaría la renta nacional...”⁸⁰. Tras 1945 todo el sistema de enseñanza escolar en América Latina se volvió con singular ‘seriedad’ a educar en el ideal de la caballerosidad burguesa: “El sistema escolar está estructurado, con sus ‘tests’, su sistema de recompensas y las normas de comportamiento que requiere, para permitir que los hijos de la burguesía urbana trabajen bien, y para pasar por un cedazo a los hijos de los pobres, que no están socializados para funcionar en los escalones más altos de una economía capitalista y una cultura burguesa”⁸¹.

Lo más ‘serio’, sin embargo, de la economía de la desigualdad capitalista en América Latina fueron sus consecuencias sociales y ambientales, evidente esta última en la biodevastación y el robo de la Naturaleza y de las personas⁸². La receta permanente de ‘apretarse el cinturón’ –el ideal caballeresco del sacrificio y la austeridad– no trajo mayores alivios para las grandes masas de población en el continente. El número de los desfavorecidos por el sistema pasó a ser evidente, como se reconoció al terminar el siglo xx⁸³.

LA ESTÉTICA DE LA SERIEDAD EN LA CIVILIZACIÓN DE OCCIDENTE

	El ideal de la superioridad [Lo serio]	El anti-ideal de la inferioridad [Lo no-serio]
Género	Muerte, dolor, sacrificio, inhibición sexual [= dios padre / dios hijo: mitos masculinos de dominación de la naturaleza]	Vida, gozo, placer, exhibición sexual [= serpiente / Eva: mitos femeninos de identificación con la naturaleza]
Política	dominación, dependencia, reverencia, obediencia [= imperio y ley]	insurrección, autonomía, irreverencia, rebeldía [= fuera del imperio y de la ley]
Cultura	formalidad, circunspección, planificación, racionalidad [= civilización]	imprevisión, salvajismo, improvisación, animalidad [= barbarie]
Economía	trabajo, escasez, austeridad, acumulación [= crecimiento]	juego, abundancia, derroche, ociosidad [= decrecimiento]

⁸⁰ Héctor Rodríguez de la Sotta, *O capitalismo o comunismo. O vivir como en Estados Unidos o vivir como en Rusia*, Santiago 1952, 258, 290-291.

⁸¹ Martin Carnoy, “La educación y la ideología de la eficiencia. El neocolonialismo de Estados Unidos desde 1945”, en *La educación como imperialismo cultural*, México 1993, 308.

⁸² Vandana Shiva, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Buenos Aires 2003.

⁸³ “Por lo menos la mitad de la población latinoamericana no alcanza a satisfacer las necesidades nutricionales mínimas para una vida normal”, Jacques Chonchol, *El desafío alimentario. El hambre en el mundo*, Santiago 1991, 167.

5. LA RELATIVIDAD DEL IDEAL CABALLERESCO EN OCCIDENTE Y LA ESTÉTICA DE LA RISA

*Felizmente sras y sres
El Padre Eterno tiene sus días contados
Pensar que la creación duró siete días
es para condenarse de la risa.
La Creación aún no termina:
la Creación está por empezar!*

Nicanor Parra

El espíritu de la seriedad introdujo una forma de concepción vertical de la historia en Occidente basada en lo alto y lo bajo, lo superior y lo inferior, la no-horizontalidad. Altezas y bajezas. En el mundo medieval lo alto fue lo divino y lo bajo fue lo demoníaco. Con el advenimiento del mundo burgués lo alto, lo caballeresco pasó a ser lo moderno, y, consecuentemente, lo histórico. Lo no-caballeresco resultó ser lo arcaico, lo primitivo y, por lo mismo, lo ahistórico. El mundo medieval y el mundo moderno, a pesar de sus diferencias, conservaron la misma grave –y pesada– jerarquización del mundo.

Fuera de esta imagen verticalista de la historia –y no pocas veces en oposición a ella– nunca dejó de existir una estética de la risa, ciertamente mucho más original y originaria que la visión patriarcal y jerarquizada de Occidente. La estética de la risa constituyó una propuesta decidida por la inclusividad, fundamentalmente festiva, de todos los seres humanos en el mundo de la vida. La risa comprende el mundo de la vida. Los muertos no participan de la risa de la vida. Esto lo demostró con abundante material etnográfico Vladimir Propp⁸⁴. Probablemente la risa constituye lo más propio de lo humano. Como apuntó en *Homo ludens* Johan Huizinga: “El aristotélico ‘animal ridens’ caracteriza al hombre por oposición al animal todavía mejor que el ‘homo sapiens’”⁸⁵.

Contrastada con la visión occidental de la historia, la risa y su estética se sitúa en oposición al espíritu ‘superior’ de la seriedad de la política –la guerra–; la seriedad de género –la dominación masculina–; la seriedad de la economía –el hambre–; y la seriedad de la cultura –el arte y la literatura formalistas y didactistas–. En otras palabras, se define por la dignidad y los derechos vitales de los seres humanos. Particularmente, esta estética de la risa conformó y constituye de manera asombrosa y peculiar la historia de las culturas populares –indígenas y africanas– en América Central y del Sur, como lo hemos apuntado en otro lugar⁸⁶. En diálogo con ellas puede entenderse la obra anti-poética de Nicanor

⁸⁴ Vladimir Propp, “La risa ritual en el folklore: el cuento de Nesmejana”, en *Edipo a la luz del folklore*, Madrid 1980, 47-86.

⁸⁵ Johan Huizinga, *Homo ludens*, Madrid 1972, 17.

⁸⁶ Maximiliano Salinas, *La comicidad como herencia espiritual de las culturas populares de Iberoamérica*, en *Historia de las Mentalidades. Homenaje a Georges Duby*. Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago 2000, 337-355.

Parra, con su desafío estético acerca del carácter cómico de la seriedad, formulado en los años 60 del siglo xx⁸⁷. Esta fue también la perspectiva histórica de la obra cómica fundamental de Aristófanes: “La risa surge en la Antigüedad como réplica a esa seriedad cultural hegemónica. En efecto, a partir del siglo v a. C. el mundo antiguo se transforma... El monetarismo, la profunda desigualdad social, un pensamiento nuevo –que se apoya en la escritura– y la seriedad cultural son las principales características del mundo nuevo que aparece en la Antigüedad. Pero esos cambios no satisfacen a todos. Una minoría los ve con ojos críticos. Esa minoría ve injusto el reparto de la riqueza, ve falsos los nuevos valores sociales, critica abiertamente el nuevo pensamiento. Esta minoría se expresa artísticamente mediante los géneros de la risa... La literatura de la risa forma parte en la Antigüedad del mundo de la fiesta, es esencialmente un acto festivo... En Aristófanes la conexión entre la risa y la crisis ideológica de la Antigüedad suele tener un escenario: el gran debate sobre la educación que suscitó esa crisis. Sin embargo, no faltan en la obra de este comediógrafo momentos en los que la relación entre la risa y la desigualdad social es directísima... Sus comedias están repletas de discusiones por dinero, por deudas, de efectos cómicos basados en el poder del dinero. Su última comedia Pluto, se funda precisamente en el problema del injusto y desigual reparto de la riqueza”⁸⁸. La estética de la risa instala una apelación festiva por la vida en abundancia para el conjunto de la humanidad, y en especial para el pueblo común⁸⁹. La utopía de Aristófanes es la paz y la abundancia para los sencillos. Como dijera Trigeo, el vendimiador, en *La Paz*: “Todos al campo, con nuestros artefactos. Bailemos y hagamos libaciones... Roguemos a los dioses que concedan riqueza a los helenos, abundancia de cebada y vino en suficiencia, higos muy bien maduros, y mujeres fecundas. Todo lo que antaño estaba perdido con la guerra, lo recobre la paz. ¡Fuera por siempre el acero que mata!”⁹⁰. Fuera del imaginario caballeresco y desigual de Occidente, la estética de la risa ha buscado y buscará la reivindicación del mundo de la vida, encarnada una y otra vez en cada etapa de la historia mundial en el “coro que ríe”⁹¹, en la ‘chusma’, en la ‘turba multa’, con sus valores

⁸⁷ Marlene Gottlieb, *No se termina nunca de nacer: la poesía de Nicanor Parra*, Madrid 1978; Yvette Malverde, *El discurso del carnaval en la poesía de Nicanor Parra*, en *Acta Literaria* 13, 1988, 83-92; “Nicanor Parra”, en Barbara A. Tenenbaum, *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, New York 1996, 4, 314-315.

⁸⁸ Luis Beltrán Almería, *La imaginación literaria. La seriedad y la risa en la literatura occidental*, Madrid 2002, 202-205. Desde la estética de la seriedad, Aristófanes es incomprensible. Sus obras expresan “bufonadas de un cinismo repugnante”, cfr. Diego Barros Arana, *Elementos de literatura. Historia literaria*, Santiago 1893, 33.

⁸⁹ Ver Maximiliano Salinas, *Risa y cultura en Chile*, Santiago 1996.

⁹⁰ *La Paz* fue una comedia representada con ocasión de las grandes fiestas dionisiacas del 421 antes de Cristo. Un personaje alegórico es Opora, la Abundancia, Aristófanes, *Las once comedias*, México 1975, 158.

⁹¹ “Todos los actos del drama de la historia mundial tuvieron lugar ante el coro popular que reía... Cada época de la historia mundial se reflejó en la cultura popular. En todas las épocas del pasado existió la plaza pública, henchida de una multitud delirante, aquella que el Usurpador

ancestrales y milenarios de defensa y conservación de la vida sobre la tierra. Este “coro que ríe” surgirá una y otra vez mientras haya vida sobre la tierra. Y amor por los derechos humanos de todos. De acuerdo al ideal taoísta, se tratará de la dedicación absoluta “al arte simple y gozoso de vivir pensando sólo en la vida”⁹². Un símbolo milenario de la estética de la risa la constituye la figura de la sabiduría oriental de Maitreya, representación china del Buddha futuro con el grueso vientre descubierto, una vasta carcajada y rodeado de niños, que se remonta al siglo x. En su figura, “la risa y el modo holgado de sentarse aluden a la paz y satisfacción consigo mismo y con el mundo”⁹³.

veía en su pesadilla: ‘Abajo, la multitud bullía en la plaza / y, en medio de risas, me señalaba con el dedo; / Y yo tenía vergüenza y miedo’. Repitámonos una vez más que cada uno de los actos de la historia mundial estuvo acompañado por las risas del coro”, Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, México 1990, 430.

⁹² Theodore Zeldin, *Historia íntima de la humanidad*, Madrid 1996, 103.

⁹³ Cfr. *Buddha riende*, en *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993, 50-51. El pensamiento ‘risueño’ de Ramakrishna en la India del siglo xix comprendió el Universo impregnado por la energía divina primordial de la Diosa. En oposición al mundo jerárquico y vertical de Occidente él vio el mundo como “el juguete de la Madre”, Romain Rolland, *La vida de Ramakrishna. Ensayo acerca de la mística y la acción de la India viviente*, Madrid 1931. Occidente fundó su ‘superioridad’ frente a Oriente –lugar ancestral de la vida y de los dioses– sólo a partir de la teoría política papal de la ‘translatio Imperii Romani’, cfr. Oskar Köhler, “Occidente”, en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona 1984, iv, 948-949. Acerca del sentido histórico de la vida abundante y su relación con las imágenes poéticas y milenarias de la fiesta, Maximiliano Salinas, *La fiesta: utopía, historia y derecho a la vida*, en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Universidad de Santiago, vol. 2, núm. 7, 2003, 73-94.

LA REFORMA ESTUDIANTIL EN LA UNIVERSIDAD DE CHILE
ENTRE 1920-1923 EXAMINADA A TRAVÉS DE LA REVISTA
CLARIDAD DE LA FEDERACIÓN DE ESTUDIANTES:
ALGUNOS ELEMENTOS PARA SU COMPRENSIÓN*

Santiago Aránguiz Pinto**

INTRODUCCIÓN

La ponencia que presentamos en esta oportunidad tiene como finalidad principal la revisión de los aspectos más esenciales de la Reforma Estudiantil efectuada en la Universidad de Chile durante 1920 y 1923. Para esta ocasión utilizaremos como única fuente la revista *Claridad* de la Federación de Estudiantes de Chile, pues ella representa un caso extraordinario donde estudiantes, profesores, artistas, intelectuales, escritores y obreros ilustrados convergieron para discutir y opinar sobre las más diversas materias, tales como: sindicalismo, doctrinas socialistas, anarquistas, marxistas o individualistas, la cuestión social, el capitalismo, aspectos de interés referidos al Parlamento y a los partidos políticos, a las Fuerzas Armadas, al patriotismo y militarismo, a las manifestaciones artísticas y literarias, y muchos otros temáticas más. El tema de la Reforma Estudiantil es uno de ellos, y que, por su importancia, hemos querido exponerlo en esta oportunidad.

Nuestro análisis de la materia lo enfocaremos en cinco áreas temáticas, las mismas en que hemos estructurado esta ponencia, y que son las siguientes: "El ideal educativo"; "Función y definición del Estado Docente"; "Concepto de Universidad"; "Planteamientos de la Reforma Universitaria" y "Libertad de cátedra", además de algunas consideraciones finales a modo de conclusión. De esta manera, creemos, se podrá comprender con mayor propiedad el primero de los procesos reformistas ocurrido en la educación superior chilena durante el siglo xx, que significó un hito decisivo para la conformación de un movimiento estudiantil abiertamente reformista y contestatario durante en gobierno de Arturo Alessandri Palma, principalmente. A continuación se expondrán sucintamente algunos planteamientos debatidos sobre este tema desde la perspectiva de los mismos protagonistas, con especial énfasis en destacar ideas generales que permitan comprender el pensamiento estudiantil de los alumnos de la Universidad de Chile durante aquellos años.

* La primera versión de este texto fue presentado en las xv Jornadas de Historia de Chile efectuadas en la Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile, en noviembre de 2003. Este texto se ha ceñido a las características de un borrador de tipo esquemático, y destaca algunos aspectos de un capítulo del libro que estamos preparando sobre *Claridad*, la Federación de Estudiantes de Chile y la "Generación del '20", y que será publicado próximamente.

** Licenciado en Historia por la Universidad Finis Terrae. Actualmente trabaja como profesor e investigador en la Universidad Diego Portales.

Por las razones anteriormente señaladas, esta ponencia tiene como objetivo central delinear los aspectos más esenciales de esta Reforma, teniendo en consideración la brevedad del tiempo y las características de este tipo de actividades académicas. En esta oportunidad hemos preferido realizar un desglose de los rasgos, inquietudes y problemáticas más relevantes que se plantearon respecto de este tema en *Claridad*. En consecuencia, la intención primordial de esta ponencia es entregar algunos elementos que permitan comprender la Reforma Universitaria ocurrida durante los primeros años de la década de 1920.

EL IDEAL EDUCATIVO

El problema de la educación y sus múltiples aristas de interpretación fue un tema esencial en *Claridad*, pues, una gran cantidad de los estudiantes que allí escriben estudiarán una o dos carreras pedagógicas a la vez. Será común, además, que paralelamente a sus estudios académicos ejerzan, ya sea como voluntarios, alumnos en práctica o como profesionales, la cátedra en liceos o instituciones educacionales de la capital y en provincias, como ocurrió con Eugenio González Rojas, Romeo Murga, Gerardo Seguel, Salvador Fuentes Valdés, Armando Ulloa y tantos otros. La educación, tanto como vocación y herramienta formativa de valores y normativas éticas, como transmisora de cultura, de conocimientos, rigurosidad intelectual, calidad académica y de metodología de estudio, será un tema de enorme relevancia entre los estudiantes y profesores de la Universidad de Chile, miembros de la Federación de Estudiantes y quienes escriben en *Claridad*, que muchas veces son los mismos, aunque hay excepciones. Por ende, la tarea educativa y el rol del profesor son temas que, por la importancia asignada a la figura del magisterio y de la educación para el progreso y desarrollo del país, concitan una mayoritaria atención entre aquellos que colaboraron en *Claridad*.

En este sentido, el profesor está llamado a ser el forjador del “Nuevo Chile”, el que, a través de sus conocimientos, vocación y de su remarcado compromiso público, tendrá que realizar la anhelada transformación espiritual y cultural de la sociedad chilena. Y con mayor fuerza todavía, tal como ocurrió entre los alumnos anteriormente señalados, cuando es el joven docente el que desempeñará funciones académicas en algunas de los establecimientos pedagógicos apadrinados por la Universidad de Chile, dirigidos a fomentar la educación de los sectores populares, ya sea en el Liceo Federico Hannsen o en la Universidad Popular José Victorino Lastarria.

Existirán, por ende, conceptos y aspiraciones de lo que idóneamente supone ser el paradigma educativo. Ante todo, dicen en *Claridad*, este ideal debe estar fundamentado en las distintas vertientes expresivas que conforman la libertad pedagógica: la libertad de cátedra, conocimiento, asistencia y de formación. La educación, aducen, no debe ser impositiva, sino más bien integradora y participativa, y que, a su vez, rechace los métodos oprobiosos hasta ahora vigentes en el país y que privilegie, en cambio, la reflexión, el análisis y el debate, y no la mera memorización mecánica de los contenidos.

DEFINICIÓN Y FUNCIÓN DEL ESTADO DOCENTE

Un hecho decisivo entre quienes escribieron en *Claridad* sobre este aspecto, y cuya finalidad consistió en denostar la noción de Estado Docente, lo provocó la labor ejercida por el Consejo de Instrucción Pública en los distintos ámbitos de la educación, el cual, según denuncian, actúa arbitrariamente, desconociendo las inquietudes y demandas de los estudiantes. A éste, según Roberto Meza Fuentes se le repudia por ejercer una “política inquisitorial”¹, y de dictar acuerdos, normativas y sanciones consideradas injustas e ilegales por los universitarios. Asimismo, a dicho Consejo se le desacredita por su rigidez de criterio y la falta de perspectivas educativas. Entre ellos existirá desencanto e incredulidad por la supremacía del Estado en materia educacional, en cuanto éste actúe mediante la imposición de normas homogéneas y con sesgo ideológico.

La discusión sobre la idoneidad del Estado Docente girará en torno a las garantías y estatutos que contempla la regulación de la educación desde y hacia el Estado. Aquellos colaboradores de *Claridad* que podríamos considerar de una posición crítica y escéptica con respecto a la labor que le cabe a éste en estas materias, como es el caso de Daniel Schweitzer, Alfredo Demaría o de Carlos Vicuña Fuentes, visualizarán en el Estado Docente un mecanismo que se presta para disputas políticos-partidistas y adoctrinamientos ideológicos, y que no permite, por lo tanto, el libre ejercicio de la enseñanza. Como el Estado es una institución burguesa y capitalista, la educación, por ende, será burguesa y capitalista. Por el contrario, ello no significa que rechacen la educación gratuita, nacional y laica asegurada en la Ley de Instrucción Primaria promulgada en agosto de 1920 durante el gobierno de Juan Luis Sanfuentes, y respaldada en la *Declaración de Principios* de la Federación de Estudiantes con motivo de la celebración de la Convención Estudiantil realizada en Santiago en junio de ese mismo año. De lo que se trata precisamente es de denostar y criticar el concepto de Estado y sus respectivos alcances, especialmente en temas de educación, al ser éste un elemento pernicioso y destructivo para el desarrollo de las posibilidades expresivas del ser humano, ya que las restringe y coarta. La acción coercitiva del Estado no permite fomentar la libre iniciativa pedagógica que fue, por lo demás, un anhelo compartido entre grupos y sectores anarquistas e individualistas, afines a un paradigma educativo que privilegió en cambio la revolución pedagógica, consistente en fomentar y estimular en el alumno aquellas materias culturales, humanistas y filosóficas que valoren la crítica, la reflexión, y renieguen de los “valores” o “conocimientos” supuestamente establecidos por mandato superior o divino.

Los nombres anteriormente señalados fueron algunos de los colaboradores de la revista que discreparon de la implantación de un Estado Docente por las razones anteriormente descritas. Para Schweitzer, Presidente de la Federación de

¹ *Claridad*, N° 59, “La Semana Universitaria”, Roberto Meza Fuentes, 8 de julio de 1922, pág. 4.

Estudiantes desde principios de 1921 hasta junio de 1922, la enseñanza impartida por los centros educacionales administrados por el Estado, ineludiblemente generará una “desconcertante y absurda tiranía sobre las conciencias”². Para Vicuña Fuentes, este sistema es una “monstruosa aberración” que desvirtúa el significado intrínseco de la educación, que es, en definitiva, la diversidad en la entrega de sus contenidos, y la generación de instancias críticas de reflexión que aseguren una educación independiente y soberana. Alfredo Demaría, en tanto, advierte de la existencia de algunos peligros en la implementación de una educación regulada exclusivamente por el Estado, pues significaría un control y resguardo desmedido en aquellas áreas donde no debiera prevalecer la coerción como así tampoco la imposición de materias filosóficas e históricas. Este último, por intermedio de Edgardo Tagle, seudónimo que utiliza en forma reiterada, señala enfáticamente: “El Estado no puede tener la arrogancia de enseñar la verdad”. Si esto ocurre, agrega, empleando un concepto similar al que utiliza Schweitzer, sobrevendría “una tiranía contra la cual todo hombre debe liberarse”³.

Por lo tanto, existirá en *Claridad* un descontento frente al dirigismo ideológico y pedagógico ejercido por el Estado. A su vez, los estudiantes demandarán mecanismos de evaluación profesional más exigente del trabajo desempeñado por los docentes en beneficio de la excelencia académica, lo que no significa, por el contrario, como se remarca, negar la libertad de cátedra, sino más bien reforzarla mediante un control que resguarde la calidad de los contenidos impartidos por los profesores. Asimismo, éstos culparán al Estado por la incapacidad de ejercer una adecuada, transparente y desinteresada labor en materia educacional, y propondrán, en consecuencia, una enseñanza autónoma e insubordinada a los dictámenes estatales.

CONCEPTO DE UNIVERSIDAD

Entre los estudiantes, profesores, escritores e intelectuales que se expresaron en *Claridad* fue frecuente que, como una manera de desarrollar el verdadero espíritu universitario que consiste en pensar y debatir aquellos factores que lo conforman, se esmeraran por analizar los múltiples elementos que conlleva la noción y significado de Universidad. La importancia que ésta ejerce en la formación de la persona y su vinculación con la sociedad y su entorno profesional y social, fueron interrogantes que invariablemente se les asoció a las discusiones que se generaban en la revista universitaria a partir de temas que atañen a la formación del universitario. Por lo tanto, desde este punto de vista, universidad y sociedad son conceptos inseparables, que pueden ser definidos en la medida

² *Claridad*, N° 114, “La reacción en el Perú. Deportación de Haya de la Torre”, Daniel Schweitzer, 17 de noviembre de 1923, pág. 8.

³ *Claridad*, N° 19, “La Declaración de Principios de la Federación de Estudiantes de Chile. I”, Edgardo Tagle, 4 de junio de 1921, pág. 6.

en que ambos se complementan. Mientras mayor sea la relación que se profesen entre ellos, el debate tendrá una repercusión de amplio alcance, lo que significa, a fin de cuentas, que a la Universidad se le otorgará la importancia que se merece.

Los estudiantes más progresistas abogarán por una institución académica independiente de criterio, virtuosa en el pensamiento, que posea capacidad de denuncia y advertencia sobre los hechos ocurridos en los distintos ámbitos del quehacer cívico. La Universidad, postulan, debe ser una institución moderna, participativa, formada no sólo de escuelas profesionales, sino también de institutos de altos estudios científicos, literarios y filosóficos. En consecuencia, abogan por patrocinar una "Universidad abierta a todas las corrientes científicas, éticas y estéticas"⁴, como señalaron Eugenio González Rojas y Raúl Silva Castro en el diario *El Mercurio* del 20 de junio de 1922; que, a su vez, se sitúe en una franca oposición al manejo pragmático, sesgado y arbitrario con que ha actuado el rector Domingo Amunátegui Solar (quien permanecerá en el cargo hasta fines de 1923), el cual ha desconocido las peticiones de los alumnos, y privilegiado en cambio el autoritarismo pedagógico.

De acuerdo con los estudiantes, a la Universidad se le piensa, idealmente, como un centro de generación y transmisión de cultura, ajena a los mecanismos e imposiciones de los partidos políticos. Un establecimiento educacional que sea capaz de responder a las necesidades de los alumnos y no a la voluntad de autoridades universitarias o de funcionarios estatales; despejada, en consecuencia, de favoritismos y de la intromisión político-partidista, cualquiera ésta sea y del lugar de donde provenga. La Universidad se debe conformar, por lo tanto, como un centro científico y reflexivo, apolítico, representación superlativa del saber, estudio, conocimiento y del servicio público. Un lugar de continuo progreso intelectual y de formación integral del alumnado. Un territorio académico vivo, plástico, flexible, atento a las necesidades de la comunidad. "La Universidad debe tener una ideología científica de acuerdo con las orientaciones actuales"⁵, dirá un colaborador de *Claridad* para resaltar la necesidad de imprimirle a ésta un sello científico y no político, como constantemente se enfatiza. En definitiva, la Universidad debe constituirse en un centro dinámico, alerta a las necesidades de quienes la integran, preocupada asimismo de las demandas culturales, intelectuales, económicas, espirituales, sociales y científicas de la sociedad y la ciudadanía.

PLANTEAMIENTOS DE LA REFORMA UNIVERSITARIA

El antecedente más directo y decisivo que encontramos en *Claridad* referido al proceso reformista de la educación superior chilena durante los años que nos

⁴ *El Mercurio*, Eugenio González Rojas (Presidente de la Federación de Estudiantes) y Raúl Silva Castro (Secretario de la Federación de Estudiantes, Santiago, 20 de junio de 1922, pág. 21.

⁵ *Claridad*, N° 12, "Defendámonos. Preparemos la Reforma Universitaria. II" (sin autor), 22 de enero de 1921, pág. 10.

preocupan, corresponde al proceso homólogo que se vivió en la ciudad argentina de Córdoba en 1918. A partir de ese año, la Federación de Estudiantes de Chile, presidida por los alumnos de Medicina e Ingeniería Juan Gandulfo y Santiago Labarca, se caracterizaría por acentuar su interés por la problemática social y académica. La manera como se agruparon los estudiantes de la Universidad de Córdoba en escuelas, facultades y federaciones universitarias, como así también los niveles operativos y doctrinarios que allí prevalecieron, serán elementos que los estudiantes chilenos considerarán esenciales para las peticiones de sus propias exigencias académicas. La influencia del "Grito de Córdoba", como se conoció al movimiento rebelde de los estudiantes argentinos de fines de la década del 10, fue decisiva en muchos países de América Latina, entre ellos Chile y Perú, ya que permitió que sus respectivas organizaciones estudiantiles, que hasta entonces no presentaban un proyecto homogéneo, actuaran ahora con una mayor capacidad de agrupamiento y decisión en beneficio de la obtención de mejorías académicas profundas.

Los cambios atingentes al mejoramiento de la educación superior chilena formulados por *Claridad* apuestan a concretar los anhelos reformistas exigidos por los estudiantes de la Universidad de Chile. Éstos abogarán por nuevos y más eficientes criterios en los procesos de selección que regulan el ingreso a la educación superior. Asimismo, exigirán igualdad de oportunidades para todos los postulantes, y no solamente para aquellos que sí podían costearse sus estudios, generalmente hijos de terratenientes, industriales y comerciantes, y que muchas veces no tenían las aptitudes y preparación suficientes, en detrimento de jóvenes estudiosos, esforzados, pero que carecían de los medios económicos para costear sus estudios. No existía, como ahora, la posibilidad de acceder a créditos bancarios o estatales, lo que ha significado hoy en día una apertura para los jóvenes que quieren optar a la educación superior chilena, en universidades, institutos profesionales y centros de formación técnica. Lo que no significa una mejor educación universitaria, sin lugar a dudas, pero éste es un problema que se enmarca dentro de otra problemática.

Entre quienes creían en la necesidad de introducir modificaciones estructurales en el ingreso a la educación superior, prevalece la idea de que factores como la capacidad, el rendimiento académico y las condiciones intelectuales del postulante son los requisitos únicos y esenciales de admisión, y no su situación económica o condición social. Es esta última visión, argumentan, la que hasta el momento ha primado en el proceso de admisión a la educación superior. Es decir, se ha privilegiado el dinero, y no a quienes se han ganado el derecho de estudiar por méritos académicos.

La puesta en marcha de la Reforma Universitaria solucionará, de acuerdo a los mismos estudiantes que la propiciaban, dos de los propósitos principales por los cuales reclamarán fervorosamente: la eliminación de partidismos al interior de la Universidad y la superación de la engorrosa burocracia imperante. Será deseo arraigado entre los estudiantes impulsar el estudio de las ciencias y las humanidades. Hacia esa dirección apuntaban las peticiones reformistas:

a modelar seres humanos íntegros, rectos, honrados, instruidos, con una remarcada vocación de servicio público, que posean una adecuada capacitación en sus profesiones, dotados de valores de conducta irreprochables, que sean capaces de afrontar plenamente la vida laboral.

Asimismo, otra de las aspiraciones planteadas por la Reforma Estudiantil que analizamos en esta ocasión, dice relación con la derogación de la Ley de 1879 sobre Instrucción Secundaria y Superior, por cuanto la consideran añeja, retrógrada y anticuada, y que desconoce además los cuatro planteamientos principales de la Reforma, que mencionaremos más adelante con mayor detención.

En consecuencia, postulamos que es durante el primer semestre de 1921 donde podemos situar las manifestaciones explícitas de la Reforma, pese a que ya en octubre de 1920 existen algunos atisbos al respecto, aunque de manera tenue y poco precisa. La realización del Primer Congreso Internacional de Estudiantes celebrado en México en septiembre de 1921, significó el despeque de este extenso y por momentos engorroso proceso reformista. El anhelo mayor de esta reunión, que contó con la presencia de una Comisión Chilena Estudiantil enviada especialmente por la Federación de Estudiantes, fue el de concitar cambios urgentes en la educación universitaria, junto con enfatizar el internacionalismo y pacifismo de sus propuestas. Se afianzan además las relaciones entre los estudiantes y el resto de las organizaciones universitarias, donde participan, entre otros países, Argentina, Alemania, Suiza, Costa Rica, Honduras, Perú, Venezuela, Cuba, Estados Unidos y China.

Como señalamos anteriormente, uno de los aspectos que detonará el inicio de la Reforma Estudiantil dice relación con la rendición de los exámenes de Bachillerato que se exigía a todos aquellos postulantes que deseaban ingresar a la educación superior, puesto que su contenido y la manera como eran evaluados, no reflejaba la preparación del alumno como así tampoco la equidad de los profesores miembros del Consejo de Instrucción Pública al momento de evaluarlos. Por lo tanto, el mecanismo de ingreso a la Universidad mediante la rendición del Bachillerato se consideraba inadecuado, pues le daba preponderancia a la memoria y no a los conocimientos o a las facultades intelectuales y artísticas del postulante. Además, se prestaba para malversaciones y malos entendidos lo que, ciertamente, no garantizaba la necesaria transparencia que se requiere en estas ocasiones decisivas para todos los jóvenes.

Cuatro, como ya dijimos, son los planteamientos principales que los estudiantes de la Universidad de Chile exigirán como estatutos fundamentales en las propuestas reformistas: a) libertad de enseñanza o de cátedra; b) autonomía universitaria; c) representación del alumnado en los organismos directivos y académicos; d) libertad de asistencia a las aulas.

Por una parte, la restricción de los cupos para el ingreso a Medicina, Farmacia y Pedagogía (ya sea en Historia, Castellano, Francés o en Inglés), carreras que, por lo demás, eran sumamente apetecidas por los jóvenes de sectores de clase alta y media, y por otra parte, la orden emanada de la autoridad que prohibía a los alumnos reunirse en las salas de clase después de la jornada estudiantil

decretada por las autoridades pertinentes, serán los detonantes inmediatos de la Reforma Universitaria. La primera de estas medidas la podemos situar en mayo de 1921, mientras que la segunda, en junio de 1922, cuando el Consejo de Instrucción Pública adoptó la decisión de prohibir la reunión y asociación de los universitarios después del horario de clases, que, en definitiva, significaba que éstos no podían realizar actividades de otra índole que no fueran las impuestas en la malla curricular. No había posibilidad alguna de que los estudiantes aspiraran a una “vida universitaria”, entendida ésta como la consagración del período correspondiente de convivencia con sus compañeros a desarrollar habilidades, a prepararse intelectualmente y de relacionarse con docentes que los estimularan para continuar profundizando el estudio y la investigación sobre determinadas materias. Se trata, en cambio, de asistir sólo a clases y rendir los respectivos controles evaluativos. O en otras palabras: impartir un tipo de educación mecánica, irreflexiva, poco participativa entre el profesor y el alumno, contraria al ideal pedagógico patrocinado por los alumnos progresistas de la Universidad de Chile.

Los estudiantes, a su vez, cuestionaron las posibles influencias y manejos en casos de corrupción y coimas en que se encontraban involucradas las autoridades universitarias. El caso más bullado por aquellos años fue el de un sobrino de Juan Luis Sanfuentes (Jefe de Estado entre 1915 y 1920), argumentando *Claridad*, en su constante afán por denunciar los “males” que corroían a la sociedad chilena, la existencia de una situación irregular que existió en su ingreso a la carrera de Medicina. Finalmente, este estudiante se suicida; el hecho no provocó mayor revuelo en la revista durante las siguientes semanas.

A la oficina del decano de la Facultad de Medicina, Gregorio Amunátegui Solar llegaban incluso recomendaciones del Presidente Alessandri Palma apoyando el ingreso del hijo de un amigo, pariente o personero de Gobierno determinado, situación que enardecía los ánimos entre los estudiantes. Este académico y el Consejo de Instrucción Pública, cuya gran mayoría de sus miembros fueron tildados sarcásticamente de “momias” en referencia al estancamiento profesional de cada uno de ellos, y que ocupaban los cargos de mayor jerarquía universitaria, decidían el ingreso de los estudiantes a la Universidad. El alumno Sergio Atria llegó a tildar esta situación como de “autocracia universitaria”⁶, puesto que no existían las vías legales necesarias para garantizar a los alumnos derechos y espacios de libertad en la participación de estos acontecimientos. El estudiante de Medicina Óscar Schnake Vergara fue aún más lejos en sus acusaciones. De “Sabios maestros del temor, de la mentira, de la hipocresía y de la fuerza”⁷, denominó a los integrantes del Consejo como una forma de responder a la manera de cómo aquellos manejaban arbitrariamente a la Universidad de Chile.

Ante la negativa por las exigencias de los estudiantes para que pudieran reunirse después de la jornada académica en las salas de clases, los perjudicados

⁶ *Claridad*, N° 93, “Ante una injusticia” (no tiene firma), 23 de junio de 1923, pág. 3.

⁷ *Claridad*, N° 82, “El Consejo y los consejeros”, Óscar Schnake Vergara, 16 de diciembre de 1922, pág. 7.

de esta sentencia acusarán peyorativamente a las autoridades de tener “criterio de paco”. Junto con el inicio de la masiva huelga estudiantil en junio de 1922, que contó con el apoyo de la Federación Nacional de Estudiantes (creada a fines de 1921), y presidida por la Asamblea Universitaria, se exigió también la renuncia del rector y autoridades académicas como secretario general, decanos de Facultades y aquellos pedagogos que se negaban a ser evaluados. En sus peticiones, los alumnos aducen que éstos, especialmente la más importante autoridad universitaria, el rector Domingo Amunátegui Solar, representan la rutina, la falta de orientaciones, el anquilosamiento, la incompetencia intelectual y la ineptitud pedagógica. Por tales razones, dirán en *Claridad*, “Lo que se pide es su reemplazo por expulsión violenta”⁸.

En una reunión efectuada el 14 de junio de 1922, la organización estudiantil que dirigió y coordinó la Reforma, después de una larga y extenuante sesión, votó por unanimidad lo siguiente: “La Federación de Estudiantes de Chile declara que la Universidad es de los alumnos y en consecuencia desconoce la autoridad del Consejo para reunirse en ella”⁹. Este decisivo hecho marcaba una determinación sin precedente en la vida universitaria chilena. Por una parte, los alumnos se “tomaban” la Universidad desconociendo la autoridad del rector, y por otra parte, ignoraban al Consejo de Instrucción Pública, desacreditando además cualquier tipo de autoridad que emanara de este organismo estatal.

En suma, con estas peticiones se pretendía realizar una reestructuración de la Universidad, conjuntamente con modificar el sistema educacional superior chileno existente. Dicha Asamblea, dirigida por el entonces estudiante de Derecho y Pedagogía en Inglés, Eugenio González Rojas, pretendía implementar con suma urgencia los cuatro planteamientos anteriormente indicados y, por sobre todo, disolver al Consejo de Instrucción Pública. Para julio de 1922 la situación se agudizaba. Durante ese mes se decretó una Huelga General en la Universidad, que contó incluso con la participación de algunos profesores de tendencias ideológicas progresistas, partidarios de realizar una profunda renovación al interior de la Universidad de Chile. Imperaba un descontento generalizado en las escuelas y facultades y, por supuesto, en la Federación de Estudiantes, proclive a implementar medidas reformistas que fijaran al alumno como el principal foco de atención de los intereses educativos. Se llegó inclusive a tildar de “inutilidad” la labor que hasta el momento había realizado la Universidad, y que eventualmente podría continuar desarrollando. En consecuencia, dudaban del cometido que a ésta le cabe realizar en la sociedad, que podríamos resumir de la siguiente manera: si, por un lado, vigorizarla y darle continuidad o, en su defecto, dejarle fenecer y crear un Plantel Académico Nacional nuevo; éstas constituyen las dos únicas opciones que se barajaban en aquellos momentos alternativas concretas. Ante la resolución adoptada ese mismo mes por el Consejo de Instrucción de expulsar y suspender a aquellos

⁸ *Claridad*, N° 58, “Acotaciones a una editorial”, Daniel Schweitzer, 1 de julio de 1922, pág. 3.

⁹ *Claridad*, N° 57, “La Semana Universitaria”, Sergio Atria, 24 de junio de 1922, pág. 4.

alumnos que participaron en la extendida huelga, y de prohibir que algunos de ellos pudieran egresar y obtener el título profesional, las descargas de los afectados serán severas. Protestan, asimismo, por la incapacidad pedagógica y administrativa del rector, y la prepotencia y falta de cuidado con que, a su vez, ha obrado el Consejo, especialmente al sesionar con las puertas cerradas, prohibiendo la presencia de los estudiantes inculcados en dichas reuniones. Los universitarios percibirán en esta determinación un acto que posee connotaciones irregulares, injustas e ilegales que atenta contra la libertad de defensa y de réplica que éstos poseen. Más aún cuando los mismos afectados por tales sanciones no fueron citados a declarar en el proceso sumarial que se les efectuó, por lo que no tuvieron posibilidad de defensa y réplica.

Finalmente, las autoridades académicas solicitan la intervención de la fuerza pública en el conflicto, ya que no soportan la presión realizada por los huelguistas, que a estas alturas se hacía insostenible. "Los carabineros en la Universidad. ¡El sable reemplaza a la toga!"¹⁰, titula *Claridad* un artículo publicado el 15 de julio de 1922. De esta manera, la revista anunciaba la vergonzosa situación que ocurría al interior de la Universidad de Chile. Acompaña al reportaje una fotografía donde se muestra a dos carabineros custodiando uno de los patios interiores del recinto académico, cuestión que de inmediato generó revuelo entre los estudiantes que no podían creer que las fuerzas represivas estatales convivieran momentáneamente con ellos en un lugar destinado para el estudio y el cultivo intelectual.

De las cuatro peticiones reformistas esenciales que señalábamos anteriormente se desprenderán otras más, y que están relacionadas entre ellas. Son las siguientes: i) establecer la libertad curricular: en consecuencia, rechazan la educación dogmática, impositiva y restrictiva. Ésta debe estar avalada por una evaluación exigente del profesor, tanto de sus pares como del alumnado. En definitiva: garantizar la excelencia académica; ii) proteger la libertad de objeción del estudiante; iii) introducir mejores y más eficientes métodos en la enseñanza y en el contenido de los estudios; iv) garantizar adecuadas normas de regulación para profesores y autoridades respectivas; v) satisfacer las necesidades del estudiante, ya sea deportivas, recreativas, filosóficas, culturales, artísticas, científicas y también de otra índole. Y que es, a fin de cuentas, sinónimo de una vigorosa extensión universitaria; vi) y por último, que engloba a las anteriores, transformar a la Universidad en un espacio de debate, reflexión, creación y de aprendizaje mutuo entre el profesor y el pupilo.

Según Raúl Silva Castro, Secretario de la Federación de Estudiantes en 1922, éstos son algunos de los componentes que distinguen a un concepto clásico de Universidad de uno moderno, que se diferencia principalmente porque la primera visión le otorga un rol destacado a la Universidad en la sociedad. Según él mismo, existen otros rasgos diferenciadores, tales como: renovación y evalua-

¹⁰ *Claridad*, N° 60 (no tiene firma), 15 de junio de 1922, pág. 4.

ción docente; inserción de nuevos métodos en la investigación y en el estudio; instalaciones adecuadas de infraestructura para el estudio y del entorno laboral; independencia de las facultades y decanatos; rechazo a la injerencia estatal desmedida en los asuntos universitarios; mayor representación del alumno y del profesorado en las resoluciones adoptadas por las autoridades de la Universidad (rector y decanos de facultad) y el Consejo de Instrucción Pública.

LIBERTAD DE CÁTEDRA

A continuación pasaremos a revisar brevemente un único aspecto de las peticiones reformistas, que corresponde al de la libertad de cátedra, por cuanto consideramos que es el más importante de ellos y el que generó mayor discusión en *Claridad*.

Para Arturo Piga, Secretario General de la Universidad Popular Lastarria entre 1920 y 1922, establecimiento dependiente de la Universidad de Chile donde trabajaban estudiantes y jóvenes profesionales con vocación social educando a proletarios y obreros, y primera en implementar la libertad de enseñanza como norma garantizada antes incluso que su institución matriz, la práctica de la libertad de cátedra no debe significar que las doctrinas que se enseñen sean excluyentes, siendo destacable, en ese sentido, la orientación pedagógica e ideológica dominante de un recinto educacional determinado. Esta libertad, asegura Piga, no estará regulada por la censura o la exoneración, sino por la aceptación y sentencia de los alumnos. Por lo tanto, la calidad de la enseñanza dependerá de los propios receptores de la educación, es decir, del alumnado, y no por normativas emanadas del Estado. Ahondando en la necesidad de establecer regulares y exigentes formas de evaluación hacia el profesor durante su desempeño laboral, puesto que de lo contrario se cometería un acto imprudente e irreflexivo, Piga señala que: “La libertad de docencia aplicada sin restricciones es susceptible de ser justamente criticada como la más absoluta autonomía universitaria”¹¹.

En consecuencia, pese a que es partidario de la libertad de cátedra como principio esencial que debe regir el funcionamiento de la educación superior, asimismo Piga cree que la labor del maestro no puede ser arbitraria, desmesurada e imprudente. Durante el ejercicio de sus funciones, el docente debe poseer altos niveles de libertad, el cual, por lo demás, se compromete a estar avalado por el respeto y la participación del alumno en clases. Las aulas, a su vez, no pueden y no deben ser instancias donde el profesor –cualquiera sea la tendencia ideológica y política que profese– imparta su doctrina sesgadamente. Por el contrario, la cátedra es, por esencia, la expresión más genuina de debate e intercambio de ideas propiciada en

¹¹ *Claridad*, N° 59, “La Reforma Universitaria”, Arturo Piga (Secretario General de la Universidad Popular Lastarria), 8 de julio de 1922, pág. 7.

un ambiente democrático y tolerante que fomente la discusión y el cultivo intelectual, artístico y cultural.

El ejemplo más destacable, en este sentido, fue el de Carlos Vicuña Fuentes, abogado y profesor de latín y castellano, quien el 3 de septiembre de 1921 publica en *Claridad* un artículo donde manifiesta que la solución de los problemas limítrofes entre Chile y Perú residía única y exclusivamente por la devolución de Chile de Tacna y Arica. Y, además, la cesión de una franja de terreno a Bolivia que le permita a este país obtener salida al mar, cuestión que hasta hoy sigue siendo deseo y voluntad urgente entre los altiplánicos. Por manifestar tales aseveraciones Vicuña Fuentes fue exonerado de sus cargos públicos. *Claridad* reaccionará de inmediato: allí, dirá la revista, se cometió un atropello injustificado e incomprensible a la libertad de conciencia y opinión. Más allá de si compartían sus planteamientos (hecho que no siempre fue así, ya que éste poseía ideas positivistas no comunes entre los estudiantes, proclives más bien a los postulados anarquistas, individualistas o maximalistas), en *Claridad* aducen la competitividad que posee un funcionario público, y más todavía al ser éste un académico, para expresar libremente sus ideas. De esta manera, indica la publicación universitaria, se violaba una ley estipulada en la Constitución.

CONSIDERACIONES FINALES

Nuestra intención de delimitar el objeto de estudio desde 1920 a 1923 responde a la necesidad de estudiar y analizar en esta oportunidad un fenómeno acotado y puntual como fue el de la Reforma Estudiantil promovida por los estudiantes de la Universidad de Chile. Ésta, a su vez, es consecuencia directa de la efervescencia ideológica y doctrinaria que caracterizaría a los miembros de la "Generación del '20", entre los cuales se incluían gran parte de los colaboradores de *Claridad*, entre los que destacan, además de los ya mencionados, Juan y Pedro Gandulfo Guerra, José Santos González Vera, Fernando García Oldini, Álex Varela Caballero, Rudecindo Ortega y Santiago Ureta Castro, entre otros. Del proceso descrito anteriormente podemos observar cinco conclusiones finales, en relación a destacar cuáles fueron los objetivos centrales de dicha Reforma: i) prevalece la idea de que la Universidad es la institución más respetable del país y, por ende, debe resguardársela como tal. De esta manera se logrará el perfeccionamiento cultural y científico de la nación; ii) la labor del profesor es fundamental para el desarrollo cultural, intelectual y espiritual de los seres humanos; iii) las libertades de los estudiantes se deben ampliar y disminuir, por ende, las prerrogativas de organismos reguladores de la educación que coarten la libre expresión de éstos. Asimismo, se pretende resaltar la función de los universitarios en la burocracia universitaria y también como actor de gran importancia en la sociedad; iv) la necesidad de replantearse ideas y conceptos, tales como: ¿cuál es la importancia de la educación?; discutir sobre el rol del Estado en la educación; enfatizar los fundamentos del

quehacer académico; cuestionarse sobre el significado de la vida universitaria; qué, cómo y con qué objetivo se enseñaba; analizar el trabajo del profesorado; incorporar a la discusión las inquietudes del alumnado y, por cierto, de qué manera y con qué finalidad se construye Universidad; v) la necesidad de modernizar la educación chilena organizacional y administrativamente, como también de sus funcionarios (Consejo de Instrucción Pública y directivos), alumnos y equipo docente.



Carlos Vicuña Fuentes. Destituido de sus labores de profesor universitario por haber emitido libremente sus opiniones (*Claridad* Nº 33, 10 de septiembre de 1921, pág. 1).



Retrato de Santiago Labarca en su estudio, (*Claridad* Nº 6, 13 de noviembre de 1920, pág. 5).



Acordaos! Acordaos!

Que la reacción:

*Azuzó a la canalla dorada al pillaje,
desde los balcones de la Moneda*

Asaltó la Federación de Estudiantes

Incendió y asesinó en Magallanes

*Arrastró al país a las puertas de la guerra para satisfacer su
fambición*

Encarceló y asesinó a las víctimas

Recibió en la Moneda a los victimarios

*Calumnió impudicamente por boca del Senador Enrique Za-
ñartu*

*Quiso amordazar la conciencia de los profesores por manos de
[don Lorenzo Montt*

Estableció la Inquisición y la Guardia Blanca

*Colocó al país ante la opinión, en la situación del más retró-
grado*

Que los elementos de orden:

Han conculcado las leyes

Violado la constitución

Pisoteado el Estatuto Humano

Acordaos! no para vengaros

Pero si para saber donde están

los lobos con piel de oveja

Acordaos!

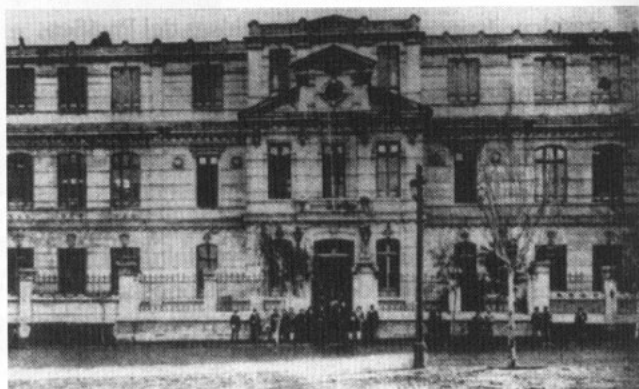
(Portada de *Claridad* N° 100, 11 de agosto de 1923, pág. 1).

(*Claridad* N° 6, 13 de noviembre de 1920, pág. 4).



La Federación de Estudiantes de 1921 con Víctor Raúl Haya de la Torre (al medio). De izquierda a derecha: Álex Varela, Arturo Zúñiga L., Pedro Gandulfo, Daniel Schweitzer, Francisco Meza y León Chamudes. (*Ercilla* N° 1720, 5-11 de junio de 1968, pág. 43).

Edificio del Instituto Pedagógico en la Alameda esquina Cumming. (Bernardino Bravo Lira, *La Universidad en la Historia de Chile, 1622-1992*).





Cómo publicó *Zig-Zag* la fotografía de los saqueadores del Club de Estudiantes en julio de 1920. (*Juventud* N° II, enero-febrero-marzo de 1921, Números 11-12, pág. 137).



Retrato de Domingo Amunátegui Solar. (Rolando Mellafe, *Historia de la Universidad de Chile*).



Arturo Alessandri Palma, Presidente de la República. (1920-1924) (Armando Braun Menéndez, *Mis memorias del año veinte*).



Retrato de Pedro Gandulfo Guerra (*Juventud* Año II, Números 11-12, pág. 215).

El estudiante de medicina Juan Gandulfo G.
(*Juventud* II, enero-febrero-marzo de
1921, Número 11-12, pág. 187).



bos Carabineros en la Universidad

¡EL SABLE REEMPLAZA A LA TOGA!



Lo decimos con honda pena: la pureza inmaculada de CLARIDAD va a ser mancillada por el timbre infamante de una inmundicia imborrable. Soemos que nos deshonra la publicación de esta fotografía—que sólo insertamos como un documento histórico, para deleite de las generaciones futuras, seguramente más libres y civilizadas que la actual,—en donde aparece una de las tantas bandas de la soldadesca profesional, que invadió la Casa Universitaria y la dejó convertida en verdadera cuadra militar.

¡La augusta e imponente tranquilidad de las aulas universitarias, dedicadas al esparcimiento de las ideas y de la cultura, al aprendizaje de la ciencia, perturbada por el ajeirre, cuartelero de fusiles y bayonetas, inquietada por el andar rudo de la bota tosca y brutal de los uniformados!

Y todo este dolor y toda esta vergüenza, debido a la actitud de un Consejo de Instrucción Pública politiquero e inhumano; de un rector inepto descalificado por los estudiantes, y de un pro-rector falto de criterio y dignidad.

Pero... era casi lógico que esto ocurriera.

Después que un gobierno amoroso y liberal ha masacrado a los obreros en San Gregorio, Lota, Coronel, Curanilahue, y en la Alameda de las Delicias, a cuadra y media del palacio de la Moneda, ¿por qué no se podía impunemente atentar contra el templo del arte y del saber?

(*Claridad* Nº 60, 15 de julio de 1922, pág. 4).



Retrato de José Domingo Gómez Rojas.
(*Juventud*, año II, octubre de 1920,
Número 10, pág. 19).



Retrato de Fernando García Oldini.
(*Claridad* Nº 52, 20 de mayo de 1922,
pág. 5).

El mes de septiembre ha sido siempre inquieto para los chilenos. Que lo digan Pedro de Valdivia, Arturo Alessandri, o que lo digamos nosotros. El de mil novecientos cincuenta y tres no sería la excepción.

El cuatro de septiembre se cumplía un año de las "Cuatro marchas del pueblo con Ibáñez", que desbordaron la plaza Bulnes con trescientas mil personas, anunciado el triunfo del "Caballo" en las presidenciales. Pronto la algarabía general pasaría al desencanto.

El sábado cinco, como un mal augurio, se produce un violento sismo en la zona de Santiago y Valparaíso, cuyas consecuencias fueron afortunadamente mínimas. En ese instante, Joaquín Edwards Bello no estaba sino escribiendo sobre uno de los acontecimientos menores más comentados por aquellos días: el llamado "Baile del Siglo".

En el Chiberta Country Club de Biarritz, Francia, uno de los balnearios más aristocráticos de Europa, el Marqués de Cuevas, multimillonario empresario artístico y dueño del ballet que llevaba su sonajero nombre, daba un fastuoso baile de época con mucho champagne, caviar y patefuá, calculado en ochenta y cinco mil dólares de la época, en el cual los invitados debían vestir como si estuvieran en la corte de Luis XIV, el Rey Sol.

Escribía, dice Edwards Bello, con miedo de la iglesia y del *Observatore Romano*, que había publicado una poco santa editorial contra Jorge Cuevas¹, cuando la fuerte sacudida lo hizo soltar la pluma. "—Esto me pasa por meterme con la santa iglesia", pensó.

La editorial en cuestión no hacía sino sumarse a una ola de críticas y comentarios que había levantado el baile tanto en el extranjero como en el país. Y Edwards Bello tenía algo que opinar.

"El baile del marqués de Cuevas es para mí, por lo menos, una manifestación ingenua de amor a la vida", dijo, y "tomar en drama sus fantasías de grandeza es tonto, mejor dicho, es no conocerle"².

¿Lo conocía él? Sí, y mucho. De joven, cuando se llamaba simplemente Jorge Cuevas Bartholín y todos le llamaban *Cuevitas*, y aún vivía en Santiago en su modesta casa de familia venida a menos. Pues para ser fieles a la historia, Cuevas no era como se señalaba en Europa el hijo de un noble español y de una danesa nacido casualmente en Chile, ni tampoco aristócrata y marqués de nacimiento, sino el trigésimo tercer hijo que tuvo don Eduardo Cuevas y Avaria, quien ocupase algunos importantes puestos en los gobiernos liberales,

* Licenciado en Historia P.U.C.

¹ "Cuando se suelta la venganza por hechos como ese no puede siquiera lamentarse crueldad. Dice 'Observatore Romano' al comentar la fiesta del Marqués de Cuevas", *El Diario Ilustrado*, Santiago, 4 de septiembre de 1953, pág. 13.

² Joaquín Edwards Bello, "Siempre el Marqués de Cuevas", *La Nación*, Santiago, 10 de septiembre de 1953, pág. 4.

con su tercera y última mujer. A la muerte del jefe de hogar, se comenta en una semblanza, la familia quedó en regular situación de fortuna. Así, la sociedad santiaguina acogió a Cuevas "con aquella indulgente benevolencia que se otorga a un joven bien nacido; pero que carece de dinero, de un alto cargo público o de una carrera profesional"³.

Hay un hecho que creemos marca una inflexión en la vida de Cuevas: el del infeliz y recordado episodio del postre de lúcura. Sus hermanas mayores, con quienes vivía en un altílo de la calle Santo Domingo al poniente, habían organizado con esmero la cena para festejar a unos invitados. Le indicaron que llegada la hora debía rechazar el postre de lúcura que se le iba a ofrecer, porque de otra forma no alcanzaría para todos. Simplemente no había más. En el momento indicado Cuevas, obediente, dice no, que no quiere, gracias, y larga a llorar amarga y desconsoladamente.

¿Cómo fue que este pobre joven sin porvenir llega a causar tanto revuelo con el paso de los años? La transformación se inicia cuando hacia la época de la Primera Guerra Mundial marcha a Europa con una maleta y algunas cartas de recomendación. De sus primeros años en París las noticias que se tienen son difusas. Se sabe de la amistad que logra con el príncipe Yussupof, asesino de Rasputín, y de la exclusiva tienda de modas que montan juntos. También se sabe de Margaret Strong Rockefeller, nieta del magnate petrolero a quien conociera cuando esta visitaba la tienda, y con quien se casó en 1927. Y por supuesto, se sabe del título de Marqués de Piedra Blanca de Huana que reclamara y revalidara ante Alfonso XIII, pago mediante, y que le sirviera de pasaporte social en una época en que Francia era el lugar de reunión de todos los nobles expatriados por las guerras y revoluciones. De ahí en adelante la historia se torna más clara. Adquiere la ciudadanía norteamericana, se transforma en un mecenas y crea el "Ballet del Marqués de Cuevas", convocando un selecto e importante número de artistas de diferentes disciplinas, entre ellos Salvador Dalí, quien estuvo a cargo de las escenografías.

A sus presentaciones asiste el *Tout Paris*, rodeándose de personas que son la envidia de la colonia chilena residente que seguía murmurando y llamándolo despectivamente *Cuevitas*⁴.

Al "Baile del Siglo", que fuera "más ridiculizado y atacado que bendecido" según una revista nacional⁵, fueron de Chile solo un par de personas, entre ellas Gustavo Ross Santa María. Y muchos de los nobles y aristócratas desterrados que habían sido invitados, declinaron a última hora de asistir. No hay que olvidar algo: Cuevas fue siempre considerado un extravagante.

³ Armando Rojas Molina, *Semblanza del Marqués de Cuevas*, Imprenta y Librería El Porvenir, Iquique, 1959, pág. 2.

⁴ Esto se puede apreciar en Edwards Bello, Joaquín, *Criollos en París*. Ed. Zig-Zag, Santiago, 1965. Originalmente publicada a principios de los años treinta. Quien desee conocer la vida de Joaquín Edwards Bello en París puede también revisar Balmaceda Bello, Andrés, *Bajo el polvo de los años*. RIL Editores, Santiago, 2000.

⁵ "Vida Social en el extranjero", *Ercilla*, Santiago, 15 de septiembre de 1953, pág. 2.

Hay una foto aparecida en *Zig-Zag* un mes después de la fiesta⁶, en la que en un primer plano aparece Jorge Cuevas vestido de Luis XIV, con cara contemplativa y satisfecha, dando las espaldas al escenario levantado sobre una laguna en el cual su compañía de ballet se presentaba para goce de los invitados. ¿Qué habrá pensado Cuevas en ese momento?, se preguntó Eduardo Anguita. ¿Habría recordado su opaca vida anterior, su actual opulencia? ¿O se habrá desquitado del “odioso desprecio a través del cual circulaba en su lejana tierra natal”?⁷

¿Habría recordado que cuando aún se llamaba Jorge y sacaba brillo a sus codos detrás de algún escritorio, escribió una novela, *El Amigo Jacques*, allá por octubre de 1912?

Esta novela, digámoslo, no es más que un capítulo de una obra mayor que es la novela de su vida. Y que a pesar de la carencia de atributos literarios, logró una aceptable crítica, tornándose útil para los estudiosos de hoy pues permite observar los usos, costumbres e intereses de la elite santiaguina de principios de siglo, a la vez que revela aspectos de la personalidad del autor cuando aún no era reconocido.

En la mitología levantada en torno a Cuevas se ha planteado que Edwards Bello sería quien verdaderamente habría escrito el libro, por broma o por apuesta. Difícil creerlo. Principalmente por asuntos de estilos y tiempos. No existe en *El Amigo Jacques* la aguda observación y descripción, y menos los atisbos de psicología que caracterizan *El Inútil* y *El Monstruo*, las dos primeras novelas de Edwards Bello. Cabe además recordar que en el mismo mes de octubre de 1912 este autor lanzaba sus *Cuentos de Todos los Colores*, que, a diferencia de *Jacques*, fueron resistidos por la crítica⁸.

Cuevas fija en el personaje de Jacques a su amigo Joaquín, motivado por el profundo aprecio que le tenía, pues su “sprit y refinada elegancia le despertaban una cordial admiración”⁹. No se puede dejar pasar que en la tercera página se lee en la dedicatoria: “A mi distinguido amigo, el inteligente escritor, Sr. Joaquín Edwards Bello”, lo que fue una de las primeras manifestaciones públicas de aprecio que éste tuviera luego de la publicación de *El Inútil*, cuando debió soportar que se hiciera sobre él el peor de los vacíos. Para muchos, una lectura inmoral y chocante por su estilo impregnado del realismo de Zola y Eça de Queiroz¹⁰. Lo que agudizaba el hecho de que su autor fuese por origen del mismo grupo social al que criticaba, lo que no hacía sino aumentar el desprecio social.

El Amigo Jacques, novela mundana y en clave, como muchas por aquellos años, relata a lo largo de sus 195 páginas una serie de amores y desamores

⁶ “El Baile del Marqués de Cuevas”, *Zig-Zag*, Santiago, 3 de octubre de 1953, págs. 6 y 7.

⁷ Eduardo Anguita, “El baile del siglo”, *La Nación*, Santiago, 9 de septiembre de 1953, pág. 4.

⁸ Ver la crítica de Omer Emeth “Cuentos de todos los colores”, *El Mercurio*, Santiago, 28 de octubre de 1912, pág. 3; y la de Alone “Algo sobre los cuentos”, *La Unión*, Santiago, 21 de octubre de 1912, pág. 6.

⁹ Rojas Molina, *op. cit.*

¹⁰ Dice Omer Emeth en la crítica a *Cuentos de todos los colores* de Edwards Bello arriba citada “que muchas de sus ‘imágenes’ y de sus alusiones son detestables”.

que transcurren en medio de elegantes recepciones, bailes y paseos, en los que abundan el doble estándar y la hipocresía.

Sin que se pueda establecer claramente cuál es el protagonista, aquel que corresponde al joven Juan García del Valle es el más retratado, y el más identificable con los rasgos biográficos del autor.

El relato se inicia con la muerte del padre de Juan, por lo que su familia, de regular fortuna, queda al borde de la ruina. Tal situación "sirvió al joven para hacerle comprender el egoísmo e indiferencia de todo el mundo, y darse cuenta del olvido a que se relega a los que la fortuna ha dejado de favorecer con sus dones"¹¹. La experiencia de la pobreza como consecuencia del deceso del jefe de familia es plenamente identificable con la experiencia vivida por Cuevas.

García del Valle debe entonces hacerse cargo de su familia, por lo que entra a trabajar como introductor de embajadores en el Servicio Exterior. Nuevamente el autor se identifica con el protagonista, pues, señalemos, Jorge Cuevas participó en las fiestas de la conmemoración del centenario argentino como parte de la delegación oficial chilena. En la novela, la desgracia cae sobre Juan cuando se entera que Berta Sarmiento, íntima de su hermana y con quien mantiene un romance, decide casarse por interés con un muchacho de fortuna que podrá darle lo que él no tiene: dinero y posición social. A su vez María, la hermana, sufre porque Raúl Prevost, de quien se ha enamorado, ha sucumbido en medio de las especulaciones bursátiles, tan comunes en aquella época, por lo que debe marchar al norte en busca de medios para solventarse.

Circulando entre estos personajes sitúa el autor a Jacques Junqueira, el amigo que inmerecidamente, por sus escasas apariciones, titula el libro, y que corresponde a la figura de Joaquín Edwards Bello. Alfonso Calderón plantea que sin duda Joaquín era el modelo de Jacques, "y ese nombre le da Jorge Cuevas en su correspondencia". Provieniendo lo de Junqueira "del poeta Guerra Junqueiro, a quien ambos admiraban, hacia 1910"¹². Se puede agregar que corresponde en la novela al amigo literato, gran lector y que ya ha publicado, proveniente de una buena familia, adinerada; y que acude siempre en auxilio de sus amigos evitando la desgracia de éstos.

La impresión que tiene el autor sobre la figura de su amigo queda en evidencia en una escena del libro, luego de que García del Valle y Prevost fueran presentados por Jacques. Dice el primero: "—Qué buen muchacho es este (...) —Inmejorable, agregó Raúl. Y que inteligente, su talento literario es indiscutible, aquí no le aprecian en todo su valor"¹³, para luego agregar algo que señalará su propia existencia: nadie es profeta en su tierra.

¹¹ Jorge Cuevas Bartholín, *El amigo Jacques*, Imp. Cervantes, Santiago, 1912, págs. 8-9.

¹² Alfonso Calderón, "Joaquín Edwards Bello, el Marqués de Cuevas y Feópolis", Prólogo en Joaquín Edwards Bello, *El marqués de Cuevas y su tiempo*, Ed. Nascimento, Santiago, 1974, pág. 8. Quien desee profundizar en el Marqués de Cuevas se le recomienda revisar la extensa bibliografía de Alfonso Calderón.

¹³ Jorge Cuevas, *op. cit.*, pág. 66.

Las historias de amor, tal como lo hace ver *Alone*¹⁴, corren paralelas, sin ahondar mucho en la psicología de los personajes ni en las descripciones de los ambientes. Juan tendrá un nuevo desamor con la esposa del embajador ruso, mientras María espera por el regreso de Raúl. Se comentan intrigas, adulterios y cartas anónimas que prosiguen incluso con el posterior viaje a París. El final semi-feliz que se presenta, está caracterizado por las observaciones que hace el autor sobre Jacques Junqueira, en el momento del reencuentro de los amigos en Francia. Éste, de espíritu desencantado, sin ilusiones pero bondadoso, es quizás el único personaje recto de la obra, pues “siempre había seguido los impulsos de su corazón, buscando sus amigos entre las personas que le eran simpáticas, ya fuera gente sin fortuna, sin posición social, sin influencias, o millonarios o gente distinguida”¹⁵.

Por ahí también hace pasar Cuevas, durante la escena final, a su amiga y protectora doña Elsa Budge de Edwards bajo el nombre de Elsa Bunge, “esposa del representante de su país en una de las grandes capitales europeas”¹⁶. Era un salud, un guiño.

Tal como lo expresaron los críticos en su momento, se trata de una novela rápida, ágil, carente de pretensiones y que se lee fácil. En estos tres puntos coinciden Omer Emeth y *Alone*, quienes escribieron sobre la novela al momento de su publicación, junto con señalar también las escasas descripciones y los errores de estilo en los que cae el autor, a pesar de lo cual finalmente celebran el resultado final.

En su artículo, el francés Omer Emeth¹⁷, quien a juicio de Edwards Bello afrontara “el peligro de asumir un papel tutelar conservador en esta literatura criolla levantisca y descreída”¹⁸, plantea que debió proyectarse a 1980 para analizar la obra, pues hallaba que el estrecho ambiente de 1912 se mostraría en desacuerdo con ella. En 1980, pensaba, existiría una perspectiva más amplia y adecuada para revisar con criterio el trabajo de Cuevas que, asegura, marca el fin de lo que denomina la edad de la *lata* en las letras. La “elegante y amena concisión”, agrega, prudente y moderada en cuanto al análisis y las descripciones, permite que se lea con placer, lo cual, asegura, no es poca alabanza.

¹⁴ H. D. A. (iniciales de Hernán Díaz Arrieta, *Alone*), “Un novelista de salón. D. Jorge Cuevas Bartholín”, *La Unión*, Santiago, 28 de octubre de 1912, pág. 5.

¹⁵ Cuevas, Jorge, *op. cit.*, pág. 195.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 187. Elsa Budge era esposa de Agustín Edwards, dueño de *El Mercurio* y quien durante algún tiempo fue representante de Chile en París.

¹⁷ Emeth, Omer (seudónimo de Emilio Vaisse), “*El Amigo Jacques*, novela por Jorge Cuevas”, *El Mercurio*, Santiago, 21 de octubre de 1912, pág. 5.

¹⁸ Joaquín Edwards Bello, “El gran Blasco”. *La Nación*, Santiago, 1 de marzo de 1937, s/p. En la misma crónica cuenta que una vez leyó en un diario: “la hija de Omer Emeth es mañosa y no damos por ella un cinco”. Era una yegua mal reputada en la hípica. Revisando su archivo personal que actualmente se encuentra en la sección Referencias Críticas de la Biblioteca Nacional, encontramos un papel que con letra suya se refería al “hijo de Omer Emeth y la Quintrala”. Se trataba de Malven, un caballo que se encontraba a la venta, y que tenía por padres una pareja de equinos que tenían tan singulares nombres.

Alone, quien en 1953 también saliera en defensa del marqués y de su fiesta¹⁹, inicia su artículo describiendo el oloroso encuentro en el que Cuevas le hiciera entrega de una copia de la novela. Luego alude a la influencia que tienen los libros de Orrego Luco y Edwards Bello sobre el autor, especialmente las elegantes descripciones y sentimentalismos que inundaban, por ejemplo, a Ángel Heredia en *Casa Grande*, y la rápida caída de frase que abundaba en *El Inútil*. Señalando finalmente que a pesar de su superficialidad, sus incorrecciones y falta de méritos excepcionales, *El Amigo Jacques* es una novela que se lee rápida y agradablemente, lo cual es bastante decir si se consideran tantas obras sabias, profundas y edificantes, “que no se leen con rapidez, ni con agrado, ni de ninguna manera”.

Nos asalta una duda al final. ¿Por qué Jorge Cuevas, un joven sin mayor talento ni ambición literaria se decidió por escribir una novela? A pesar de no poder establecer una razón clara, se pueden dar algunas luces. En primer lugar, *Cuevitas* pertenecía a toda una generación de jóvenes receptores de una educación ilustrada y libresca, humanista, poco práctica para la vida cotidiana y por ende *inútil*. Era de aquellos que mayoritariamente tenían algún puesto burocrático, ejercían el periodismo o soñaban con ser escritores. Personajes éstos que criticaban a los viejos y a la Iglesia, hablaban de política y hacían calaveradas. Y que sin ser parte de los *gomosos impertinentes*, jóvenes más vacíos y ostentosos, configuraron un amplio grupo en donde tenían cabida tanto los que venían de Europa en un barco de primera como los que llegaban del sur en un coche de tercera. Reunidos todos en torno a la lectura, detrás de la huella que dejara Darío, lograron apartarse de la generación literaria anterior a ellos, racional y laica, que a excepción de contados casos no contó con el atributo de la soltura de la pluma.

En segundo lugar, el publicar daba un aura, una importancia, de la cual pocos se abstraían. Con ello se era Escritor, así con mayúscula, y se ganaba el derecho a vestir y actuar como tal. Y lo más importante: la condición de Escritor permitía la entrada a algunos de los más encumbrados salones santiaguinos establecidos bajo la modalidad de salones literarios. Algo importante para un hombre como él que jugó siempre a ganador en el ascenso social.

Finalmente, por qué no, se pueden establecer segundas intenciones. Jorge Edwards nos habla de “una especie de complicidad delatora, en clave afrancesada y privada”²⁰, que unía a Cuevas y Edwards Bello. Una especie de confesión... Pero que importa, siempre se dijeron de él tantas cosas.

Está claro que la significación de *El Amigo Jacques* no va exactamente por el lado del valor literario. Pero vale como fuente histórica para comprender los usos sociales del período, a la vez que como testimonio que ilumina la relación de dos amigos que finalmente tuvieron trayectos de vida tan disímiles. Dijo Edwards Bello, el verdadero Jacques, el de carne y hueso, que Cuevas “no había

¹⁹ Alone, “Apoteosis del Marqués”, *Zig-Zag*, Santiago, 12 de septiembre de 1953, pág. 25.

²⁰ Jorge Edwards, *El inútil de la familia*, Aguilar, Santiago, 2004, pág. 53.

nacido para escribir novelas, sino para vivir la más extraordinaria de todas: la novela de su vida”²¹.

Los documentos que se presentan a continuación reflejan la recepción que tuvo por parte de la crítica la novela *El amigo Jacques*. Se presenta primero, por mera cronología, la de Emilio Vaisse y luego la de Hernán Díaz Arrieta. Cabe señalar que al primero, que tenía fama de crítico feroz y a quien se le atribuye el nacimiento de la crítica literaria seria, periódica y firmada en Chile, lo unía una estrecha amistad con el autor de la novela. Por ello la suavidad de sus comentarios. El segundo, en cambio, recién comenzaba en esto de la crítica. La lectura del artículo original es a ratos compleja por errores tipográficos como letras de más o menos y palabras repetidas. En la transcripción se ha intentado solucionar el problema, además de modernizar la acentuación. Quien se sienta interesado puede leer las memorias de Alone, quien comenta allí la impresión que tuvo al releer este artículo cuarenta y cuatro años después²².

DOCUMENTOS

Omer Emeth (seudónimo de Emilio Vaisse), “*El Amigo Jacques*, novela por Jorge Cuevas”. El movimiento literario. Crónica bibliográfica semanal. En *El Mercurio*, Santiago, lunes 21 de octubre de 1912, pág. 5.

Mientras leía esta novela, ocurrióseme, como dicen los pedantes, “proyectar mi personalidad” en los tiempos futuros, esto es, en romance, imaginarme que estaba yo leyendo al *Amigo Jacques* en 1980 o en vísperas del siglo xxi.

Colocado en esta lontananza, abríase ante mí una ancha perspectiva y la novela del señor Jorge Cuevas podía ser comparada y juzgada.

Porque es de saber que por los años de 1980 reinará en la literatura el estilo científico, el cual, cotejado con el de hoy día, más se parecerá a tasajo que a carne fresca. Será una especie de “caldo de Liebig”, un estilo telegráfico, preñado de intenciones que el vulgo apenas vislumbrará y que sólo los sabios de aquella edad remota sabrán desentrañar. Las novelas de aquellos años se escribirán en formulas parecidas a las de la química orgánica. En diez o quince páginas a lo sumo, cabrá lo que hoy apenas se esboza en los tres volúmenes de una novela inglesa o en las cuatrocientas páginas de una novela francesa. Ya habrá pasado para siempre a la historia la edad de la lata que, según dirán los historiadores de aquel tiempo, duró en Chile hasta más allá de 1912...

Los críticos, si es que los haya, compararán las diminutísimas píldoras literarias de entonces con los “obesos” volúmenes de hoy. Y si, como lo creo,

²¹ Joaquín Edwards Bello, “¿Es un genio Jorge Cuevas?”, en *Crónicas*, Ed. Zig-Zag, Santiago, 1974, págs. 50-51.

²² Hernán Díaz Arrieta (Alone), *Pretérito imperfecto. Memorias de un crítico literario*, Selección y prólogo de Alfonso Calderón, Ed. Nascimento, Santiago, 1976, págs. 301-307.

son justos y justicieros, tanto se quejarán de la prolijidad de 1912 como de la concisión de 1980. Ni píldoras, dirán, ni balas de cañón: la verdad, la belleza y la bondad literaria están "in medio", a igual distancia de todo exceso.

Juzgando con este criterio, la presente novela les parecerá hermosa y dirán de su autor que, por una casualidad difícilmente explicable, fue uno de los pocos novelistas "no-lateros" de principios del siglo.

Y añadirán que se debe esa elegante y amena concisión, no a escasez de personajes ni de acontecimientos (pues, al contrario, abundan hasta el exceso estos y aquellos en *Jacques*), sino a la prudente moderación del autor en punto a análisis y descripciones.

Nada de enumeraciones que se asemejan a inventarios para un próximo remate, nada de análisis menudos de sentimientos a lo Bourguet: el señor Cuevas va al grano y no toma en cuenta sino lo estrictamente necesario para "situar" a sus protagonistas y ponerlos en acción.

Y si entre los críticos de 1980 los hubiere más dados que los de ahora a estudios históricos, agradecerán al *Amigo Jacques* curiosos datos que le permitirán conocer al dedillo los usos y las costumbres sociales del pasado.

En cuarenta o cincuenta años más, contados desde hoy, el aeroplano y el automóvil, la telegrafía sin hilo y el foto-fonógrafo habrán disuelto los últimos residuos de elegante sociabilidad. Ya no habrá salones (*des salons où l'on cause*), ni bailes en que se pololea, ni exposiciones en que uno va más a ser visto que a ver. Se vivirá volando en un espléndido aislamiento. Todo se hará marconigráficamente...

Las gentes descontentadizas (éstas son... los críticos) alabarán el pasado y dirán: en 1900-1912, como se ve en *Jacques*, había en Santiago una sociedad digna de ese nombre.

Es cierto que se bailaba mucho, que se pololeaba no poco, que las Bertas Sarmiento abundaban repartiendo calabazas a troche y moche, que los millones tenían una elocuencia irresistible y eran el más sólido vínculo matrimonial, que corrían chismes y circulaban cartas anónimas... miseria humana!

Pero es también cierto que una piadosa y hermosa joven como María García del Valle bastaba para hacer olvidar cien Bertas, que los destrozos morales producidos por ésta y por otras mujeres de su índole tenían su infalible remedio en el amor de una María o de una Jimena.

Dichosos tiempos en que la cultura física no desarrollaba los músculos a expensas del corazón ni del cerebro, en que *El Amigo Jacques*, a pesar de su prematuro escepticismo, sabía amar a sus amigos y sacrificar por ellos su tiempo y su dinero.

Vivíase entonces socialmente y la sociedad, tal como nos la pintó el novelista, era, por cierto, no de aves, como la de hoy, sino de hombres y de mujeres que sabían amar y sufrir, sociedad en que unas pocas almas puras y unos cuantos corazones generosos eran rescate de muchos pecados.

Eso y mucho más dirán los críticos de 1980.

Los de 1912 andarán, como siempre, desacordes. Unos dirán que en *El Amigo Jacques*, en vez de una novela, hay dos que se perjudican mutuamente; pero otros contestarán que lo que abunda no daña, cuando las dos novelas se mezclan sin confundirse y son como los dos actos de una comedia o de un drama.

Algunos (los más suspicaces) buscarán alusiones personales y las deplorarán; otras, creyendo haber descubierto la clave del enigma, celebrarán la perspicacia de su ingenio.

No faltará quien diga que en *El Amigo Jacques* se baila con demasiada; pero responderá otro que, fuera de los bailes, no eran posibles, en los tiempos aquí descritos, las “conjunciones de planetas”...

En todos estos reproches habrá algo de verdad, así también como la hay en las explicaciones que acabo de esbozar.

En suma, la novela del señor J. Cuevas es un ensayo digno de alabanzas.

El autor de *El Amigo Jacques*, así al menos lo supongo, ha querido demostrar que las heridas del amor son como las que infería la lanza de Aquiles: sánalas el amor, sobre todo cuando es el de una mujer como Jimena.

Las dos figuras más simpáticas de la obra son María García del Valle y Jacques.

La primera, puesta en contraposición de Berta Sarmiento, es la encarnación del amor ideal tal como lo conciben las jóvenes en quienes la inteligencia y la fe logran hermanarse.

Jacques es o cree ser un joven sin ilusiones; pero quédale una de las más hermosas y fecundas, que es la de la amistad.

“Hoy en día, decía un escritor francés, un amigo es a menudo el que compartiría con nosotros nuestro último bocado de pan”.

Jacques no es de esos: da más de lo que recibe; comparte alegrías y penas, pero, en llegando la cuestión del pan, es decir, del dinero, sacrifica el suyo y, sin darse humos de héroe, salva a Raúl Prevost y funda la felicidad de María.

Dejo al lector el cuidado de averiguar si la pintura de la sociedad chilena en Santiago y en París, tal como la esboza el señor Cuevas, es fiel trasunto de la realidad.

Lo que sé es que su novela se lee con placer, y esta no es poca alabanza, puesto que *El Amigo Jacques* es la primera obra del señor Cuevas.

Hay por ahí algunos descuidos de estilo, debidos, unos al tipógrafo, y otros al autor.

Ejemplos de estos últimos son “la dueño de casa” (pág. 97) incorrección tanto más abominable cuanto más común y “apercibir” empleado para significar advertir, observar, etc; (pág. 102 y otras).

Otros galicismos tan potentes como aquél desfiguran de vez en cuando el estilo de esta novela y demuestran que el autor, como casi todos nuestros novelistas, no cultiva amistad íntima con los clásicos castellanos.

—.——

H.D.A. (siglas de Hernán Díaz Arrieta, quien más tarde firmaría como Alonso), “Un novelista de salón. D. Jorge Cuevas Bartholín”. En *La Unión*, Santiago, lunes 28 de octubre de 1912, pág. 5.

Sentí un violento olor de esencia de toilette, de un perfume indefinible, mezcla de muchas flores con algo de elixir dentífrico, y al volver la cabeza, vi en el marco de la puerta un muchacho, de poca estatura, que conocía mucho de vista.

Me saludó amigablemente y pasome el libro que traía en la mano.

—El Amigo Jacques. Ah! usted es Jorge Cuevas? Lo conocía mucho de nombre...!

—Y yo lo mismo, en casa de...

Habló de personas conocidas, recordando ausentes y amigos comunes; habló con liviana y simpática soltura de muchacho vivido y viajado, mientras yo sentía que su perfume iba invadiendo el escritorio, envolviéndome, mareándome. ¡Qué olor, Dios mío! Estuve por preguntarle cómo no le dolía la cabeza.

Dijo que su libro lo había escrito por jugar, para cumplir una apuesta, y que "antes" le costaba trabajo hasta escribir cartas...

Y sus ojos pequeños, sus labios delgados y su cara insignificante, tenía una ingenua expresión admirativa.

Al despedirme estrechome la mano y me la dejó perfumada; y mucho rato después de su partida, los que pasaban por el escritorio, se detenían extrañados y preguntaban, mirando a los rincones:

—¿Quién hay aquí tan oloroso?

El Amigo Jacques es una novela rápida, como un tren expreso. Marcha al fin precipitada, velozmente y los personajes tienen algo de las nerviosas e inquietas figuras del cinematógrafo. Nada de descripciones, nada de paisajes*. Diálogos, gestos, paseos y bailes. A veces una figura atibada al vuelo con acierto.

"Entre los espectadores llamaba la atención por su aspecto correctísimo un caballero gordo de monóculo, vestido a la inglesa. Al quitarse el sombrero para saludar, sus escasos cabellos alisados para atrás le daban el aspecto de un coipo saliendo del agua".

A veces un final bien cortado que deja en el ánimo una vaga inquietud de pensamiento; pero nada más que una inquietud.

El autor no pasa nunca la epidermis y esta superficialidad que podría tornarlo vano e insignificante, se hace encantadora porque va aliada a otra cualidad rarísima, que indica superioridad y hasta profundidad y es "una falta total de pretensiones". El autor no quiere o parece que no quiere no por asomos hacer ironía, sentimientos, dolor, amor o psicología. Nada. Contar sencillamente algo que vio pasar, en el menor espacio de tiempo posible. Apenas las indicaciones indispensables.

¿Un amor? La señora lo encuentra en el salón, le ve triste, le ofrece sales, lo consuelan, valsean juntos, lo convida a su casa y ya está el amor corriendo a 60 kilómetros por hora.

* Esta ausencia de paisajes, descripciones y las cualidades que imprime a la narración son muy dignos de estudio y deberían hacer meditar a don Luis Orrego Luco.

Y después de todo, ¿para qué más?

Críticos de oficio, se dan el placer de buscar en los autores chilenos rastros e influencias de otros autores y generalmente acuden a lejanas tierras. Rusia, Francia, España, Inglaterra. Voy a ser más modesto y aunque el amigo Jacques se enoje, diré que en varias partes de su historia he recordado las elegantes descripciones y los sentimentalismos (*sic*) del autor de Casa Grande y que el estilo, la rápida caída de la frase traen a la memoria ciertas cualidades análogas de Joaquín Edwards Bello.

Por ejemplo.

“Ella, tranquila ya, sonreía feliz al comprender la intensidad de pasión que había inspirado, se dejaba acariciar por esas frases de amor que halagaba su vanidad, despertando los gérmenes de coquetería que existen, adormecidos, en todo corazón femenino, y al mismo tiempo conmovida por la emoción sincera del joven, agradecida del inmenso cariño que le profesaba, se abandonaba enteramente a sus caricias...”.

Hay aquí una psicología rudimentaria y una familiar sencillez de expresión que tienen no se qué del señor Orrego Luco. Al final de la novela, algunos capítulos de Kempis traen invenciblemente a la memoria los que en parecida situación colocó el creador de Ángel Heredia.

Verdaderamente no sabría decir si el libro es inmoral o moralizador. Más todavía, [si] se me pidiera el argumento, me encontraría bastante amarrado. Son dos idilios que marchaban a parejas, de las cuales uno termina bien y el otro mal; pero con parajes tan pálidos, tan sin carácter personal, que unos lo confunden a cada paso y no se sabe si Juan o Raúl son el amigo de la señora Demidof y el novio de María.

Indudablemente hay parajes indecatescentes (*sic*), pero esfumados, pero son rápidos, vertiginosos, no alcanzan a adquirir consistencia de realidad.

Lo que sí es de alabar francamente, es la perfecta soltura con que el autor pisa el parquet o la alfombra de los salones. Ahí está perfectamente en su centro y se mueve sin el embarazo, ni la excesiva confianza del recién llegado. Sin embargo hay por ahí un buen mozo que trata demasiado “de señorita” a su pareja y le hace todo un discurso acerca de la influencia que tienen los sentimientos en los movimientos, entrando en complicaciones anatómicas imposibles.

¿Y el amigo Jacques? Un amigo... es raro que le haya dado su nombre a la novela. Ningún honor más inmerecido. Apenas figura como personaje secundario, que aparece aquí o allá, llenando papeles de segundo orden. Como todos los demás, carece de fisonomía propia y desfila rápidamente, cinematográficamente.

No terminará asegurándole el autor tal o cual porvenir. El pronóstico del futuro literario corresponde de hecho y de derecho al señor Omer Emeth, quien sabe hacerlo con tan buena intención que casi siempre se equivoca.

Diré, a modo de resumen que a pesar de ser muy superficial, bastante, incorrecto, sin mérito excepcional de ninguna clase, ni como pensamiento, ni como sentimiento ni como expresión, El Amigo Jacques es una novela que se lee

rápídamente, lo cual es bastante, y que por momentos se lee agradablemente... lo cual debe enorgullecer juntamente a su autor.

¡Hay tantas obras sabias, profundas, edificantes, miríficas y miravolantse (*sic*) que no se leen ni con rapidez, ni con agrado, ni de ninguna manera!

“CAFÉ CON PIERNAS”: ¿EROTISMO ENFERMO? SOBRE DISCURSOS DE SALUD MORAL EN CHILE

Anita Carrasco Moraga*

El presente texto está elaborado en base a un trabajo más amplio; en el que se recogieron percepciones femeninas y masculinas sobre los llamados “café con piernas” en Santiago de Chile. El objetivo del ensayo es examinar cómo dichos discursos, reflejaron constructos cargados de nociones de salud-enfermedad en lo que a erotismo se refiere. También se buscó indagar cómo dichos discursos revelan construcciones de identidad de género en nuestro país. El propósito es reflexionar sobre cómo las percepciones recopiladas en el presente estudio reflejan un sistema de disposiciones dadas por sentido o *habitus*, haciendo uso de la terminología de Bourdieu, de ideas sobre una *salud moral* contrapuesta a una *moral enferma* entre los discursos sobre erotismo a los que se accedió en este estudio.

Quisiera partir señalando que la lectura de las entrevistas reflejó una gran variedad de significados y cargas valóricas con las que se asocia a los café con piernas. Dicha multitud de significados en sí misma hace de los café con piernas, como lugares, objetos de análisis apasionantes. Esto último no resulta tan importante en relación a lo que ocurre al interior de los café con piernas, sino que, se hacen interesantes por la moral implícita que revelan. Aquí me refiero a esa moral que adquiere los calificativos de “sana” o “enferma”. Antes de ingresar en dichos terrenos, quisiera discutir ciertos conceptos que servirán como marco para el análisis en curso.

Primero quisiera precisar el concepto de lugar tal como lo entiende Thomas Gieryn. En términos generales, un lugar es un punto en el universo; es un término de referencia que nos permite distinguir entre un aquí y un allá; entre lejano y cercano. Además los lugares nos ofrecen fronteras elásticas. Estos entendimientos amplios del concepto de lugar nos pueden llevar a definir cosas muy distintas como lugares, desde tu sillón favorito hasta una habitación, un edificio, una ciudad, un país, el océano o la cumbre de una montaña (Gieryn 2000: 464). Sin embargo, para los propósitos del presente ensayo, esta definición aún parece demasiado amplia, de esta manera, para poder comprender las implicancias de los lugares para las personas vinculadas a ellos o afectadas por su existencia debemos acotar la definición de lugar. Podemos agregar que los lugares tienen una forma material; una fisicalidad. Las personas construyen lugares recopilando cosas u objetos en un punto específico del universo. Pero, más importante que el arreglo particular de objetos, es el envestimiento de significados y valor con los que se asigna un lugar. Este proceso comienza con la simple operación de nombrar. Si la gente común y corriente no elabora un proceso de identificación o representación

* Department of Anthropology The University of Arizona, Tucson, AZ.

de un lugar, entonces un lugar no es un lugar (Soja 1996 citado en Gieryn 2000). De esta manera, el solo nombre de 'café con piernas' está atribuyendo a estos lugares con cargas lingüísticas que provocan asociaciones mentales muy específicas entre el lugar, su materialidad y lo que evoca en el nivel del imaginario. En las percepciones de los informantes que aportaron al presente ensayo, se lee que para algunos de ellos/as, los café con piernas evocan una imagen netamente negativa asociada a una fuente inespecífica de infección y peligro en potencia. Para otros informantes, los café con piernas evocan una imagen netamente positiva, una sensación placentera generada por la posibilidad de un escape temporal de una situación alienante o desagradable, llámese trabajo, deber o como sea.

Existen tres características de los lugares (ubicación, forma material y significados) que deben estar integradas para que un lugar merezca dicho nombre. De acuerdo a la definición de lugar de Gieryn, los café con piernas comprometen las tres partes constitutivas que hacen un lugar. Podemos agregar que los lugares son contruidos en forma sostenida. La gente identifica los lugares como esos puntos que ellos u otros frecuentan por alguna razón en particular. La gente puede reconstruir su ruta diaria de lugares a los que asiste, y de esa manera establecer el paisaje de lugares que construye el mapa de su vida diaria. Pero cabe la pregunta: ¿cómo son contruidos los lugares? Desde el punto de vista de Gieryn "los lugares son hechos en la medida en que la gente le adscribe cualidades a su forma material y a las cosas sociales que se reúnen allí: de nosotros o de ellos; seguro o peligroso; público o privado; familiar o desconocido; rico o pobre; blanco o negro; lindo o feo; nuevo o viejo; accesible o no" (Gieryn 2000: 472).

De acuerdo a cómo las personas le adscriben cualidades a los café con piernas, la tendencia es que son vistos como lugares esencialmente masculinos; peligrosos de una manera ambigua dado que proveen con una oportunidad concreta de incitación del deseo. Especialmente para las mujeres, pero también para los informantes masculinos, estos lugares parecieran estar involucrando una suerte de amenaza simbólica a sus relaciones de pareja estables en casa. Los café con piernas también son clasificados de acuerdo a cualidades tales como pobres o ricos; feos o lindos de acuerdo a la estética de las mujeres que trabajan en distintos tipos de café. Súmese a eso que, en general todos tienden a estar de acuerdo en que en cuanto a precios, los café con piernas son muy accesibles, y es en este sentido en el que a veces se los asocia con el concepto de democráticos. Los lugares también están vinculados a ciertos tipos de conductas. En el caso de los café con piernas, los informantes parecían coincidir con la idea de que presentan la oportunidad perfecta para un relajo temporal en medio de las obligaciones de un día típico de trabajo, así como si proveyeran de una suspensión del tiempo-deber y esto permitiera una relajación muy conectada con la idea del dispare de una relajación moral.

Si examinamos la definición de lugar de Yi-Fu Tuan, él discute que los lugares se convierten en significativos a través de la acumulación de experiencias vividas

en ellos y por supuesto, las experiencias requieren tiempo. Los significados asociados a lugares son lo que Yi-Fu Tuan define como 'sentido de lugar'. Para él 'el sentido de lugar' es raramente adquirido si sólo se va de pasada (Yi-Fu Tuan 1975: 164). De acuerdo a Tuan, conocer bien un lugar, requiere residencia prolongada e involucramiento. En este sentido: ¿que sucedería con el estatus de los café con piernas como lugares si las visitas usualmente no exceden los 15 cortos y eficientes minutos? ¿Una acumulación de varias visitas de 15 minutos carecen del potencial de poder cargar de significados un lugar? Tal vez, la sensación de paso que generan los café con piernas es lo que condujo a muchos informantes a atribuirles la característica de 'superficiales'. La superficialidad no sólo es atribuida a los café con piernas como lugares, la superficialidad es la connotación dada a las interacciones humanas que se generan en su interior. En los términos de la perspectiva experiencial de Yi-Fu Tuan's para analizar lugares, él evalúa el tiempo como un elemento clave en la construcción de los lugares. En el caso particular de los café con piernas, diría que lo que se torna crucial en la construcción de dichos lugares es la sensación de intensidad. El acto de condensación de una experiencia intensa, de liberación, deseo, estimulantes, senos, olores, sonrisas, guiños, tensión y un sentido ambiguo de excitación carga a los café con piernas con su atractivo y la producción de curiosidad que generan entre mucha gente. De esta manera, 15 minutos es lo máximo que se puede estirar el tiempo para que la intensidad resista y mantenga esas sensaciones vivas.

Otra perspectiva interesante de Tuan (1991) es su análisis de las implicancias del lenguaje en la construcción de los lugares. Tuan visiona una dimensión moral en todo habla, de esta manera, conversaciones cálidas pueden hacer que un lugar parezca cálido. De la misma manera, discursos maliciosos tienen el poder de arruinar la reputación de un lugar (Tuan 1991: 684). Esta perspectiva lingüística se torna muy útil a la hora de tratar de entender la construcción de los café con piernas como lugares. Lo que trato de ilustrar es que si la gente tiene el poder de construir; también tienen el poder de destruir. Estas operaciones lingüísticas son esenciales en la creación de lugares porque de hecho producen un 'buen' lugar o un 'monstruo'. En algunas de las percepciones de las informantes femeninas se aprecia claramente una construcción negativa (tal vez destrucción) de los café con piernas a través del uso de un lenguaje moralmente cargado. Esto se tradujo en calificar estos lugares como superficiales, poco sanos, fuentes de infecciones entre otras denominaciones. Aunque más interesante que lo anterior, resulta la noción general de los café con piernas como síntomas de una relación 'enferma' con la esposa-novia en el ámbito privado. Resulta interesante notar cómo muchos informantes visualizan los café con piernas como una oportunidad de escape del deber que es principalmente relacionado con un trabajo poco satisfactorio. Dentro de la concepción conservadora idealística de las relaciones hombre-mujer dentro de nuestro país, el hombre debiera ser el que cumple el rol de proveedor y de esta manera la mujer se vuelve una carga para él. Palabras como trabajo-deber-tedio-esposa

pueden volverse intercambiables en cuanto a significado se refiere. Súmese a esto que la perspectiva lingüística para la creación de lugares no deja fuera el análisis de la gente que asiste a ellos. Si un lugar es visto como moralmente cuestionable entonces la gente que frecuenta dichos lugares automáticamente se transforma en moralmente cuestionable. Esta operación simbólica se ve claramente reflejada en la forma como muchos informantes se refieren a las mujeres que trabajan en los café con piernas como una 'especie de prostitutas' pero no completamente como prostitutas. En evaluaciones más benevolentes de las chicas, se las indexa como mujeres con falta de imaginación y con una falta de sentido de autodesarrollo y superación personal.

A estas alturas, el lector ya debe haber percibido que no existe un discurso uniforme sobre los café con piernas, por el contrario, hay bastantes visiones contrapuestas. Un ejemplo de esto se refleja en el esfuerzo que realizan los empresarios para crear lugares de consumo a través de la adición de significados específicos. En otras palabras, la cultura se está convirtiendo cada vez más en el negocio de las ciudades; la base de sus atracciones turísticas y su eje de competitividad (Zukin 1995: 2). En Chile, los empresarios construyen una imagen de los café eróticos como 'auténticos' íconos que aportan a la identidad nacional; atracciones turísticas de los aspectos 'distintivos' que la ciudad de Santiago tiene que ofrecer. Esencialmente, los café con piernas también han sido contruidos de manera positiva a través de un giro que va desde la noción de un lugar sucio-peligroso hacia la idea de que forman parte de una visita obligada en el circuito de consumo y atracciones de una ciudad en particular. Esto explica en parte las percepciones de gentes que no atribuyen a los café con piernas una importancia más allá de la de un negocio que entrega a sus clientes una fuente de distracción.

Otro elemento importante a ser considerado cuando se hace referencia al concepto de lugar, es la idea de 'salubridad' asociada. En el caso de los lugares, salubridad puede significar seguros y sanos (Rotenberg 1993). Se hace evidente que los café con piernas están asociados con una perspectiva en que se relacionan con una amenaza potencial de una suerte de 'salud-moral'. Más aún, este potencial infeccioso viaja más allá de sus espejos y puede hacer ingreso a los lechos conyugales de los chilenos transformándose en signo de una especie de 'erotismo-enfermo' que tendría la consecuencia de supuestamente forzar a los hombres a la búsqueda de estímulos, o si se prefiere, de 'drogas-suaves' en otro lugar.

Como podemos ver, existen muchas dimensiones involucradas en la construcción de lugares. Otro ejemplo lo constituye el involucramiento del cuerpo y su relación con el mundo vivido. El cuerpo es el sujeto original que constituye los espacios; no habría espacio sin el cuerpo (Valentine 1999: 49). El marcador más evidente en cuanto a percepción de lugar, en los cafés con piernas, lo constituye la presencia de mujeres semidesnudas sirviendo brebajes calientes al cuerpo vestido de un hombre. Este contexto determina una gran cantidad de las percepciones generadas por los café con piernas.

Una mujer semidesnuda sirviendo café a un hombre vestido también refleja cómo los lugares también son contruidos a través de relaciones de poder que generan las reglas que definen las fronteras dentro de los lugares. Estas fronteras son tanto sociales como espaciales en el sentido en que definen quién pertenece a un lugar y quién puede ser excluido, así como la ubicación o el sitio de la experiencia (McDowell 1999: 4). En el caso de la sociedad chilena, el par desnudo-vestido está muy bien definido como un par mujer-desnuda/hombre-vestido y resulta muy difícil invertir socialmente dicho par. Una evidencia de esta relación de poder desigual se ilustra en el hecho de que ha existido solamente un intento de abrir un café con piernas orientado al consumo femenino. En dicho lugar había hombres semidesnudos sirviendo cafés a clientas mujeres completamente vestidas. Dicho experimento tuvo una corta vida de tres meses y el lugar tuvo que cerrar. Simplemente no funcionó; falló en su intento por romper con la convicción social de que son las mujeres quienes tienen que desnudarse para los hombres y no a la inversa.

Eventos de este tipo son los que muestran la existencia de una sociedad chilena evidentemente machista y esta característica queda muy bien reflejada en las prácticas de consumo. Hombres y mujeres son estimulados a buscar varias formas de consumo cultural que les provean de marcadores de identidad fuertes (Zukin 1998: 825). Como dije anteriormente, en una sociedad machista los hombres se ven en la obligación de estar constantemente probando su 'hombría' a otros hombres. De esta manera, asistir a un café con piernas les otorga una herramienta de consumo poderosa para probar que no son 'homosexuales'. El consumo de café en un café con piernas demuestra el hecho que les gustan las mujeres y no los hombres y sirve para reforzar su identidad masculina. En un sentido, los café con piernas les ofrecen la base para un tipo de consumo experiencial (Malbon 1997: 265). Por consumo experiencial, me refiero a la experiencia de ser hombre en el sentido machista del término. De esta manera, podemos concordar con la idea de que los espacios están marcados por categorías de género y que el espacio está sexualizado (Bell *et al.* 1994: 2).

Regresando a la discusión inicial sobre cómo los lugares son contruidos por la gente, no podemos olvidar que existen luchas respecto a cuál es la versión de un lugar que debe disfrutar de legitimidad. Esto tiene que ver con lenguaje y poder. El poder simbólico es el poder de hacer cosas con las palabras (Bourdieu 1989: 23). De esta manera, a través de la lucha simbólica por la producción de un sentido común; en el monopolio de la denominación legítima, la gente pone en juego su capital simbólico. En este sentido, una de las percepciones que más me intrigó en el curso de la presente investigación fue el hecho de que las informantes mujeres resultaron muchísimo más severas al evaluar a las mujeres trabajando en los cafés con piernas, que las evaluaciones formuladas por hombres. Pienso que lo que está ocurriendo acá es un proceso de violencia simbólica en contra de esas mujeres que ocupan una posición que en alguna medida a otras mujeres les gustaría acceder, obteniendo los beneficios de dicha posición pero no

sus efectos devastadores. En otras palabras, acceder a la posición de ser una mujer sexy y deseable, sin ser al mismo tiempo indexada como una prostituta. Podemos agregar que los seres humanos no pueden tolerar la incerteza y por esta razón, existen muchos rituales que son desarrollados con el objetivo de crear un cierto sentido de 'control'. Por ejemplo, para que una mujer sienta cierto sentido de control, para sentir que un hombre es suyo y sólo suyo (¿fidelidad?) ella realiza una serie de rituales, tales como, arreglarse, vestirse linda, usar maquillaje, hacer dietas, cocinarle lo que le gusta entre otros. De esta manera, la amenaza que representa una mujer semidesnuda sirviendo un fluido caliente en medio del día viene siendo visualizado como un desestabilizador en potencia de todo el sistema ritual construido por las mujeres con el fin de sentir la certeza de ser deseadas en forma exclusiva por su hombre. Cuando leía los discursos femeninos sobre los café con piernas percibí a una mujer amenazada que estaba poniendo en acción una modalidad de venganza simbólica desarrollada a través de la elaboración de un discurso del bajo-estatus de la 'prostituta' que se quita la ropa enfrente de cualquier hombre. Lo que se lee es un discurso que intenta restarle valor a la actividad de la mujer que trabaja en los café con piernas. Súmese a esto la idea de que las mujeres están otorgando la noción de una moral 'enferma' en el erotismo dentro y fuera de las relaciones de pareja 'estables'. Dentro de esta idea de moral 'enferma' los café con piernas son considerados como los síntomas de dicha enfermedad.

A modo de cierre, quisiera señalar que en el proceso de examinación parcial de algunos de los aspectos de los café con piernas en Chile, encontramos pistas interesantes que nos revelan más acerca de las relaciones mujer-mujer, que sobre las relaciones mujer-hombre en nuestro país. Más aún, las luchas de género no debieran ser ponderadas solamente mediante un contraste de las relaciones de poder que tienen lugar entre los sexos. Resultaría altamente constructivo examinar qué sucede dentro de las relaciones dentro de un mismo sexo, cuando de poder se trata.

BIBLIOGRAFÍA

- Thomas Gieryn, (2000), "A Space for Place in Sociology", *Annual Review of Sociology*.
D. Bell., J. Binnie, J. Cream and G. Valentine (1994) All hyped up and no place to go, *Gender, Place and Culture* 1(1): 31-47.
Pierre-Bourdieu, (1971 [1993]), "The Market of Symbolic goods", págs. 112-141 in Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Columbia U. Press.
—, 1989, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, Vol. 7, págs. 14-25.
H. Lefebvre, (1995), "Social Space" In *The Social Production of Space*, Oxford: Blackwell, págs. 68-168.
Doreen Massey et. al. (eds.), (1999), "Imagined Geographies: Geographical Knowledge of Self and Other in Everyday Life" in *Human Geography Today*, Polity Press, págs. 47-61.
Robert Rotenberg and Gary MacDough (eds.), (1993), "On the Salubrity of sites" In *The Cultural Meaning of Urban Space*, Bergin and Garvey, págs. 17-29.

- B. Malbon, (1998), The Club: Consumption, identity and the spatial practices of every-night life, in D. Massey, J. Allen and P. Sarre (eds.) *Human Geography Today*, Cambridge Polity Press, págs. 47-61.
- Linda McDowell, (1999), "Introduction: Place and Gender" In *Gender, Identity and Place*, U. of Minnesota Press, págs. 1-33.
- Yi-Fu Tuan, (1975), "Place: An Experiential Perspective", *Geographical Review*, Vol. 65, Nº 2, págs. 151-165.
- , (1991), "Language and the Making of Place: A Narrative-Descriptive Approach", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 81, Nº 4. Págs. 684-696.
- Sharon-Zukin, (1995), "Whose Culture? Whose City?" In *The Cultures of Cities*, Blackwell, págs. 1-47.
- Sharon Zukin, (1998), "Urban Lifestyles: Diversity and Standardization in Spaces of Consumption", *Urban Studies* 35 (5-6): 825-889.

I

En algún rincón de su voluminosa escritura, Borges establece el carácter único que en ocasiones bordea el azar cuando se refiere a ese aleatorio género llamado *antología*: “nadie puede compilar una antología que sea mucho más que un museo de sus *simpatías y diferencias*, pero el Tiempo acaba de editar antologías admirables. Lo que un hombre no puede hacer, las generaciones lo hacen”¹. Aquí, más que una ingeniosa *boutade*, puede hallarse, no tanto una eventual renuncia a la certeza de logros exploratorios concienzudos (en el sentido de levantar un mapa de poemas significativos) en pos de la aventura que organiza la realidad (la de la poesía y los poemas al menos) bajo un manto protector rotulado de arbitrario, sino más bien, se puede encontrar una invitación al ideario que tiene como meta a la Literatura en vez de los autores; a la Poesía en vez de los poetas; a los poemas, en definitiva, como decidor y fatal destino.

Por otro lado, en una atractiva consonancia contrapuntística a las opiniones del autor del *Aleph*, Alfonso Reyes hacía llamar la atención acerca de la manera subsidiaria, pero no menos importante en que es posible comprender a este género tan problemático: “(...) como toda historia literaria presupone una antología inminente, de aquí se cae automáticamente en las colecciones de versos. Además de que toda antología es ya, de suyo, el resultado de un concepto sobre historia literaria (...) {las antologías} dejan sentir y abarcar mejor el carácter general de una tradición (...)”². Se advierte que el autor de *Ifigenia Cruel*, moviliza su reflexión para encauzar y ordenar adecuadamente las presuntas rebeldías de género tan anfibio y para eso, la pone bajo el alero –tal vez hoy menospreciado, pero no menos importante de replantear y pensar– de historia literaria que, en buenas cuentas, implica tener en mente una idea o concepto de tradición.

Por supuesto que no es necesario que tomemos partido por Borges o Reyes para evaluar la validez de este género que ha sido elevado y denostado en multitud de oportunidades como una de las formas legítimas de sentir el pulso poético-espiritual a una época que muestra, de aquel modo, su sociabilidad literaria. Bástenos apreciar que cualquier antología que propugne una irrupción en el desenvolvimiento del continuun literario (y por ende histórico) lleva en su

¹ Jorge Luis Borges, “Prólogo” a *Nueva Antología Personal*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1980, pág. 7. Estas palabras aparecen, asimismo, como epígrafe a la *Antología de poesía chilena contemporánea* de Miguel Arteche, Juan Antonio Massone y Roque Esteban Scarpa publicada en editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.

² Alfonso Reyes, “Teoría de la antología” en *La experiencia literaria*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1952.

propia configuración programática sus límites, aciertos y fracasos. Antologías han existido desde siempre, pero sería interesante pensar que, como cualquier producto de cultura, están sometidas a lo que Nietzsche llamó las *ventajas y desventajas que poseen para la vida* (en este caso, para la Poesía).

En aquel sentido, es de no menor importancia apreciar que en los últimos trece años, aproximadamente, el escenario de la poesía escrita en Chile ha sido testigo de la aparición de un número significativo de antologías poéticas de la más diversa índole, pero en especial ha existido una amplia generosidad para con las así denominadas “antologías de *poetas jóvenes*”. En un listado que no pretende ser exhaustivo se puede ver la riqueza y variedad de este subgénero de “edad” y que de ninguna manera es definitivo. Es posible mencionar, entre otras, *Ciudad poética post* de Oscar Galindo y Luis E. Cárcamo, Ed. Instituto Nacional de la Juventud, Santiago de Chile, 1992; *Poesía menor* de Roberto Merino, Ed. Fco. Zegers, Santiago de Chile, 1992; *Códices* de Javier Bello y Rolando Carrasco, Ed. RIL, Santiago de Chile, 1993; *22 voces de la novísima poesía chilena* de Carlos Baier y Cristián Basso, Ed. Tiempo Nuevo, Santiago de Chile, 1994; *Aldebarán* de Andrés Morales, Ed. RIL, Santiago de Chile, 1994; *Lucarna* de Andrés Morales, ed RIL, Santiago de Chile, 1995; *Poesía chilena para el siglo XXI* de Tomás Harris y Floridor Pérez, Ed. DIBAM, Santiago de Chile, 1996; *Genetrix: antología de poesía joven* de Francisco Leal, Pablo Barceló y Samir Nazal editores, Santiago de Chile, 1999; *Antología de la joven poesía chilena* de Francisco Véjar, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1° Ed. 2001, 2° Ed. 2003; *Círculo Infinito*, Al Margen Editores, Santiago de Chile, 2002; *(Sic)* de Elvira Hernández, Valente Editores, Santiago de Chile, 2004.

Tal listado quedaría incompleto si no mencionásemos algunas antologías regionales, entre las más relevantes, por ejemplo: *Palabra inaugural* de Jorge Torres, Ed. Barba de Palo, Valdivia, 1991; *Zonas de emergencia: poesía-crítica* de Bernardo Colipán y Jorge Velásquez, Ed. Paginadura, Valdivia, 1994; *Antología Clepsidra*, San Felipe, 1997; *23 escritores jóvenes de Valparaíso* de Nancy Fuentes, Ed. Casa de la Juventud, Valparaíso, 1998; *Antología insurgente: la nueva poesía magallánica* de Pavel Oyarzún y Juan Magal, Ed. Municipalidad de Punta Arenas, Punta Arenas, 1998; *Poetas chilenos jóvenes* de César Valdebenito, Ed. LAR, Concepción, 1998; *Treinta jóvenes poetas*, Ed. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 2003; *Señales de Piedra* de Alejandro Pérez y Paula Pascual, Ed. Corporación Balmaceda 1215, Valparaíso, 2003; *Antología de la Nueva poesía de San Felipe de Aconcagua*, Ed. La piedra de la Locura, San Felipe, 2003.

En tan amplio espectro —que deja sin mencionar el trabajo efectuado en numerosas revistas de diversa periodicidad como son *Vértebra*, *Plagio*, *Aérea*, *Pensar* y *Poetizar*, *Trilce*, *La Calabaza del Diablo*, *Rocinante* y muchas otras, como pueden ser asimismo revistas electrónicas que por su moroso listado sólo dejamos insinuadas— sin embargo, es posible percatarse de dos formas o maneras de comprender el ejercicio recopilatorio que les es característico. Por un lado tenemos las antologías que postulan a ser visualizaciones de carácter global con un fuerte cariz de diferenciación generacional, ya con un afán programático o como

elaboración de un mapa de autores y poemas de pretendida representatividad. Salvo excepciones, todas ellas son llevadas a cabo desde el circuito santiaguino, lo que trae una consecuencia implícita: una eventual articulación de carácter *nacional* y por ende con afanes representativos en el sentido de manifestar lo que acontece en el aquí y ahora de la poesía “joven” chilena³. Por otro lado, tenemos antologías que en términos generales podrían ser catalogadas de *regionales* de dos maneras: en primer lugar, aquellas que pretenden ser representativas de la ciudad, zona o región del país en que han sido publicadas y en segundo lugar, y más escasamente, las que pueden ser comprendidas en su afán recopilatorio y organizativo, como una *lectura* de la totalidad nacional desde una perspectiva que de modo consciente o azaroso se articula a manera de *descentralización*, *periferia* o *provincia* frente a la *capital* o *centro*, queriendo instaurarse como una opción válida de comprensión general del fenómeno poético y no como un mero rastreo o clarificación de un lugar o zona determinada del país⁴.

Escudriñar y esclarecer fehacientemente tal dialéctica sin las ya tradicionales denostaciones de subvaloración a que los poetas participantes en estos textos se someten mutuamente de tarde en tarde⁵, implica no sólo superar el ámbito restringido de las valorizaciones parciales o de los enrostramientos de dudosas virtudes o defectos que enuncian, sino que implica apreciar algo que, sin duda, posee mayor fuerza significativa y de lo que cualquier lector de mediana atención se percata: que la variedad expresiva, estilística, temática y de modos de abordar el fenómeno poético es abrumadora, pudiendo apreciarse además que tal variedad no es posible remitirla a sí misma, autonomizándola a la manera de un discurso solipsista, sino que en ella se evidencia la *pluralidad* del discurso poético contemporáneo que muestra así, su pleno desenvolvimiento, permitiendo a su vez, advertir su historicidad en el siguiente sentido: que lo que en el presente acontece en materia poética, a inicios del siglo xxi, no es en absoluto una excepción a la luz del despliegue de la poesía chilena del siglo xx desde los poetas del novecientos como pueden ser Pedro Prado, Pezoa Véliz, Gabriela Mistral y otros. Y justamente esto es posible rastrearlo y examinarlo gracias a las más diversas antologías que, partiendo desde *Selva Lírica* de 1917 hasta las más recientes recopilaciones, dejan entrever a la poesía escrita en nuestro país como

³ Ejemplo a nuestro entender de antología fehacientemente programática es la recopilada por Oscar Galindo y Luis E. Cárcamo, *Ciudad poética-post*, Ed. cit. y como antología de carácter esencialmente representativo con pretensiones nacionales es la llevada a cabo por Francisco Véjar: *Antología de la joven poesía chilena*, Ed. cit.

⁴ Ejemplos de ambos tipos de antología “regional” pueden ser de la primera caracterización *Antología de la Nueva Poesía de San Felipe de Aconcagua*, ed cit y *23 escritores jóvenes de Valparaíso*, Ed. cit. De la segunda, indudablemente, a pesar de todas sus falencias, la *Antología de poetas jóvenes chilenos* recopilada por César Valdebenito en Concepción, Ed. cit.

⁵ Se tiene en mente las poco felices clasificaciones de carácter excluyente y hasta peyorativo que asume en instantes, tonos marcadamente folclóricos como pueden ser, por ejemplo, las dicotomías de poetas urbanos-poetas líricos, poetas santiaguinos-poetas de provincia, poetas de mundo-poetas de terruño, poetas de los 90-poetas novísimos, etc.

una de las más densas y diversas en lengua castellana⁶. Tal diversidad se ejemplifica no sólo en los proyectos poéticos fundacionales de nuestra modernidad estética que comúnmente incluyen a Huidobro, Mistral, Neruda y De Rokha, ni asimismo en los proyectos de los miembros de la denominada Generación del 38 (Anguita, Rojas, los poetas de *Mandrágora* –Teófilo Cid, Braulio Arenas, Enrique Gómez Correa, Jorge Cáceres–, los *poetas de la claridad* –Oscar Castro, Luis Oyarzún, Tomás Lago,–) o de la antipoesía de Nicanor Parra o las exploraciones de Enrique Lihn, Jorge Teillier y Juan Luis Martínez, sino que se puede vislumbrar en una serie de proyectos poéticos ya personales, ya grupales que contribuyen a la constitución de nuestro imaginario poético con una complejidad lingüística llena de contrastes, versatilidad y cuestionamientos⁷. Es posible aventurar que este escenario aún no clarificado como totalidad, se convierte para el lector atento en un espacio centrífugo que se articula *ad libitum* y que, ante su pluralidad discursiva, sería impropio de caracterizar como unívoco o de continuidad histórica en cuanto progreso, siendo sin lugar a dudas, más que una tradición reconocible, una *antitradición pluralista* nacida de configuraciones contrastantes. Es por ello que si la poesía chilena del siglo xx es una casa donde habita la imaginación con sus maravillas y desastres, es una casa de entradas distintas, opuestas, complementarias, de fuerte tensionalidad expresiva, estilística y de recursos retóricos disímiles y contradictorios. Ello no significa, ciertamente, negar una ordenación nacida desde la lectura del corpus poético existente, sino, todo lo contrario, se trataría de pensar con una nueva adecuación los conceptos operativos con los cuales el estudio de la literatura y la teoría literaria al uso en los recintos universitarios y en los medios de opinión (revistas, notas, prólogos y documentos análogos) lleva a cabo el análisis de un cuerpo en movimiento, tal como lo es la poesía escrita entre nosotros en los últimos cien años. Por lo demás, periodo tan breve no justifica por ejemplo, la aplicación de constructos generacionales de rigidez formal, ni tampoco el afán instaurativo de la originali-

⁶ No tenemos noticias de algún estudio o ensayo académico o simplemente informativo que registre las antologías más relevantes a nivel nacional. Un listado incompleto y tentativo podría ser, por ejemplo *Selva lírica* de Julio Molina Núñez y Juan Agustín Araya, (1917); *Antología de poesía chilena nueva* de Eduardo Anguita y Volodia Teitelboim, (1935); *8 poetas chilenos* de Tomás Lago, (1938); *3 poetas chilenos* de Tomás Lago, (1941); *Trece poetas chilenos* de Hugo Zambelli, (1948); *Antología crítica de la nueva poesía chilena* de Jorge Elliott, (1957); *33 nombres claves de la poesía chilena* (1968), *Antología de la poesía chilena contemporánea* de Alfonso Calderón, (1971); *Poesía joven de Chile* de Jaime Quezada, (1973); *Entre la lluvia y el arcoiris* de Soledad Bianchi, (1981); *Poesía chilena contemporánea* de Roque Esteban Scarpa, Miguel Arteche y Juan Antonio Massone, (1983); *Veinticinco años de poesía chilena (1970-1995)* de Teresa Calderón, Tomás Harris y Lila Calderón (1995); *Antología crítica de la poesía chilena* de Naín Nómez (3 volúmenes hasta ahora, el último de 2002), etc.

⁷ Esto queda evidenciado con un listado de poetas que pueden ir desde, por ejemplo Diego Dublé Urrutia, Manuel Magallanes Moure y Max Jara hasta Rosamel del Valle, Omar Cáceres, Humberto Díaz-Casanueva y Gustavo Ossorio y que se expanda a su vez hacia Andrés Sabella, Roque Esteban Scarpa, Carlos Bolton, Carlos de Rokha, Alfonso Alcalde, Marino Muñoz Lagos, Miguel Arteche, Stella Díaz, David Rosenmann Taub, Hugo Zambelli, Efraín Barquero, Delia Domínguez, Ennio Molledo, Pedro Lastra, Raúl Barrientos, Waldo Rojas y un largo etcétera de varios/as más autores/as que es imposible enumerar aquí.

dad como prejuicio romántico instalado como exclusión. Por eso, tal vez, una de las maneras que poseen los poetas (y por ende, cualquier lector crítico) para dar cuenta de los procesos valorativos y creativos implícitos en corpus tan vasto, sea el ejercicio de la lectura comparada, entendiendo a ésta como la posibilidad de rastrear filiaciones, no sólo estilísticas o de fuentes a la hora de confirmar su particularidad, sino también como oportunidad *dialogica* y *genealógica* que la productividad textual exige desde su propia raíz. Si ese ejercicio fuese efectivo, podría escribirse una *historia de la poesía chilena* no como desenvolvimiento de coherencia discursiva, ni como despliegue de acontecimientos cronológicos en sucesión progresiva (la poesía de Neruda no supera a la de Prado, ni la de éste supera a la de Magallanes Moure, ni todas ellas quedan rezagadas ante la antipoesía parriana, ni menos liquidadas ante el espacio imaginativo propuesto por Juan Luis Martínez). Quizás sería dable escribir una *historia de la poesía chilena* que ve en su pluralidad contrastante su propia utopía como manera (y por qué no decirlo: como destino) de configurar una filosofía de la historia que, probablemente, podría ser entendida como una versión profana de lo sagrado (como lo es el concepto de “iluminación” en Walter Benjamin). Entonces, si esa eventual historia de la poesía chilena asumida como antitradición, es la versión profana de lo sagrado, la poesía chilena sería la desmitificación que, usando una mascarada poético-mítica, dejaría en evidencia la violencia en la historia. La poesía hace recordar o, más bien, hace patente la violencia porque la retrotrae a lo que ella quisiera negar: lo sagrado. Entonces, ¿cómo concebir la poesía escrita entre nosotros, sino como testimonio de esa conciencia mítica que muestra simbólicamente la pertenencia de la historia a lo sagrado a través de la violencia? Pues como conjuro. Así, toda lectura apropiativa es un conjuro, es decir, una actualización no imitativa, sino divergente del poema o *cosmovisión poética* precedente y futura. La *angustia de las influencias* según Bloom, pero sin la aprehensión del parricidio, sino como problematización productiva de un diálogo. Aquel movimiento sería misterioso y antihistórico. Sería un movimiento que diese luz ante el silencio que rodea a la poesía de la Mistral más allá de explicaciones sociológicas de gusto lector, sería un movimiento que tendría que dar cuenta en su desenvolvimiento del diálogo entre la concepción mágica del lenguaje habida entre Neruda, Huidobro, Del Valle y Díaz-Casanueva y cómo ello incide en el mejor Martínez o en los delirios especulativos de Eduardo Anguita. Sería un movimiento que tendría que releer la propuesta de Teillier de una poesía lárca no sólo a la luz de Rilke o Trakl, sino de la Mistral, Juvencio Valle, Oscar Castro y el joven Neruda. Sería un movimiento que debiese buscar la raíz del escepticismo escritural de Lihn en el desideratum casi nihilista de cierto Huidobro (*Altazor*, algunos poemas de *El ciudadano del olvido*). Sería un movimiento que debiese poner en la misma fila los proyectos de *Mandrágora*, de la antipoesía parriana y de Gonzalo Rojas y Eduardo Anguita con miras a una lectura de conjunto para que se vieran reflejados oblicuamente en el espejo opaco que es la *Nueva Novela*. Sería un movimiento que, sin ningún tipo de aprensión o ansiedad, divagase entre la claridad opalina de los sonetos de

Prado, la *Greda Vasija* de Alberto Rubio y los mejores poemas de Oscar Hahn como un afán de forma que busca aprehender la vida. Sería poner en tensión la imagen de un lenguaje oracional que encuentra en la Mistral, Rojas, Arteche y otros su mejor expresión como contrapunto reflexivo al torrente de la vida. Las asociaciones son vastas, múltiples y hasta contradictorias. Sería un movimiento saturado de contracciones y gestos oblicuos, en el fondo, la instauración de un verdadero "pantextualismo" que no se desdijera de sus fantasmas, ni de sus ecos. En verdad, una historia inverosímil que una lectura de conjunto de las antologías habidas hasta hoy, podría propiciar.

II

Todo lo enunciado anteriormente no tiene otro propósito que el de intentar situar la aparición de la antología *Cantares* como un discurso dentro del desenvolvimiento histórico que le es natural: el de las antologías de poesía chilena de los últimos trece años rotuladas como "antologías de poetas jóvenes". Y esto, a nuestro parecer, es relevante a la hora de manifestar alguna opinión crítica que no quede encapsulada en la mera polémica periodística. Sin duda, ello es necesario y puede vislumbrarse a través de aquel ejercicio de lectura comparada que se sugería líneas más arriba. No obstante, sigue en pie la manera de abordar esta antología, es decir, el modo de propiciar una lectura que posibilite su valoración en cuanto asumir su comprensión, cosa que puede traducirse en la siguiente pregunta ¿desde dónde leer *Cantares*? Quizás eso pueda ser respondido a partir de dos perspectivas probablemente ilusorias que, en su desencadenamiento, propiciarían una desarticulación de sentido que, a la postre, correría el riesgo de convertirse en un gesto vacío, pero que sin duda podrían asumirse como complementarias. Por eso, no es redundante entender que toda lectura es siempre un riesgo y más aún cuando apunta a responder preguntas nacidas de sí misma.

De aquel modo, una lectura posible sería aquella que incluyera en su aprehensión configurativa al prólogo de Raúl Zurita, pues en aquel breve texto, se enuncia algo que puede descubrirse como un gesto que conlleva la *condicionalidad* de esta antología a una eventual coherencia programática que utiliza la diversidad de formas, maneras y estilos que posee, como testigo de las argumentaciones del mentado prólogo. Aquel algo es sin duda la violenta inocencia neofundacional que es posible advertir como tesis, cosa que, con un tono perentorio, insta a movilizar la recepción de esta antología como totalidad. En otros términos, el prólogo del poeta de *Purgatorio* se convierte en un lente que impone una teoría de la lectura y de la recepción poética. Vale la pena preguntarse ¿y en qué consistiría esta teoría?

Al parecer, interpretando de manera muy suya lo que Octavio Paz manifiesta en *Los hijos del limo* acerca de la "tradición de la poesía moderna" en cuanto tradición de la ruptura, Zurita comprende el discurso poético como una permanente interrupción del desenvolvimiento histórico en el sentido de

linealidad: zaherir ese desenvolvimiento –que ha sido denunciado en diversas oportunidades como opresión, violencia y desdoblamiento alienado del sujeto que *padece* la historia– se convierte en norte y destino, lo que desemboca en interpretar la poesía escrita en Chile durante el siglo xx, como una verdadera irrupción de la imaginación y el lenguaje en el tejido histórico y social. Como una pedrada violenta e inocente de la Palabra en el estanque de rutinarias y oscuras aguas que es la historia de nuestro país, la Poesía ha provocado impensables círculos concéntricos de inusitada belleza e intensidad creadora, insospechables en la adormecida profundidad del estanque y que lo agitan a pesar suyo. Tal movimiento *no es continuo*, sino que, como deja en claro el prólogo, es *esporádico* y por ende *excepcional*. De aquella manera se nos quiere dar a entender que el discurso poético no sólo es una excepción que interviene y fractura el desenvolvimiento histórico, sino que, a partir de esa misma categoría, le sería inherente una noción adánica de univocidad que se autocrea a sí misma: los círculos expansivos al ser irruptivos no saben uno del otro, ligándolos en esencia su propia naturaleza de irrupción repentina que es asumida como libertad y acción concéntrica, instancia que no deriva en pos de un desplazamiento hacia el círculo anterior o a la eventual pedrada que inaugure otro. Escasa es la prodigalidad de la excepción, pues al decir del prólogo, ella se ha brindado en contadas ocasiones, la última, reconocible históricamente, en la antipoesía de Nicanor Parra. Y justamente, cuando las serenas y oscuras aguas del estanque creían en su imperturbabilidad, acontece lo extraordinario: la aparición de un grupo de poetas que apenas superan los treinta años con una poesía que era inesperada en el más amplio y exacto sentido del término, es decir, una poesía que cumplía nuevamente la ley misteriosa de la pedrada de la Palabra en el autosatisfecho estanque de nuestra historia poética.

Una teoría de la lectura de semejante calibre y que pone en radical cuestionamiento la parsimonia de nuestra estructura de recepción a nivel institucional, quizás posee la literal virtud de “mover las aguas” de un estanque de “democrática” autocomplacencia. Como *boutade* que tiene una ironía anti-histórica es posible aceptarla y hasta celebrarla con sonrisa generosa que no se condiga con el sarcasmo. Sin embargo, el modo en que el prólogo está escrito devela un inquietante desmentido: su intensa seriedad y tono avasallador y sincero hace que cualquier interpretación que desee apelar a esa sana dosis de ironía recién planteada (ironía en cuanto *distanciamiento crítico de su propia enunciación*) colisione con su decir. Y si se trata de tomar aquel decir como contenido de verdad, entonces es inevitable apreciar una carencia de rigor especulativo de primer orden y que se muestra, a nuestro entender, en algo primordial: en una escasa comprensión de la tensión dialéctica entre lo particular de los poemas y la idea de historia que se deriva del prólogo, tensión que puede quedar restringida a una mera inmediatez: el peligro de que la antología sea leída sólo como documento de lo excepcional, cuando esto, ciertamente, ha devenido una estrategia que, desde las vanguardias de la primera mitad del siglo xx, ha perdido su rango de *schock* para revertir su propia provocación. En otros términos, la estrategia de

comprensión que propone el prólogo de Zurita para aprehender la antología como una articulación de sentido, no puede ser asumida con la inocencia con que pretende ser fundada, pues lo que instaura no es sino su misma violencia que anula la posibilidad dialógica del proceso poético.

Otra lectura posible de *Cantares* sería intentar una caracterización de las particularidades de los poemas que la constituyen con el afán de establecer entre ellos redes de sentido para, de esa manera, dilucidar su peculiaridad retórica y de significación, intento que por su propia naturaleza aparece deseable y desmesurado. En estas líneas, modestamente, nos limitaremos a una apreciación general que, esperamos, no peque de una parcialidad excesiva.

Lo primero que llama la atención es el modo en que aparece la disposición organizativa de la antología. Siguiendo un criterio cronológico que tiene en vista la edad de los poetas que incluye, se advierte en ello un desequilibrio que no colabora, precisamente, a su legibilidad. Tal vez organizar un texto así desde categorías preestablecidas (edades, obras publicadas, participación en diversas iniciativas, tales como talleres o grupos, por mencionar algunas u otras de índole temática o estilística) habría sido coartar la espontaneidad selvática que se erige dominante y que, sin duda, se encuentra amparada en la disposición cronológica de los autores como representación de esa idea o noción de fundacional inocencia antes mencionada y en que no es posible hallar ningún claro desde donde articular una singularidad interpretativa. Si eso fuese así, la necesaria diferenciación que un lector crítico solicita para establecer mínimas coordenadas de ordenamiento interpretativo, al no existir, debe procurar inventarlas. Por ello, partiendo de lo más externo y obvio, es posible apreciar poetas que sostienen sin dilación un proyecto de obra consistente, proyecto que han desarrollado, eventualmente, en los últimos diez años (Javier Bello, Germán Carrasco, Andrés Anwandter, Cristián Gómez, Alejandra del Río, Christian Formoso y Rafael Rubio, por nombrar algunos de los más interesantes) y que, al ser incluidos en un texto como la presente antología, la enriquecen en tanto propuestas poéticas que no necesitan buscar ya, la validación pública como certificado de relevancia lo que no significa, por supuesto, su aceptación infalible. Estas propuestas junto a las de otros autores que, en los últimos seis años aproximadamente, han ido, asimismo, consolidando la particularidad de su discurso (como pueden ser, entre otros, Leonardo Sanhueza, Alejandro Zambra, Kurt Folch, Damsi Figueroa, Cristián Cruz, por ejemplo) muestran una gran variedad de estilos, formas y modos de dar cuenta de la experiencia poética. En las propuestas de todos estos autores, cuyas edades van desde los 29 a los 34 años, en lo que implica una idea o noción de lenguaje, sujeto y aprehensión interpretativa de aquello que llamamos realidad, se puede advertir que si bien, en todos, su valoración se encuentra en proceso de articularse con el rigor que para tal efecto se requeriría, es posible establecer que el conjunto de sus propuestas —en cuanto *poética*— se hallan dispuestas para una lectura ya no tanto descriptiva, sino más bien para una lectura más minuciosa que les indique su falibilidad, eventuales descubrimientos o fracturas de visión general lo que implica situarlas con otras

propuestas análogas del continente, como con las de la poesía escrita en nuestro país en las últimas décadas. Además, no es menos atractivo (y productivamente problemático), apreciar un empeño de cuidadosa pulcritud a la hora de articular sus estrategias retóricas que se guardan de caer en la expresión subjetiva de simple inmediatez o en la búsqueda de un idiolecto solipsista sin intercambio con la poesía escrita en los más diversos registros (poesía en lengua inglesa, alemana, poesía española de los años 70 y 80, por ejemplo). Todo esto obedece a nuestro parecer, a un intento de individualización discursiva que es posible rastrear en la mayoría de estas propuestas y donde el poema puede ser entendido como *sistema* y por ende, como su destino y su tragedia: la escritura llevada en grado absoluto como comprensión del torrente de la vida. Estas observaciones no significan, ciertamente, catalogarlos como poetas “consagrados” a pesar de que varios de ellos en los últimos años, han logrado un reconocimiento público (premios, becas, publicación en editoriales poseedoras de una red distributiva de relativa importancia, comentarios apreciativos en la prensa y en algunos círculos académicos, etc.) que, por supuesto, no condice y menos condiciona sus elaboraciones textuales, sino de manera más sencilla implica ver, en sus disposiciones retóricas, un *filtro* de recepción de la realidad que no es dable leer como complacencia, sino como fuerte cuestionamiento⁸.

Los poetas recién nombrados y otros omitidos en esta sucinta enumeración, con una obra que se consolida paulatinamente, entran, gracias a la antología que les acoge, en diálogo con las propuestas de un grupo de autores un tanto más jóvenes y algo más numeroso que, en su variabilidad, pueden ser apreciados como legítimos, pero de ninguna manera exclusivos representantes de una poesía de registro diverso que apela a una idea de contemporaneidad, no sólo como instancia de ubicación temporal, sino como una eventual reivindicación de un aleatorio conjunto de nociones que, por ahora, podemos rotular como propias de la *inmediatez experiencial*⁹ en las que es posible circunscribirlas. Es como si en estas propuestas el énfasis se dirigiese más hacia un intento de conceptualizar una idea de poesía que de poema, una idea de expresión más que de elaboración del material lingüístico, a una búsqueda más que a una colonización del sentido. Es lo que puede desprenderse de la lectura de los poemas de Héctor Hernández

⁸ No deja de ser interesante que el repliegue hacia la textualidad que caracteriza a estos autores en la diversidad discursiva que articulan, les permiten tomar un *distanciamiento irónico* con las textualidades que propician el sentido de lo real. Por ejemplo en algunos poemas de Andrés Anwandter y Germán Carrasco. Otra cara de la misma moneda puede ser la tensionalidad llevada al extremo entre la *lingua franca* entendida como comunicación y el vigoroso proceso de metaforización que llega al límite del significado, pero sin transgredirlo finalmente, como sucede en algunos poemas de Javier Bello o Leonardo Sanhueza.

⁹ Por ejemplo, el desencanto amoroso-existencial, el vértigo de la vivencia urbana, la recepción relativamente asimilada de diversos discursos visuales, la identidad sexual y el despliegue del deseo sin limitaciones morales, la sensación del sujeto como *outsider* de una sociedad “democráticamente” hipócrita y niveladora del sentido, etc.

Montecinos, Paula Ilabaca, Gladys González, Rosario Concha, Pablo Paredes, Diego Ramírez, Claudio Gaete y Felipe Ruiz, entre los que consideramos más interesantes. Lo problemático, al menos en algunos de los poemas que esta antología muestra de ellos, es la sintomática administración de la experiencia como exposición de la subjetividad, exposición que, a nuestro parecer, colinda con lo *performático* en un escenario que se yergue ante un foro que espera o aguarda lo que debe ser (re)presentado: a tal edad, tal actitud; a tal actitud, tal toma de posición; espiral que es posible desglosar en nociones de dudosa aceptación como pueden ser, por ejemplo, que al poeta “joven” se le solicite una connatural “rebeldía” respecto a la precariedad existencial y social en que le toca estar inmerso, derivando desde ahí, hacia una *manera* que en sí misma no es descartable (es cosa de vislumbrar el desenvolvimiento de la poesía, no sólo en Chile, sino universalmente como despliegue de una serie de variaciones *ad libitum* de ciertos *topos* en la configuración del significado), pero que no puede desear ser comprendida sin mediación, si es que no realiza antes y, en primer término, procesos de concientización de su propia retoricidad. Y ahí es posible encontrar, a nuestro juicio, el mayor peligro que acecha a estas propuestas y que pueden menoscabar sus logros reales: la reducción del efecto que les es inherente, a un acuerdo que no logra fracturar la comprensión apropiativa del poema, cosa que puede devenir en que las producciones en que se concretiza el cúmulo de experiencias con las cuales son sustentadas esas mismas producciones, tambaleen en tanto objetos estéticos incapaces de revertir su propia reivindicación de la precariedad a la cual delatan y que, por otro lado, custodian, es decir, la latente posibilidad que poemas de estas propuestas devengan documentos, periclitados inmediatamente después de su constitución. Esto, que no puede ser asumido con las tradicionales nociones de bueno o malo, implica reflexionar sobre algo que ahí se encuentra implícito: la rotura de un concepto de poema y de un concepto de lectura que de ningún modo es menor y mucho menos recién descubierto y cuyos antecedentes es posible rastrear en varias propuestas de poetas de los años 70 y 80 como son las de Juan Luis Martínez, Armando Rubio Huidobro, Rodrigo Lira y Eduardo Llanos Melussa, principalmente, pero que en absoluto es certificación de originalidad, inocencia o adanismo fundacional¹⁰.

¹⁰ Es interesante apreciar los vasos comunicantes entre estos poetas de menos de treinta años con varios *tópicos* y actitudes poético-existenciales de los años 80: el afán de desbordar la textualidad con un vitalismo que se asume denunciante, la injerencia prioritaria para comprender el discurso de la visualidad, el tono irreverente que desea hacer *tabula rasa* del *stablishment* poético criollo, el permanente gesto de reivindicar un tono *naïf* en la escritura, haciendo tambalear al poema como estructura, etc. Más allá de rastrear eventuales coincidencias, es necesario *descubrir* logros de obra operativos al instante de querer llevar a cabo un gesto de interpretación. Por lo demás, estas coincidencias afirmarían lo planteado al inicio de este ensayo: el fecundo diálogo habido entre diversas manifestaciones poéticas que no quedan restringidas a instancias epocales.

III

Con lo expuesto hasta acá, no se trata de comprender a los poetas participantes en esta antología como contrapuestos de modo irreconciliable a la luz de los dos grupos en que pueden ser apreciados. Además, como todo texto que se plantee a manera de un mapa descriptivo del “estado de cosas” de la poesía chilena contemporánea, es inevitable advertir exclusiones que no permitirían apreciar a este tipo de texto con pretensiones de totalidad y, por lo mismo, imposible de dilucidar con estrategias interpretativas que fomenten una evaluación de estas producciones en sentido histórico. El listado de poetas con una obra interesante que *debiesen estar* es, a nuestro parecer, bastante amplia. Y si bien una de las virtudes de *Cantares* es la inclusión de poetas y poemas escasamente presentes en selecciones masivas (como pueden ser por ejemplo la feliz inclusión de Christian Formoso, Damsi Figueroa y Cristián Cruz) faltan, siempre faltan esos poetas que están desarrollando una escritura poética, al menos interesante: Malú Urriola, Felipe Hernández, Yanko González, Armando Roa, David Preiss, Marcelo Pellegrini, Jorge Velásquez, Enoc Muñoz, Antonia Torres y varios/as más como también otros un tanto más jóvenes como Enrique Winter, Alejandra González Celis, Eduardo Jeria, Gonzalo Gálvez, Florencia Smith, Karen Toro, Francisco Vergara y un listado infinito. En ese sentido toda antología –y esta no escapa a ello– es *provisoria*, pues mientras la leemos, existe la posibilidad real que otra esté en trance de articularse con otros presupuestos interpretativos y que otorgará una nueva visión de este escenario siempre movable y de despliegue inusitado. Como lectores y poetas, caemos al parecer en el afán de ver en cada nueva antología una repetición de ese milagro que fue la antología de Volodia Teitelboim y Eduardo Anguita, pero ese tipo de textos que sí son *excepcionales* (por cuanto su aparición acontece cada cien años), no deben, en nuestra opinión condicionar selecciones de poemas y pretensiones de recepción.

Ahora bien, varios de los poemas de los autores incluidos en *Cantares*, poseen las particularidades que les hacen ser textos únicos y, por lo demás, irreductibles a la hora de *imponer* una comprensión totalizante que oculte las divergencias que tienen. No obstante eso, una de las virtudes de esta antología es de circunscribir en un solo conjunto a esa misma diversidad que necesita ser entendida a nuestro parecer, dialécticamente: su aclaración mutua que pondría en cuestionamiento la tesis de agrupar a los poetas y a su productividad en generaciones contrapuestas o en poco rigurosas especulaciones finalistas. Tal vez, teniendo como referente próximo el Bicentenario, sea posible apreciar que todos ellos pueden quedar circunscritos a una eventual ordenación que no aplaque ni minimice sus logros expresivos. Ahí radica a nuestro parecer una primera instancia: la lectura comparada de los poemas de esta antología entre sí con el afán de comprenderlos no tanto como fenómenos epocales, sino como contraposiciones de sentido. Por otro lado, se va haciendo cada vez más necesaria una tarea de lectura que debiese vincular a esta publicación en un diálogo crítico no sólo con las antologías de “jóvenes” contemporáneas, como las enunciadas

en el primer apartado, sino con las que pueden ser consideradas como “históricas”: *Selva lírica* (1917), *Antología de poesía chilena nueva* (1935), *Antología crítica de la nueva poesía chilena* (1957), por mencionar algunas de las más relevantes en el contexto de la poesía escrita en Chile durante el siglo xx. Ciertamente que tal tarea precisaría de un mecanismo de análisis que el presente trabajo no posee al haberse planteado como descriptivo-valorativo. Sin embargo, hacer hincapié en la comprensión de lo histórico no como una linealidad progresiva, sino como una asunción sintética de autores y obras es, quizás, la manera más adecuada que un lector futuro sería capaz de poseer para dar cuenta de un diálogo crítico a través del cual, se puede insinuar la posibilidad de articular una “historia de la poesía escrita en Chile” desde el género antología como un método de trabajo.

Valparaíso, otoño de 2005.

PROFESIONALIZACIÓN E IDEOLOGIZACIÓN EN EL EJÉRCITO CHILENO. LOS ORÍGENES DE SU ASUNCIÓN DEL CONCEPTO DE ENEMIGO INTERNO

Luis Corvalán Marquéz

Existe la idea predominante según la cual las concepciones sobre el “enemigo interno” que las FF.AA. chilenas profesaran serían el producto de su recepción de la Doctrina de la Seguridad Nacional, verificada a comienzos de los sesenta. A través de esta ponencia quisiera argumentar una posición distinta y sostener que ese concepto —el de “enemigo interno”— fue asumido por el ejército chileno con bastante anterioridad. Ello, en efecto, habría ocurrido a partir de su mismo proceso de profesionalización, llevado a cabo por instructores prusianos entre 1890 y 1914. Este proceso habría implicado la recepción no sólo de elementos técnicos, sino también ideológicos, en particular, de tipo conservador antiliberal en su versión nacionalista, dentro de cuya lógica un sector del país —particularmente aquel que asumía una crítica radical al orden social y político vigente— quedaba calificado como contrario a la nacionalidad.

Con el fin de argumentar esta afirmación procederé a exponer ciertos antecedentes sobre la profesionalización del ejército chileno, determinadas características del ejército alemán de cuyas filas salieran sus instructores y, en fin, a señalar algunos de los elementos ideológicos que el ejército chileno terminara recepcionando en el curso de su profesionalización.

I

Como es sabido, la profesionalización del ejército chileno fue iniciada con posterioridad a la Guerra del Pacífico. Respondió a los imperativos geopolíticos derivados de los desenlaces de la misma y, por tanto, a la necesidad de disponer de instituciones de la defensa cuyos niveles de eficiencia se aproximaran los más posible a los estándares europeos.

En esa perspectiva, las autoridades del país llegaron a la conclusión de que la profesionalización del ejército chileno debía quedar en manos de instructores alemanes. Ello en razón de que los resultados de la guerra franco-prusiana de 1870 habían demostrado que el ejército germano era el más eficiente de Europa.

Alemania, por su parte, se hallaba por entonces profundamente interesada en aportar sus instructores militares a los más diversos países que lo demandaran. Ello como parte de su esfuerzo por ampliar sus esferas de influencia. Recordemos que, debido su unificación nacional más tardía, Alemania había llegado atrasada al reparto colonial del mundo y rivalizaba con Inglaterra y Francia buscando enérgicamente su “lugar bajo el sol”. América Latina era otro de los ámbitos donde ese empeño se desplegaba. En tal contexto, las misiones militares alemanas orientadas a modernizar a varios ejércitos de la región constituían una faceta más de una penetración que también se manifestaba en los planos económico, político y cultural.

En este continente Chile vino a representar el caso más temprano y donde la acción de las misiones militares alemanas alcanzó mayor éxito. Cuestión que, en realidad, vino seguida de una importante penetración germana en los planos económico, cultural y político. La magnitud de esta penetración quedó claramente de manifiesto en la actitud de neutralidad que Chile mantuviera a lo largo de todo el conflicto mundial iniciado en 1914.

II

Fue bajo Manuel Balmaceda que el gobierno chileno llegó a acuerdo con Emilio Körner para que encabezara la modernización del ejército. Como producto de ello Körner pasó a desempeñarse como instructor y subdirector de la Escuela Militar. Más adelante procedería a crear la Academia de Guerra. A lo largo de los noventa, bajo su mirada inspiradora, se sucedieron misiones de oficiales alemanes asimilados a ejército chileno. Y como contrapartida, oficiales chilenos empezaron a viajar a Alemania donde “estudiaban con distinción en Chalottemburg y prestaban servicios con la elite de la Guardia Imperial”¹. “Entre 1895 y 1913 estos viajeros de uniforme —señala Gonzalo Vial— totalizaron 130”. Fueron “las cabezas de la germanización militar. Entre ellos destacan: Jorge Boonen, Barceló, Javier Díaz, Arturo Ahumada, Juan Pablo Bennet, José María Bari, Bartolomé Blanche, entre otros”².

El proceso de modernización del ejército chileno avanzó raudamente. Cuestión que en gran medida fue posible debido al desplazamiento de las filas de quienes manifestaban reservas, esto es, las generaciones más antiguas del mando, las que habían sido alejadas como producto del desenlace de la guerra civil de 1891, en la cual, entre paréntesis, Körner se alineara con el Congreso en contra del presidente Balmaceda.

La señalada modernización se tradujo en una recepción total, incluso acrítica, del modelo prusiano, a cuyos parámetros el ejército chileno terminó asimilándose a plenitud. Sin embargo, no faltaron los jefes militares que, con la perspectiva del tiempo, manifestaron sus reservas críticas frente a ese proceso, cuyo tenor, a su vez, ilustra cuan radical fue la recepción del modelo prusiano por parte del ejército chileno.

Así, el general Carlos Sáez escribió sobre el punto: “en nuestro afán de imitar al ejército alemán, un buen día resolvimos adoptar su uniforme; ...por 1904, se generalizó este uniforme para todo el ejército; nos transformábamos así en soldados prusianos... Tras la adopción del uniforme alemán vino la copia de la organización del ejército prusiano”³. Y refiriéndose a la reforma de 1906, el mismo general Sáez añade: “Era preciso ir mucho más lejos. Y dimos el gran

¹ Frederick M. Nunn, *op. cit.*, citado por Genaro Arriagada, *op. cit.*, pág. 21.

² Gonzalo Vial, *Historia de Chile (1891-1973). Tomo II, La sociedad chilena en el cambio de siglo (1891-1920)*, Ed. Santillana, Santiago, 1981, pág. 801.

³ General Carlos Sáez, *Recuerdos de un soldado*, citado por Genaro Arriagada, *op. cit.*, págs. 21-22.

salto, implantando, de golpe y porrazo, la organización y una gran parte de los reglamentos alemanes”⁴.

Por su parte, el general Indalicio Tellez, sobre el punto afirma: “...lo que nos perjudicó, y mucho, fue la desgraciada tendencia que tenemos a copiar servilmente lo que creemos bueno. La trama de los ejércitos, anteponiéndoles el decreto que los declaraba chilenos, sin considerar si había en ellos algo que no debíamos o no nos convenía adoptar. Era alemán y bastaba. Yo protesté cien veces, desesperadamente, pero era como gritar en un desierto”⁵.

Y el capitán Alberto Muñoz, en el Memorial del Ejército de 1913 afirmaba: “¡cuántos errores gravísimos no se han cometido al querer trasplantar doctrinas extranjeras en abierta oposición con nuestro espíritu nacional! La copia servil de instituciones europeas sin un conocimiento profundo de la idiosincrasia de nuestro pueblo y de la del modelo, será un mal tanto más grave cuanto afecte a las partes vitales de nuestra nacionalidad”⁶. Y más adelante agregaba: “es muy común entre nosotros oír de labios de oficiales que han estado en Alemania, frases como ésta: ¡Esto no se hace en Alemania! ¡Así no se piensa en Alemania! En Alemania se practica así, se exige acullá, etc.”⁷.

Ahora bien, como fácilmente se comprenderá, los procesos modernizadores del ejército chileno operados por instructores prusianos no podían ciertamente constituir adquisiciones limitadas a los exclusivos terrenos de la tecnología y el equipamiento militar. En efecto, tales procesos fueron, a la vez, de recepción ideológica en un sentido más amplio. Esto significa que a la par se verificaron en el nivel de la concepción de la sociedad, del Estado, –por tanto, de la política– y del rol de las instituciones armadas dentro de todo ello. Y los contenidos recepcionados, como se dijo arriba, en una medida importante correspondieron a un ideologismo conservador antiliberal. Para comprender mejor estos aspectos se hace necesario trazar un breve perfil de la *imago mundi* del ejército alemán y el lugar que éste ocupaba en su país.

III

El imaginario colectivo del ejército alemán de fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX era el de la cultura prusiana y del giro intelectual de fines de siglo. Involucraba, en consecuencia, nacionalismo, organicismo, autoritarismo, militarismo, elitismo e imperialismo.

Tales rasgos se vieron particularmente acentuados bajo el Kaiser Guillermo II, que reinara entre 1888 y 1918. Este lapso coincide casi del todo con el

⁴ General Carlos Sáez, *op. cit.*, citado por Genaro Arriagada, *op. cit.*, pág. 22.

⁵ General Indalicio Tellez, *Recuerdos militares*, Santiago, Imprenta del Instituto Geográfico Militar, 1949, citado por Genaro Arriagada, *op. cit.*, pág. 22.

⁶ Capitán Alberto Arriagada F., “El problema de nuestra educación militar”, *Memorial del Ejército*, 1913, pág. 961, citado por Genaro Arriagada, *op. cit.*, pág. 24.

⁷ Capitán Alberto Muñoz F. *op. cit.*, citado por Genaro Arriagada, *op. cit.*, págs. 24-25.

proceso de prusianización del ejército chileno, el que, en efecto, se verificó esencialmente entre 1890-1914.

Desde el punto de vista de su composición social, la oficialidad del ejército alemán estaba conformada por miembros provenientes de la aristocracia terrateniente –los yunkers–, quienes, a su vez, constituían la clase dirigente del país. El carácter socialmente elitista de la institución era, por lo mismo, muy marcado.

Como es sabido, el predominio político de la aristocracia alemana –es cierto que en alianza con la gran burguesía– se realizaba mediante un régimen autocrático y monárquico, en donde el Parlamento poseía un poder más bien nominal. En ese contexto, en particular bajo el Kaiser Guillermo II, las cúpulas militares terminaron formando un estrecho círculo alrededor del monarca. Coincidían con éste en sus recelos frente al Parlamento. También en lo relativo a la influencia que el socialismo iba adquiriendo en el movimiento obrero alemán.

El desprecio al constitucionalismo que le era típico, llevaba a las cúpulas del ejército alemán a ver con malos ojos el control parlamentario sobre su presupuesto y quehacer, control respecto del cual tratarán, con éxito, de librarse. En esa línea la institución tendió acentuadamente a constituirse en una especie de compartimiento estanco no sólo respecto de la sociedad civil, sino también del propio Estado. En tal calidad sus cúpulas se vinculaban con el Kaiser, quien, caracterizado por su plena adhesión a las ideas nacionalistas, les brindara su total confianza.

El ejército alemán de la época, en fin, era una institución signada por ideas muy tradicionales. Como lo señala Arriagada, su “cuerpo de oficiales sería cada vez más una corporación elitista, adscrita a una ideología nacionalista conservadora, caracterizada por una ética y un estilo de vida que eran el reflejo de valores propios de la nobleza y del periodo preindustrial...”⁸.

Ahora bien, al ponderar las concepciones nacionalistas del ejército alemán hay que subrayar el hecho de que una de las características más típicas del nacionalismo germano, era su carácter étnico. Ello suponía la identificación del concepto de nación con el de raza, cuestión que, como se verá, dejará su impronta en el ejército chileno.

En este marco, entre las concepciones nacionalistas y conservadoras del ejército alemán cabe sobre todo destacar su idea sobre el ejército como la esencia de la germanidad y reserva última de la nación. El ejército sería, en efecto, el baluarte final “contra el cual se estrellarían las doctrinas y los movimientos que buscaban la desintegración del orden político y social que había hecho la grandeza de Alemania”. Tesis que, desde una óptica autoritaria, en el fondo apuntaba tanto en contra del liberalismo como del socialismo. Como puede verse, esta tesis, de modo implícito, cuando no explícito, conlleva la conceptualización

⁸ Genaro Arriagada, *El pensamiento político de los militares*, CISEC, Santiago, s/f., recopilada en *El pensamiento chileno en el siglo XX*, Eduardo Deves y otros, compiladores, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pág. 28.

tanto del liberalismo como del socialismo como elementos extranjeros, ajenos a la nacionalidad y, lo que es más, contrarios a ella. La carga deslegitimante de este punto de vista es evidente por sí misma. Desde ya, aquí está contenido el concepto de “enemigo interno”, aunque no se utilice este término.

En base a los puntos de vista antedichos, el ejército alemán se atribuía roles no sólo en lo externo, sino también en lo interno. En lo externo, obviamente, su labor debía consistir en encarar las amenazas representadas por los demás Estados. Mientras que en lo interno él “sería la salvaguarda en contra de la revolución social”⁹. La connotación política de estas ideas es clara.

Tales concepciones, a su vez, hay que vincularlas a la exacerbación del imperialismo y del colonialismo, producido a fines del siglo XIX. Y en particular a la decisión alemana en orden a forzar un nuevo reparto colonial en su beneficio, apoyada en su relativamente más alto crecimiento tecnológico y económico el que, obviamente, requería complementarse con un mayor desarrollo militar y naval, como el que realmente estaba en curso.

En el plano ideológico estos hechos tuvieron una de sus expresiones principales en una creciente glorificación de la guerra, cuestión que en todo caso –y no por casualidad– figuraba de modo destacado en la tradición nacionalista alemana. Tal glorificación se fundaba en las concepciones organicistas propias del giro intelectual finisecular y en una especie de darwinismo social, a lo cual se agregará la naciente geopolítica. Esta, como es sabido, concebía a la sociedad como un organismo que en su desarrollo natural requería crecer, adquiriendo un espacio vital más amplio en lucha en contra de los otros organismos nacionales. Cuestión que inevitablemente daría lugar a las guerras y la imposición del más poderoso y apto.

En la inevitable lucha entre naciones, postuladas por las concepciones organicistas, dentro de las cuales se sitúa la geopolítica, la sociedad, como organismo biológico, sería más fuerte en la medida que su cohesión interna fuese mayor. Por tal concepto, evidentemente, la acción del movimiento obrero y socialista, así como también del propio liberalismo, aparecía afectando la cohesión de la nacionalidad y, por tanto, como un factor de debilidad de la misma. Mientras que en las antípodas el autoritarismo nacionalista y el fortalecimiento de los sentimientos patrióticos sobre la población jugarían un papel opuesto. Es decir, potenciarían al organismo nacional.

Desde estas concepciones, en el ejército alemán existía un fuerte rechazo a las ideas y organizaciones socialistas de la época encarnadas en la Segunda Internacional. Tal rechazo se veía acentuado aún más ante el sesgo pacifista e internacionalista que a aquella le era inherente. Su actitud contraria a la guerra, estrechamente ligada a la solidaridad internacional entre los pueblos y a su oposición al imperialismo y al colonialismo, la conducía a un profundo antagonismo con el ejército, de cuya utilidad dudaba. Este, por lo mismo, conceptuaba a las

⁹ Genaro Arriagada, *op. cit.*, pág. 28.

organizaciones socialistas como traidoras y enemigas de la patria, como fuerzas profundamente antinacionales. No es menos cierto que esta posición no era privativa del ejército alemán. Por el contrario, en mayor o menor grado era compartida por sus homólogos europeos de la época.

IV

Las descritas concepciones, en mayor o menor medida –y de acuerdo a las realidades nacionales–, terminarían siendo asimiladas por el ejército chileno.

Lo primero que habría que señalar a este respecto es el destacado lugar que comenzó a ocupar el concepto de raza en el pensamiento del ejército. Como se dijera arriba, el nacionalismo alemán se había distinguido precisamente por el importante rol que otorgara a este elemento. En el caso chileno ello se traduciría en el concepto de “raza militar”. La chilena sería una raza tal. Ella sería el producto del cruzamiento de dos etnias guerreras, la española y la araucana. Emilio Korner enfatizó este concepto a través de la tesis sobre el chileno como “soldado de nacimiento”.

Los militares, a partir de lo anterior, postularon la existencia de una homogeneidad racial del pueblo chileno. Ella estaría basada en la mezcla de los dos elementos étnicos ya indicados. Dicha homogeneidad, en fin, constituiría una ventaja para el país, sobre todo teniendo en consideración que los países vecinos carecerían de ella. Desde tales supuestos, entonces, “las Fuerzas Armadas pasaron a considerarse como la avanzada de una raza militar”¹⁰.

No es menos cierto que estos énfasis en la raza terminaron batiéndose en retirada, sobre todo bajo la posterior influencia norteamericana y el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, que desacreditó al ideologismo nacionalista, en particular alemán, caracterizado, como hemos dicho, justamente por sus connotaciones racistas.

Otros elementos relevantes en la *imago mundi* de los militares chilenos asumidos bajo su proceso de modernización fueron el organicismo y el darwinismo social. Desde estas concepciones se apuntaba a explicar la inevitabilidad de las guerras y, por tanto, la importancia de las FF.AA. Lo primero operó a través de una marcada insistencia en reducir las sociedades a organismos regidos por leyes naturales, siendo las guerras una expresión de esas leyes y de los inevitables conflictos darwinianos entre aquellas.

Así, por ejemplo, el capitán F. Galdames Lastra, en un artículo aparecido en el Memorial del Ejército de 1909, señalaba al respecto: “la guerra no es un hecho social, es una ley natural, es una condición fisiológica de la humanidad”¹¹. Y el capitán J. C. Pérez, siempre dentro de la misma concepción, postulaba que la

¹⁰ Patricio Quiroga, “El Prusianismo en las Fuerzas Armadas chilenas”, *Revista Andes*, N° 1, septiembre de 1984, pág. 111.

¹¹ Capitán F. Galdames Lastra, “El Ejército y la civilización”, *Memorial del Ejército de Chile*, 1909, págs. 104 y 105, citado por Arriagada, *op. cit.*, pág. 46.

guerra sería la expresión de “una ley natural...que participa de las condiciones de todas las leyes naturales, crear y destruir,” etc.¹².

Dentro de estas concepciones organicistas el ejército se pasó a autoconcebir como el elemento principal del “organismo social”. O, como lo afirmara el general Juan de Dios Guzmán en una conferencia luego publicada por el Memorial del ejército, como el “miembro principal del organismo de las sociedades humanas”¹³. En este contexto, el ejército se veía a sí mismo como el núcleo y reserva última de la nación chilena. Si, por otra parte, se tiene en cuenta cierta tendencia a identificar a la nación con la raza —la raza chilena, en este caso—, resultaba entonces que el ejército se concebía como la “avanzada de una raza militar y aglutinador de la chilenidad”¹⁴.

A partir de tales supuestos se asumía otra de las tesis más caras al pensamiento conservador antiliberal. A saber, la referente a la lucha en contra de las ideas disolventes de la nacionalidad que penetrarían desde el extranjero. Tal sería en particular el caso del anarquismo, el socialismo y, luego, el comunismo. El ejército, autodefinido como núcleo principal de la nacionalidad, siguiendo en este punto el esquema del ejército alemán, pasó entonces a autoconcebirse como la valla última en la contención de aquellos y de sus propósitos revolucionarios.

En este contexto es que “desde muy al inicio del siglo, el socialismo y el movimiento socialista aparecen en las publicaciones militares como un asunto de referencia central y de la mayor importancia en la definición política de los militares”¹⁵.

Así, por ejemplo, en el *Memorial del Ejército de Chile* de enero de 1916, se hacía referencia al anarquismo y al socialismo en los siguientes términos”. Los elementos disolventes, llámense socialistas, anarquistas, etc., generadores todos ellos del antimilitarismo, no existen en Chile en sectas seriamente organizadas. Hay, es cierto, un Partido Socialista, pero su influencia es insignificante. Sin embargo, —agregaba el Memorial— preciso es recordar que los elementos de disociación crecen aquí y se justifican ya que nuestra tierra es propicia para recibir toda clase de calamidades”¹⁶.

Anarquismo y socialismo, como puede verse, aparecen en el texto como sectas disolventes de origen extranjero, constituyendo una “calamidad” a cuya recepción, al igual que otras, el país sería propicio.

Bajo estos supuestos fue que, al igual que su símil alemán, el ejército chileno prusianizado consideró que el correspondía un rol muy importante en la lucha

¹² Capitán J.C. Perez, *Memorial del Ejército de Chile*, julio de 1916, pág. 484, citado por Arriagada, *op. cit.*, pág. 47.

¹³ General Juan de Dios Guzmán, *Memorial del Ejército de Chile*, 1911, pág. 423, citado por Arriagada, *op. cit.*, pág. 46.

¹⁴ Patricio Quiroga, *op. cit.*, pág. 113.

¹⁵ Genaro Arriagada, *op. cit.*, pág. 44.

¹⁶ Capitán Alberto Muñoz, “El Problema de nuestra educación militar”, *Memorial del Ejército de Chile*, enero de 1916, pág. 68, citado por Arriagada, *op. cit.*, pág. 47.

en contra del socialismo y la revolución social. Incluso más, se autoconcibió como la última valla que la nacionalidad opondría a ambos.

En tal sentido, siguiendo una vez más el modelo alemán, el ejército chileno pasó a estimar que el servicio militar obligatorio –instaurado en 1900– debía ser una de las vías más eficaces a emplear en tal lucha. De tal modo, se asumía de un modo explícito que al servicio militar le correspondía, entre otras, una función ideológica y política. Esta última, como se señalara en un artículo publicado por el Memorial del ejército en enero de 1914, debía consistir en “arrancar poco a poco esas ideas torcidas de nuestro pueblo (las ideas socialistas), debiendo sembrar otras a cambio”¹⁷. Tal fue la misión encomendada a lo que se denominó como “oficial educador”.

Con tales fines alrededor de 1910 era utilizado al interior de los cuarteles un folleto titulado Ejército y socialismo. En realidad se trataba de una traducción de la revista *Deutsches Offizierblatt*. El capitán Alberto Muñoz, en un artículo aparecido durante el segundo semestre de 1913 en el Memorial del Ejército de Chile, ponderaba las bondades de dicho texto. Y asumía su tesis central en el sentido de que al socialismo no se lo podría derrotar con meras medidas policiales al interior de los cuarteles. Se requería, a la inversa, crear un vínculo afectivo y de gratitud entre los conscriptos y los oficiales. En ese marco, señalaba el capitán Morales, estos debían llevar a cabo su labor educadora antisocialista. Y los resultados de esa labor debía trascender los estrechos límites del cuartel. Así, cuando el conscripto finalizara su servicio militar, lo sembrado por esa educación debía perdurar, “aunque la sirena del socialismo u otras ideas perniciosas lleguen hasta él”¹⁸.

En resumen, el servicio militar obligatorio aparecía como un instrumento de primer orden en la lucha en contra de las “ideas disolventes” y de origen foráneo encarnadas en el anarquismo y el socialismo, concebidas como destructoras de la nacionalidad, de las que el ejército sería la valla última.

Como puede verse, la idea de enemigo interno está plenamente prefigurada en estas concepciones, mucho antes de que apareciera la Doctrina de la Seguridad nacional.

Las referidas preocupaciones del ejército en torno a la difusión de las ideas socialistas en el país –y eventualmente al interior de sus filas mediante los reclutas del servicio militar–, se vieron acentuadas luego de la revolución rusa de 1917. Desde entonces, en efecto, el fantasma del soviét se hizo recurrente entre los mandos militares.

Bajo el signo de las definiciones ideológicas descritas, fue que en el ejército comenzó a abordarse otro problema de la mayor significación. A saber, la elaboración de las primeras doctrinas militares sobre la seguridad del país. Sus autores fueron los generales Jorge Boonen y Javier Díaz, ambos con estudios en Alemania y, según Vial, verdaderos “cabezas de la germanización” del ejército chileno¹⁹.

¹⁷ *Memorial del Ejército de Chile*, enero de 1914, pág. 68, citado por Arriagada, *op. cit.*, pág. 53.

¹⁸ Capitán Alberto Muñoz, “El problema de nuestra educación militar”, *Memorial del Ejército de Chile*, 1913, 2º semestre, pág. 785. Citado por Arriagada, *op. cit.*, pág. 53.

¹⁹ Gonzalo Vial, *op. cit.*, pág. 801.

En esa elaboración Bonnen “definió el gasto militar como “la prima de seguro que la nación se pagaba a sí misma”, para garantizar su seguridad externa e *interna*”. Cabe subrayar el hecho de que el general Boonen atribuyera a las FF.AA. un rol en lo relativo a la seguridad interna del país. El general Javier Díaz compartió el criterio aquél sobre la existencia de una dimensión interna de la acción militar, la cual, a su juicio, debía apuntar en contra de “los rebeldes del Estado”. Estos a la larga se encarnarían en las acciones del movimiento obrero, cuya expresión principal fueran las grandes huelgas de la pampa salitrera, y otras no menores desarrolladas en Valparaíso, Santiago y Magallanes. Entonces, en medida fundamental, los emergentes actores obreros y anticapitalistas constituirían los “rebeldes de Estado” a los que se refería Díaz. Este, en efecto, como lo indica Vial, hizo ver “expresamente la potencialidad de transformación social anexa a las ideas socialistas y anarquistas”²⁰. Y, por tanto, su constitución en objetos de la acción de las FF.AA. en tanto elementos garantes de la seguridad interna del país.

V

A modo de conclusión, y de acuerdo a los antecedentes aportados más arriba, es posible afirmar que los procesos de profesionalización del ejército chileno a manos de instructores prusianos no sólo implicaron una capacitación en materias técnicas, sino también una recepción ideológica de tipo nacionalista y conservador, respaldada en una *imago mundi* organicista. Desde esa ideología, el ejército pasó a ver en ciertos sujetos populares y concepciones anticapitalistas un enemigo de la nacionalidad que las instituciones armadas debían combatir. Esta concepción, sin dudas, configuraba el concepto de enemigo interno con mucha antelación al apareamiento de las Doctrinas de la Seguridad Nacional. Cuestión tanto más grave en razón de que dichas concepciones del ejército —plenamente importadas, por lo demás— evidencian una raíz más lejana y profunda de lo que pudiera creerse a primera vista y, en consecuencia, quizás, más difícil de superar.

²⁰ Gonzalo Vial, *op. cit.*, pág. 818.

La reactualización de motivos míticos o de cuentos populares en la literatura actual es un hecho indiscutible. Comienzan con situaciones de conflicto y se mueven hacia la restauración del orden y resolución del problema originario. Aunque el héroe parece amenazado con el fracaso, tiene éxito en su búsqueda y logra su deseo ya por la conservación de su inocencia, ya por su fidelidad a la verdad a la que aspira. Luego de las duras pruebas a las que se somete, experimenta el renacer espiritual prometido al héroe trágico, que se expresa con el aumento del conocimiento de sí mismo. Sin embargo, el lector que detecta el patrón oculto en un relato mítico puede no notarlo en la obra literaria que ofrece la situación existencial del personaje y su pasión (padecer) y accionar en un ambiente cultural contemporáneo o no. Los temas míticos pueden reaparecer invertidos y la inversión expresar el modo irónico del autor.

El tema de Orfeo y Eurídice desde su creación en la mitología griega ha sido adaptado a la música, a la literatura y al cine contemporáneo. El cantor de Tracia era el gran iniciado, a la vez poeta, sacerdote, místico, chamán y filósofo. Su cristianización en el Siglo de Oro en el auto sacramental "El divino Orfeo", de Calderón, de 1634 y 1663, asocia el rescate de Eurídice con la salvación del alma y la redención.

Inspirado en el mito de Orfeo y su descenso fallido al Hades para rescatar a Eurídice, *La Isla*¹ (en adelante LI), de Luisa Mercedes Levinson (en adelante LML), "parece" repetir el fracaso del poeta. Pero LI ofrece una inversión del mito original al hacer de Euri el centro de la narración. Ella misma se embarca en un aparente viaje exterior, aunque es una búsqueda interior para la integración de la conciencia, que supone la unión de los fragmentos separados de su ser. Su división o desmembramiento se expresa por el duelo, luto y melancolía que sigue a la muerte de su padre, y su caída en la orfandad, agravada por una terrible enfermedad –lepra– recién descubierta, causada por la mordedura en el anular, por un papagayo, regalo de su novio, Jorge, al regreso de un viaje al continente negro. El papagayo, que después desaparece, verdadero "trickster" o trampero² es una versión aceptable de la serpiente en el mito original de

* Profesora de Literatura y Castellano. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1949-1954.

¹ "La isla" en Levinson, *El estigma* (45-62).

² Como trampero, el papagayo crea problemas. Podría imaginarse como la serpiente emplumada de D. H. Lawrence. Hay un ofidio venenoso en Ecuador llamado papagayo. Detrás del trampero está Hermes/Mercurio que enloquecía a los alquimistas. Hermes es mensajero de los dioses y lleva las almas al Hades. Asume varias formas y suele ser contador de cuentos que son sólo ficciones. Se asocia con la capacidad de engañar del arte y con el chamán. Es lo opuesto al orden, amigo del caos, enemigo de los límites. Perteneció a la sombra y cuando la luz llega, desaparece. La herida del papagayo, un estigma como la lepra, actúa como poder de transformación. Aparece en el contexto

Orfeo, que a su vez remite a su rol simbólico en la caída bíblica y al concepto de “*felix culpa*”, la caída afortunada. “Víbora” aparece al lado de “lepra” (46). La relación Jorge/papagayo es significativa, y, a pesar del rol negativo de Jorge resulta un agente de cambio.

Una manera realista de leer *LI* sería considerarlo un manifiesto feminista porque ofrece una versión femenina del mito de Orfeo y la búsqueda de la identidad de Euri, que culmina con el rechazo de su esposo por su decisión de permanecer en la innominada isla con los leprosos, aún ya curada de la incurable enfermedad, que la llevó a apartarse en secreto y voluntariamente de su sociedad al comenzar la narración.

Pero *LI* es más que una repetición del mito, con el que tiene varios puntos de contacto. Ofrece una reinterpretación muy personal e inspirada que culmina en un relato simbólico en el que Orfeo no es el héroe sino alguien con un nombre tomado del mito: Euri por Eurídice, la esposa del poeta. En el mito, Orfeo fracasa en el rescate por su precipitación de mirar a su mujer antes de salir del Hades y es desmembrado por las ménades o bacantes. Sin duda el mito ha recibido múltiples lecturas, en las que no podemos detenernos. En *LI*, que desde una visión realista termina con la separación de los esposos, desde una visión espiritual o mística termina con su unión. Una lectura literal de *LI* sugeriría que repite el “fracaso” del mito cuando al final ocurre una lucha entre los leprosos –que veneran a Euri como si les perteneciera– y Jorge, que quiere sacarla de la isla (59-60). El estallido evoca el episodio fatal de Orfeo. Jorge, expulsado en el motín, se marcha solo, luego de una escena de violencia en la que “Un puñado de barro lo alcanzó en el pecho” (62). El barro le fue arrojado por Euri unida a los leprosos porque ha decidido quedarse. La escena culminante posee símbolos que invalidan una interpretación literal.

A pesar de la apariencia, *LI* ofrece un final feliz porque describe un proceso donde los actores del mito se han transformado, por la magia del arte de *LML*, en arquetipos de la conciencia e inconsciencia de un individuo único, que buscan y logran la unión para la integración en una conciencia superior, representada por Euri, la única protagonista, que se convierte en un ser indivisible e indestructible. La narración despliega un proceso que ocurre en un espacio interior, la psique de Euri, dividida al comienzo en un estado de duelo entre su consciente e inconsciente. Euri, una nueva Orfeo, emprende el camino mítico del héroe, dentro de sí misma, matizado con imágenes, visiones y movimientos que vienen de la alquimia y del chamanismo implícito en el despedazamiento original en el mito.

En el patrón del nacimiento del héroe, él mismo es sujeto y objeto de la búsqueda, así como el dragón al que debe eliminar: el héroe debe vencerse a sí

asociado con la serpiente, que es a) símbolo del umbral –separa y une– entre la vida y la muerte, conciencia e inconsciente, las cavernas y entradas al otro mundo, b) posee poderes oraculares y a la Sibila se la llamaba pitonisa o pitia, porque se asocia con la serpiente. Von Franz, *Individuation* (págs. 176-177) y Radin, *The trickster*.

mismo, de ahí su división o desdoblamiento. En el transcurso del viaje se transforma y se convierte en héroe, luego de las pruebas que sufre³. Euri empieza con una etapa de depresión y melancolía (la “*nigredo*” del *opus*) por la muerte de su padre (relacionado con el principio de la conciencia) a lo que se suma el descubrimiento de su terrible enfermedad, que la arroja doblemente en un estado de orfandad. La lepra y la orfandad se asocian en el lenguaje de la alquimia, siendo la lepra o “*verdigris*” el mal de la piedra o “*lapis*”, a la que también se le llama huérfana⁴. La raíz sánscrita e indoeuropea *orf-* parece significar quedarse solo y la soledad significa quedarse huérfano. Orfeo se quedó solo y su desolación ocurre tras la doble pérdida de su esposa. Este rodeo etimológico señala un parecido entre Euri y Orfeo.

En *LI* el esposo se llama Jorge⁵, alusión a San Jorge, vencedor del dragón o serpiente, “el vehículo del mal” (46) en *LI*. En el mito, Eurídice muere por la mordedura de la serpiente en el talón cuando jugaba con las ninfas el día de su boda. En *LI*, la lepra se asocia a la mordedura del papagayo en el anular de la mano izquierda⁶.

LML es una creadora con una visión mística. Los no iniciados en esta línea de interpretación quizás no perciban ni acepten el nivel espiritual del cuento. Ese lector verá la asociación con el mito de Orfeo sin relación con el orfismo, una de las religiones místicas preocupada con la redención, la inmortalidad del alma, la resurrección y el renacimiento⁷. El desafío mayor es cómo leer *LI* más allá de lo literal. Como texto espiritual puede analizarse de varios modos: a) en relación al chamanismo –emparentado con el orfismo y la alquimia– y b) según la iniciación del héroe– aquí una mujer, tratado por Eliade, Campbell y otros⁸. Esos estudios son esenciales, pero privilegiamos una lectura a la luz de la psicología profunda de Jung y su teoría de los arquetipos y el proceso de individuación, con una fuerte dosis de símbolos de la alquimia. La iniciación del héroe, la individuación y la elaboración de la piedra o el oro filosofal muestran imágenes arquetípicas similares. Euri es a la vez la piedra (enferma) y el centro

³ Por ser la iniciación de una mujer, usamos la héroe y no “heroína” porque ésta tiene un rol secundario y acompaña al varón protagonista en el papel del héroe.

⁴ En la alquimia, la piedra o *lapis* recibe el nombre de *huérfana*. Jung, *Mysterium* (17, 37, 41) Sobre la lepra o *verdigris*, la enfermedad inicial de los metales y de la piedra, que puede llevar al oro filosofal, el logro final de la perfección en la alquimia por la fuerza del verde, Jung afirma (432) que es el verde bendito, la *benedicta viriditas*, el espíritu divino que genera todo lo viviente.

⁵ *Jorge*, es un homenaje a Jorge Luis Borges (56) con quien LML tuvo gran amistad y colaboró en algunos cuentos. Las famosas *George Sand* y *George Elliot* se ocultaron con ese nombre. San Jorge es el santo agricultor matador del dragón y Orfeo se asocia con la agricultura. Para los nombres usamos Tibon, *Diccionario de nombres*.

⁶ La mano se asocia con la relación y comunicación con los otros. Un daño en la mano es una caída en el aislamiento, la incomunicación, un retiro dentro de sí mismo. La mordedura cae en el campo de la fusión. Para símbolos, Biedermann, Chevalier-Gheerbrant, Cirlot y Julien.

⁷ S. Angus, *The Mystery-Religions*. Ver Orphism (107, 152).

⁸ Para el héroe, entre otros, Campbell, *The Hero*; Eliade, *Rites, The Mysteries*.

potencial de la psique (el *Self* o sí mismo en Jung), la héroe que atraviesa un período de mortificación, tortura y purificación a través del sufrimiento.

Estos enfoques –esotéricos para intérpretes tradicionales– sugieren la identificación de LML con su personaje y la irrupción de imágenes arquetípicas durante un proceso creativo inspirado, involucrado en una tarea que muestra la riqueza de su mundo interior. Creemos que LML durante la escritura –hablando estrictamente desde la psicología profunda de Jung– vivenció una experiencia del inconsciente colectivo y una apropiación personal del mito que le permitió el contacto repentino y directo con contenidos de su propia psique que se le revelaron con imágenes eidéticas, que proyectó en la página escrita como en un espejo o pantalla. La autora se muestra, a través de Euri, no sólo como visionaria, –alguien que ve o pre/siente o anticipa más de lo normal– sino también como inspirada, abierta hacia una esfera superior, trascendente. Con capacidad “de desdoblarse” (48) Euri pasa sin dificultad de la realidad cotidiana a otra dimensión mayor, extática, presa de un entusiasmo divino, un estado de posesión, de furor poético, una manía que explota con imágenes de estar fuera de sí (61-62).

La alusión al parecido entre Euri y la Sybilla por el grabado en el living de su casa (47) es pertinente si evocamos la “*theia mania*”, la locura divina que Virgilio atribuye a la pitonisa en el Libro VI de *La Eneida* (6:42 y 6:100 y siguientes) en la entrada al infierno en la gigantesca gruta de Cumas, donde se dice de la Sibila: “súbitamente se demuda su rostro, cambia de color, flotan en lo alto sus cabellos, con fuerza jadea su pecho, enfurecido se hincha su corazón, crece y crece hacia lo alto, ninguna palabra más pronunciada, está alentada por el dios que se acerca...”⁹. Estas líneas de *La Eneida* ayudan a entender la comparación aludida arriba y el porqué del estado de delirio de Euri, el vértigo, los trances, falta de equilibrio, sensación de girar, las calesitas de colores, las imágenes circulares así como las visiones de desfiles de seres monstruosos, “comparsas de máscaras con enanos, gigantes y cabezones” (60) en un verdadero viaje de descenso del alma al otro mundo, en cuyo suceder se inicia en el chamanismo, que culmina con el total estremecimiento donde se mezclan el llanto y la risa hasta “saltar como si bailara y machacara su propio cadáver” (61-62), típico de chamanes que contemplan su propia muerte y cadáver durante la iniciación. El chamanismo se define como una técnica del éxtasis, un estar fuera de sí, un estado alterado de conciencia¹⁰.

Hacia el final, en un punto crucial hay un momento clave: “Euri y Jorge, estaban apretados por la comparsa, empobrecidos, eran la isla mientras los otros se hinchaban, se erguían, enormes camalotes que se habían bebido el río” (60). La transformación de los otros –víctimas de la fealdad del deformante mal– en camalotes, flores de gran belleza, sugiere un cambio positivo en la escena donde

⁹ Pieper, *Entusiasmo* (86, 87). Allí las líneas de la Sibila en *La Eneida* VI.

¹⁰ Eliade, *El chamanismo*. Todo el libro ha sido esencial.

ocurre la acción¹¹. Con un parentesco más allá del sonido con “loto”, el camalote que se origina en el barro, merecería todo un tratado sobre el tema de la meditación trascendental y la introversión, la vuelta de Euri sobre sí misma, hacia su interior, sugerida por el uso de “ensimismada” (55) y “desdoblarse” (48). “Enroscada” (49, 53) da una imagen “serpentina,” y sugiere que Euri es tanto el mal como la cura: el agente y causa de la infección y la medicina.

La cita donde se alude a Euri y Jorge como “la isla” (60) sugiere la necesidad de explorar el título del cuento, que es algo más que un espacio geográfico¹². A veces se describe la personalidad como una isla que refleja que alguna vez fue parte de un continente, que ahora está aislada en el frío y oscuro océano. En la mitología, la isla lejana es la proyección del paraíso perdido y a veces el inconsciente desconectado del consciente. De ahí su comparación en *LI* con el infierno (55, 58). Pero también es centro espiritual primordial, un “*temenos*” lugar sagrado, santuario y refugio (“misticismo” 55).

Las repetidas alusiones a confinamiento y encierro –siendo la isla un lugar de “(a) isla (miento)” paradigmático– sugieren un espacio interior, la psique de Euri, donde se dramatiza de modo visionario la integración de un elemento del inconsciente colectivo, el *animus*¹³ personificado por Jorge para la expansión de la conciencia y la llegada a una realización superior, un renacimiento, la culminación de una iniciación a una nueva vida. Como *animus* Jorge reside en el interior de la psique de Euri. Esa es la clave de la angustiante pregunta que se hace el mismo Jorge que no entiende y se pregunta: “¿El era invisible?” (55). El testimonio del encuentro en un espacio interior se anticipó:

“Y Euri y Jorge quedaron, cercados por el amor, como la isla estaba cercada por el río” (51). Poco después se casan (51). Euri empieza a leerle cuentos a los leprosos, incluyendo algunos de Jorge Luis Borges y versículos de San Juan y San Mateo (54) y a pensar en lo que llama su misión (54) con la que según Jorge “ella no solamente daba sino que recibía algo de los otros” (55). A partir de ese momento responde al llamado del otro, *LI* testimonia un proceso de transformación, la individuación de Jung, que implica la asimilación de elementos del inconsciente colectivo para la recreación del iniciado. La desaparición final de Jorge al abandonar la isla sugiere el éxito del proceso. Asociado con el papagayo que también desaparece, su función es a la vez positiva y negativa, pertenece al área de la sombra, al inconsciente que se ilumina con la llegada de la luz de la conciencia. La isla es a la vez a) el territorio de los “muertos en vida” que quieren vivir, relegados y alojados en el inconsciente y b) el *Self* o sí mismo, el centro de la psique, el espacio sin espacio donde se unen el consciente y el inconsciente

¹¹ Las flores poseen una configuración de *mandala* (compárese con “La flor de oro” de Buda) y son símbolos del Sí mismo. Representan el milagro de que pueda surgir vida de la materia grosera. Von Franz, *Sobre los sueños* (60).

¹² Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire*, Ile (50-51), vol. 3.

¹³ El *animus*, asociado con el aire, es el componente masculino en la mujer que reside en su interior. Es un arquetipo del inconsciente colectivo. Jung, *Man* (189-195). Puede ser positivo y un puente hacia el Sí mismo. Jorge compra el anillo en Ponte Vecchio (45).

para crear una supraconciencia, o conciencia mayor, si se dan las condiciones para la llegada a ese estado de trascendencia sólo reservado a unos pocos.

La posibilidad de analizar *LI* desde varios enfoques resulta de su carácter visionario y gran riqueza simbólica. En “Psicología y literatura”¹⁴ Jung distingue entre los modos psicológico y visionario de la creación artística. Sostiene que hay un arte que expresa la superficie consciente de la experiencia, y otro conectado con patrones primordiales –arquetipos del inconsciente colectivo– parecido a los sueños. Jung afirma que la distinción entre mente y cuerpo es artificial¹⁵. Si el hombre moderno está en busca de un alma es porque su naturaleza está dividida. Para compensar esta disociación, surge la literatura visionaria. Para él, otro modo de creación, la psicológica, trata con materiales derivados de la conciencia. Estas obras interpretan lo que está en la superficie de lo consciente, y los contenidos oscuros e invisibles se rechazan y evitan como irrelevantes.

Jung llama visionario al que se gesta en las zonas más profundas del ser. *LI* se ajusta a esta definición. Por ser arte visionario, un modo de penetrar en sus secretos es el análisis de los símbolos y se usa arquetípico o primordial para contenidos enraizados en el inconsciente colectivo que pertenecen a la experiencia primigenia del hombre según lo registra el mito. Así, el significado profundo se conecta con el trasfondo abismal del sin/tiempo donde el sueño personal o la obra de arte se fusiona con el mito colectivo.

En la reescritura del mito de Orfeo en *LI* hallamos el más logrado retrato de autorrealización de una mujer, la mujer sabia, mediadora. Euri parece haber logrado un grado muy alto de individuación: la correspondiente a la personalidad del chamán, alguien que no sólo puede curarse a sí mismo, sino que puede curar a los demás. La curación del niño de doce años –que se lastimó la frente– al que besó y poco tiempo dejó la isla curado, le dio fama de milagrera (54). La sanación de sí misma satisface a los médicos (57). Su progreso espiritual resulta de su capacidad de sufrimiento y compasión hacia el dolor de los otros. El olvido de sí misma y su entrega a los necesitados ha sido el remedio para su mal. Al aceptar lo que ella llama “misión” (tres veces en 54) se convierte en agente de una fuerza superior que la posee y los intereses personales ceden ante el beneficio colectivo. Se compara a la Sibila que obedece al dios Apolo, una fuerza poderosa que la posee y anima.

En *LI* se mencionan personajes provenientes del mito, de la historia de la medicina, la alquimia y del santoral, que ayudan a configurar a Euri, buscadora y sanadora de sí misma. Las referencias son indicios valiosos. Igual ocurre con los únicos nombres de leprosos, Serapio y Avelino. Contribuyen a delinear el itinerario y ubicación de la acción y a señalar su participación como auxiliares en la iniciación y el logro de la nueva personalidad superior de Euri. Esos nombres son hitos del desarrollo del proceso. Sutil e intuitivamente la autora dibuja el

¹⁴ Jung, “Psychology and Literature” en *Modern Man* (52-72).

¹⁵ Jung, “A Psychological Theory of Types” en *Modern Man* (74).

contexto en el que debe leerse *LI*, el de la alquimia espiritual, que difiere de la de los sopladores o charlatanes que buscaban el oro de este mundo, no el oro filosfal. La cita de Paracelso¹⁶, vinculado con la alquimia espiritual es un importante guiño al lector: “Todas las enfermedades son curables”(46) anticipa la posibilidad de la cura. Euri comparte características con el Orfeo del mito a quien se nombra (51). El cantor conmovía las sombras del Hades con su música, así como los leprosos se extasiaban con los relatos de Euri. A su manera, ella también sufre el desmembramiento y desciende al Hades.

En *LI* no se menciona a Asclepios o Esculapio, dios griego de la medicina, pero sí al ciego Serapio, nombre afín a terapia, que remite a un dios sanador, Serapis, la contraparte de Asclepios, venerado en Delos. Como Asclepios, era una divinidad ctónica que lo asimila a Hades/Plutón, dios de los muertos. Por la oscuridad de su ceguera (como Borges al que se cita) su presencia acentúa la relación de la isla con el Hades. A su vez, la asociación tácita de Serapio y Osiris y la referencia a Euri, como “la mujer blanca” (49) la vincula con Isis, esposa de Osiris, una diosa blanca¹⁷. Otro personaje vinculado con sanadores es Avelino (49) que en el sorteo a la llegada de Euri, sería el primero en saludarla, bienvenida que se pospone para no asustarla. Alude a un santo napolitano asociado con conversiones, milagros y curaciones. Avelino es el que la sujeta e inmoviliza cuando está por huir con Jorge y éste lo golpea y doblega hasta caer boca abajo en el barro (61). En esa escena, alguien grita sangre y Jorge dispara su revólver.

En ese instante en que se conjugan el barro, el rojo (de la sangre) y el fuego (del disparo) Euri comprende que no puede abandonar a los leprosos que beben sus palabras como si fueran un bálsamo curador, y vive un cambio radical, como si un terremoto¹⁸ hubiera ocurrido dentro de sí. Se une a los leprosos en contra de Jorge, le grita que se vaya y como todos le tira barro, y un puñado lanzado por ella, lo golpea en el pecho¹⁹. Este final violento para evitar su fuga con Jorge

¹⁶ Paracelso es el seudónimo de un médico y alquimista suizo (1493-1541) que meditó sobre el enorme poder de la imaginación.

¹⁷ La blancura es ambigua según Graves, *The White* (432), donde blanco alude tanto a la pureza como a la lepra y la muerte.

¹⁸ El terremoto es uno de los símbolos más logrados para describir la experiencia que Euri sufre. Grinnell, como si hubiera leído y tuviera *LI* como caso de estudio, afirma en *Alchemy* que: a) el nacimiento de una nueva actitud se siente como una convulsión subterránea, un terremoto, como muerte y renacimiento” (130); b) en sueños es positivo y es un cambio en la personalidad (133); c) es la liberación de una carga (149); ch) una iluminación o florecimiento (141); d) ocurre como una síntesis de consciente e inconsciente, y aparece el color rojo (133-134). Como culminación sobre el carácter visionario de *LI*, en Grinnell, textualmente: “La herida de la mordedura de la serpiente, el *stigmata* ha funcionado como un poder de transformación de su identidad” (157)). Estigma aparece en el título del libro donde leemos *LI*.

¹⁹ El barro remite a la creación bíblica de Adán. Euri ha regresado a los orígenes, la materia primordial con la que el hombre fue moldeado. Ha llegado al paroxismo del estar fuera de sí. Uniéndose a los leprosos le arroja barro a Jorge en el pecho, sede de las funciones mentales y afectivas. Con ese barro ¿lo incorporará mágicamente a su ser y serán alma inmortal e indivisible?

de la isla, su risa alocada y estado de frenesí, trance y euforia, su llanto a gritos, el tironeo de sus cabellos, su baile, la alusión a su cadáver (61-62) y la violencia de sus sensaciones y emociones señalan el cambio radical que ocurre dentro de sí y que la asociación previa con la Sybilla (47) es significativa.

Poco después puede ver claro, el estado de furor y de éxtasis, del estar fuera de sí, ha concluido. El constante juego de desorden y armonía, de enfermedad y salud, son pasos que la llevan de la negación de sí a la unión de su ser dividido inicial por el duelo (y dualidad) de su alma. La sangre es el elemento mágico que anuncia el renacimiento.

Jung subraya el carácter colectivo del escritor y afirma que cuando una situación arquetípica ocurre, no somos más individuos sino la raza. El que habla en imágenes primordiales habla con miles de voces²⁰. La enfermedad, metafórica²¹ la forzó al confinamiento, a iniciar una etapa de pruebas en una estación en el infierno: el leproso en la isla, escenario de la etapa de disolución de la personalidad (ver las imágenes en 46).

El descubrimiento de las manchas rosadas coincide con la muerte del padre y marca una crisis psicológica. Debe verse menos como un síntoma clínico que uno de significación simbólica. En la escena de violencia final, cuando alguien grita sangre (60)²² aparecen claves de la alquimia espiritual: la caída en el barro y el color de la diosa del amor. El rojo de la sangre actúa como elixir donde el lado positivo de la conciencia y los afectos masculinos traen una sabiduría que reconforta. Equivale a la *rubedo*²³ alquímica.

LI ofrece la evolución de un proceso de curación dentro de la psicología de la posesión: la caída en el inconsciente desde la mordedura, el colapso de la conciencia, un estado de duelo (en su doble sentido de luto y lucha) y melancolía ("humor negro"). Gradualmente un cambio ocurre en la isla y finalmente los médicos la declaran curada.

Aparecen imágenes demoníacas de descenso: a) enfermedades (lepra, ceguera), b) animales: víbora, buitres y el papagayo, asociado al loro (y por el contexto a la serpiente) y c) ciertos objetos como pinturas (el grabado de la Sybilla que vive en una caverna), el reloj y el espejo (53) consideradas infernales en ficciones de descenso por N. Frye²⁴. La asociación Euri/ Sibylla remite al estado

²⁰ Jung, "On the Relation of Analytical Psychology to Poetry" en *Critical Theory* (818).

²¹ Sontag, *Illness* (57-58) afirma que en la Edad Media la lepra era emblema de corrupción, decadencia, infección, anomia y debilidad.

²² Para los alquimistas la sangre es sustancia redentora, la más alta y sutil para obtener el estado espiritual superior de la conjunción. Raff, Jung (197).

²³ La sangre sugiere rojo, el color con el que culmina el opus, la rubedo. Se asocia con emociones, el amor, la furia. En esta etapa ocurre un conflicto violento donde las partes parecieran querer destruirse pero lleva gradualmente a una disminución de la intensidad de la lucha. Aún dentro de esa violencia hay una promesa, como el arco iris después de una tormenta y en el escenario aparecerán flores (aquí los camalotes).

²⁴ Frye, *The Secular* (97-126).

de posesión por el dios o fuerza bajo los que la vidente, pitia o pitonisa actúa. Euri, comparada con una sombra (47) hace el viaje de la muerte y abundan referencias a regiones infernales. El *opus* que empezó con depresión y melancolía termina con imágenes propias del chamanismo y la alquimia.

LI es una "*psychogonia*"²⁵, un proceso de realización del alma, según Grinnell (Grinnell 92). En el curso de su estación en el infierno, Euri se transforma. *LI* posee una serie de símbolos de renovación: a) la sucesión de colores típicos del proceso: la serie *nigredo/albedo/rubedo*, precedidos por el *verdigris* –verde– de la lepra), b) una pareja, ella, vinculada a la plata y al blanco (por sus pulseras y vestido) y él, al oro (por el anillo que compró en Florencia), al fuego y al rojo de la sangre (cuando dispara el arma), entre otros. Euri, la candidata (*candidus*, a, es blanco) a la iniciación, parte en el viaje después de la muerte de algunas culturas, con símbolos distintivos: la valija, su vestido blanco (48) y la herida ritual. La travesía en el agua, el arribo de un botero (58) y la presencia de seres defectuosos y enfermos en la isla son elementos típicos del viaje al más allá.

El alejamiento de Euri equivale a la *separatio* de los alquimistas. En la literatura latina la única mujer que emprende ese viaje es Psique, la novia de Eros, perseguida por la madre del novio, Venus, en *El asno de oro* de Apuleyo. Psique es alma, de modo que en *LI* podemos hablar del viaje del alma desde el paraíso de la inconsciencia (Barrio Parque 45) para la integración del inconsciente con el consciente (el logro de la piedra u oro filosofal en la alquimia). Euri está muy cerca de *auri* genitivo de *aurum*, oro y de aurora, el amanecer de un nuevo día.

Euri, la piedra enferma, desde que el cuento empieza, parece arrojada en una situación de duelo, sometida a un proceso de cambio a través del padecimiento. El siete²⁶, asociado al regalo de Jorge del papagayo siete años atrás (45), y a la hora de su llegada en su última visita con el anillo (48) marca los pasos o etapas de una caída o viaje interior como opuesto a uno exterior, y se asocia con un ascenso que lleva a una personalidad superior, la de un sanador, curador o chamán. El significado simbólico de este tipo de iniciación sugiere el retiro dentro del propio ser. Esto es lo que hace Euri al abandonar el pisito donde reside para iniciar el camino de los muertos en vida. En el curso de este viaje no sólo se transforma sino que entra en una nueva vida, una existencia de servicio al otro que la necesita y de quien ella necesita.

Desde que *LI* empieza, aparecen signos del descenso, una pérdida de estatus o prestigio, una disolución del cuerpo marcada por el mal, la mutilación ritual con la que inicia su viaje iniciatorio. Cuando Jorge aparece en la isla, su experiencia difiere de la de Euri, porque él sólo siente desprecio por los enfermos. Recordemos su permanencia continua en Fernando Póo, con viajes o apariciones cada siete años. El quiere salir del para siempre del inconsciente que es uno de

²⁵ Grinnell, *Alchemy* (92, 118, 144) da esa definición del término.

²⁶ El siete es muy complejo, señala un ciclo completo, es número sagrado. Julien, *Le Dictionnaire* (361-365).

los significados de la isla. A pesar de la apariencia, Jorge ha sido un ayudante, un agente de cambio y un promotor del proceso que ha ocurrido en el interior de Euri. Cumple el rol de socorrista o ayudante (*socors animus*), aunque parezca lo contrario. Él quiere entrar en la conciencia representada por Euri, el ego. Así ambos se enriquecen, él sale de la oscuridad y ella expande su conciencia con la posesión del *animus*, arquetipo del inconsciente que representa su contraparte masculina. El que produce el mal es el que lo cura: Jorge le regaló el papagayo y el anillo de oro.

Los ecos del material órfico envuelven el texto en una atmósfera fantasmal y ultramundana y sugiere una versión moderna y secular del descenso a un más allá, el leproso en la isla donde Euri renace a una nueva vida con la incorporación de elementos desconocidos de su ser, que a nivel realista aparecen como leproso apartados de la vista. La resolución del conflicto entre el cuerpo y el espíritu se expresa con la sanación de Euri.

Con fina premonición, se anunció el nacimiento a una nueva vida cuando en una de las lecturas, alguien dijo: “¡La niña Euri!; ¡ahora da vuelta la página! ... ¡En el dedo lleva un anillo como una estrella!” (55). Comprado en la cuna del Renacimiento, colocado en el mismo dedo donde sufrió la herida, se ha cerrado el círculo abierto por el papagayo/Jorge. Una nueva página empieza para Euri: la comunión con el otro.

Ya no estará más sola. “el milagro” que los leproso esperaban ha ocurrido (“seguramente esperaban un milagro” 55). Por su entrega a la “misión” ha florecido en ella un nuevo ser, integrado. El anillo de oro de compromiso²⁷, símbolo de totalidad y del centro de la psique, el sí mismo, la fuerza potencial que promete hacer entero al neófito, ha completado el ciclo: el renacimiento milagroso de Euri, anunciado por la estrella²⁸ irradiada de su anillo. El proceso de unión violenta con su “animus,” mensajero de su inconsciente, se ha cumplido irónicamente con el alejamiento aparente de la isla y su conjunción violenta con Euri. En las iniciaciones se da la paradoja de que el casamiento, la muerte y el renacimiento ocurren simultáneamente²⁹.

²⁷ El anillo es “el sí mismo”, centro del alma, símbolo de totalidad, simetría y perfectamente equilibrado. Además es de oro. Es símbolo de la coincidencia de los opuestos.

²⁸ El brillo del anillo, como una estrella, alude a la idea del alma como un centelleo, una chispa, idea que viene del místico Eckhart. Anuncia el nacimiento de una gran personalidad. Jung trata el tema de la *scintilla* en la alquimia en *Mysterium* (48, 304, 491). Al anillo de compromiso que lleva una joya o brillante se le llama cintillo.

²⁹ Hay un famoso juego de palabras entre iniciación y morir en Plutarco, (*De anima*), fragm.6 donde la palabra para morir, *teleutao* es semejante a *theleisthai*, iniciación. Eliade, en *The Two* (67) incluye una cita que expresa que la unificación y el acto de devenir lo que uno es, al mismo tiempo significa una muerte, un renacimiento y un casamiento. La paradoja se da con el alejamiento aparente de Jorge, pues todo sugiere su unión con Euri.

BIBLIOGRAFÍA

- S. Angus, *The Mystery Religions. A Study in the Religious Background of Early Christianity*, New York, Dover, 1975.
- Hans Biederman, *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Joseph Campbell, *-The Hero with a Thousand Faces*, New York, Princeton, Princeton UP, 1956.
- Juan E. Cirlot, *Dictionary of Symbols*, New York, Philosophical Library, 1962.
- Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Seghers, 1974.
- Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- , *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York, Harper, 1958.
- , *The Two and the One*, New York, Harper, 1969.
- Northrop Frye, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Robert Graves, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, London, Faber and Faber, 1952.
- Robert Grinnell, *Alchemy in a Modern Woman. A Study in the Contrasexual Archetype*, Texas, Spring, 1989.
- Nadia Julien, *Le Dictionnaire des Symboles*. Belgique: Marabout, 1993.
- Carl G. Jung et al., *Man and His Symbols*. London: Aldus Books, 1964.
- Carl G. Jung, *Mysterium Conjunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*, Princeton: Princeton UP, 1970.
- , "Psychology and Literature" *Modern Man in Search of a Soul*, New York, Harcourt,
- , "A Psychological Theory of Types", *Modern Man in Search of a Soul*, New York, Harcourt, 1933.
- , "On the Relation of Analytical Psychology to Poetry", *Critical Theory since Plato*, New York, Harcourt, 1971.
- Mercedes Luisa Levinson, *El estigma del tiempo*, Barcelona, Seix Barral, 1976.
- Josef Pieper, *El entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico Fedro*, Madrid, Rialp, 1965.
- Paul Radin, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, New York, Schoken, 1976.
- Jeffrey Raff, *Jung and the Alchemical Imagination*, Maine, Nicolas Hays, 2000.
- Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, New York, Vintage, 1979.
- Gutierre Tibon, *Diccionario de nombres propios*, México, Uteha, 1956.
- Marie-Louise Von Franz, *Individuation in Fairy Tales*, Switzerland, Spring, 1977.
- , *Sobre los sueños y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1990.

Juan José Daneri*

El jesuita Manuel Lacunza es sin lugar a dudas uno de los apocalípticos más conocidos y controvertidos en círculos letrados occidentales. Su obra *La segunda venida del Mesías en gloria y magestad* (1812) es un tratado teológico acerca de la segunda venida de Cristo y su reino milenarismo en la tierra antes del juicio final. Se trata de una obra única en lengua castellana que ha sido estudiada principalmente por teólogos e historiadores de las ideas¹. El trabajo que presento a continuación desarrolla una lectura desde un enfoque interdisciplinario que destaca el aspecto ideológico del texto y su lugar en los debates científicos, teológicos y políticos del siglo XVIII en Europa y América. Mi intención es trasladar la obra de Lacunza desde el campo estrictamente teológico para ubicarla en la intersección de la crítica literaria e historiográfica, y así entenderla como un producto cultural localizado en un tiempo y espacio determinados. Al tomar como punto de arranque la línea de investigación de Mario Góngora, este estudio intenta ampliar el radio de relevancia del trabajo del jesuita y demostrar las complejas relaciones que articula entre los discursos historiográfico, científico y exegético. Este ensayo se propone, por tanto, examinar la incidencia que esta obra tuvo dentro y en la periferia de los círculos jesuitas y eclesiásticos de su época, para lo cual se establecerán relaciones analíticas entre el examen crítico del texto, la biografía del autor y la historiografía de la época. Finalmente, intenta esbozar de manera muy breve las razones por las que el estudio de este tratado teológico de fines del siglo XVIII es relevante hoy en día en el contexto de la convergencia y utilización ideológica de discursos escatológicos y globalizantes.

Uno de los aspectos que caracteriza a la literatura apocalíptica en general es un pesimismo activo que critica el presente y tiene la convicción de una crisis inminente que acabará con el orden actual (McGinn, *Visions of the End*, 10). De acuerdo con Norman Cohn, los movimientos o sectas milenarias además presentan la salvación como un evento colectivo, terrestre, total y milagroso (*The Pursuit of the Millenium*, 16). Sin entrar en la discusión acerca de la mayor o menor ortodoxia de su autor, *La segunda venida del Mesías en gloria y magestad* es un examen de la profecía bíblica que se relaciona con su presente de dos modos, explícita e implícitamente. Por un lado, Lacunza señala en su dedicatoria que pretende animar a los sacerdotes al estudio de la Biblia, haciendo eco de

* East Carolina University, North Carolina, EE.UU.

¹ Sobre aspectos teológicos, ver *El reino que ha de venir* de Fredy Omar Parra Carrasco. Desde el campo de la historia de las ideas, consultar Mario Góngora, "La obra de Lacunza en la lucha contra el 'Espíritu del Siglo'" y su "Prefacio" a la selección de 1969. *Une célébrité oubliée* de Alfred-Félix Vaucher es una fuente bibliográfica esencial. Miguel Rojas Mix ofrece una sugerente síntesis de los temas identificados por la crítica en su *El fin del milenio y el sentido de la historia*, 17-71. Sobre la biografía del autor, ver Walter Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 175-202; Vaucher, *Une célébrité oubliée*, 11-21.

las críticas públicas contra el clero por su ignorancia y falta de devoción. En la misma sección, se dirige también al pueblo judío para recordarles la promesa divina de la salvación y su restauración como pueblo elegido (*La segunda venida del Mesías*, I XXXIII-XXXVI)². Por otro lado, y de un modo menos obvio, Lacunza no sólo hace más compleja la relación con los judíos, al firmar con un singular pseudónimo, sino que también, al subtítular su libro como “Observaciones”, insinúa una posición frente al debate entre ciencia y religión en la época. El análisis de estos elementos implícitos y explícitos contribuirá a comprender mejor qué significa la aparición de *La segunda venida del Mesías* a fines del siglo XVIII firmada por un supuesto Juan Josaphat Ben-Ezra, autoproclamado “Hebreo-cristiano”.

El estudio de la literatura bíblica de tema apocalíptico tiene una tradición bastante desarrollada entre miembros de la Compañía de Jesús. Francisco Ribera (1537-1591) con su obra *In sacram B. Ioannis apostoli & evangelistae apocalipsyn commentarij* aparecida alrededor del año 1590 inaugura la interpretación futurista del Apocalipsis, que afirma que los eventos descritos en dicho texto todavía no han sucedido. Del sevillano Luis de Alcázar (1554-1613) se publica su *Investigatio arcani sensus in Apocalypsi* en 1614. En 1718 aparece póstumamente la *História do futuro. Livro ante-primeiro. Prologemos a toda a história do futuro, em que se declara o fim, e se prov., o os fundamentos della* de António Vieyra (1608-1697). Esta tradición se cierra con la publicación también póstuma de *La segunda venida del Mesías en gloria y magestad* de Manuel Lacunza (1731-1801) en Cádiz en 1812. Si bien todos son serios tratados teológicos, es necesario hacer una importante distinción entre estas cuatro obras, ya que las dos últimas tienen un matiz político. La obra de Vieyra está explícitamente teñida del nacionalismo portugués dieciochesco. El texto de Lacunza, por otro lado, ofrece significativas marcas que dejan abierta la vía a una interpretación ideológica. Aunque sus obras se leen principalmente en círculos de elites intelectuales, ambos autores apelan también a un destinatario más amplio, para quienes escriben en la lengua de sus respectivas naciones³. Finalmente, me gustaría destacar que tanto Ribera como Vieyra y Lacunza consideran que buena parte de los eventos descritos en el Apocalipsis están aún por suceder en un futuro más o menos cercano⁴.

² Todas las citas están tomadas de la edición de Ackermann de 1826. Conservo la ortografía original en todas las referencias. Agradezco al departamento de Special Collections & Archives de Washington University por permitirme trabajar con la primera edición de 1812, y a la Andover-Harvard Theological Library de Harvard University por facilitarme el acceso a la edición de 1826.

³ Desde principios de siglo, se inicia un movimiento a favor de la circulación de comentarios bíblicos en lenguas vernáculas. Sobre las polémicas acerca de las traducciones de la Biblia al español, ver Luciente Domergue, “De Erasmo a George Borrow: Biblia y secularización en la España de las Luces”, *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*, M. Tietz & D. Briesemeister, eds. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, 57-89.

⁴ Sobre las diferencias entre las lecturas pasatista y futurista de los libros escatológicos de la Biblia, ver Lioy, *The Book of Revelation*, 93-96. Otros antecedentes coetáneos son autores como J. B. Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication* (1689), y A. Calmet, *Commentaire littéral* (1707-1716). Ambos

Escribir con pseudónimo es una estrategia textual que juega con lo dicho y lo no dicho. En el caso de Lacunza se relaciona tanto con asuntos históricos de su época como con la tradición exegética de la profecía bíblica. En cuanto a lo primero, *La segunda venida del Mesías en gloria y magestad* no ofrece comentarios sobre la situación de los jesuitas después de la expulsión de Francia, Portugal y finalmente de España y sus colonias en 1767, ni a la posterior supresión de la Compañía⁵. Aunque incluye referencias a la Europa de la época, nada aparece acerca de los aires antijesuiticos que dominaban la escena política europea y americana. Dicha falta de referencias o comentarios se puede explicar por la prohibición de hablar sobre política impuesta por la Corona a los jesuitas, so pena de perder la pensión que recibían del gobierno español para su mantenimiento en Italia. Sin embargo, este interdicto real se aplica solamente a las publicaciones parciales no autorizadas de *La segunda venida del Mesías* aparecidas en vida del autor, ya que en ediciones completas posteriores a 1801 aparece tanto el pseudónimo como su nombre verdadero, acompañados de un grabado de Lacunza en la página interior del título, como en la de Ackermann de 1826⁶.

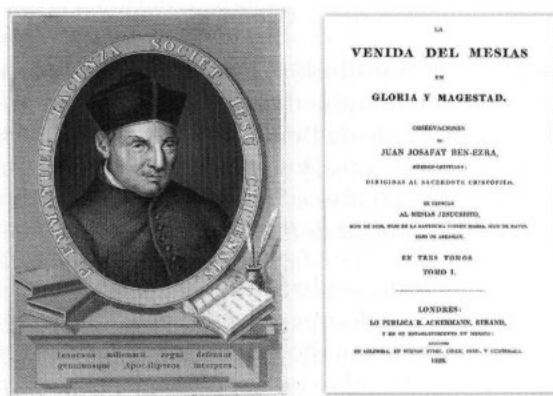


Fig. 1. Portada de *La segunda venida del Mesías* de Lacunza.

proponen lecturas pasatistas pero afirman –siguiendo a San Agustín– que la existencia del Anticristo aún no se ha verificado. En una carta a Diego León de Villafañe, Lacunza menciona que conoce la obra de Alcázar, Bossuet y Calmet (Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 213); en su obra también se menciona a Vieyra con frecuencia.

⁵ Acerca de la expulsión en general, consultar Lynch, *Bourbon Spain*, 280-290. Sobre los jesuitas chilenos en particular, ver Hanisch, *Historia de la Compañía de Jesús*, 153-183.

⁶ La primera edición de Cádiz en tres tomos no incluye información sobre el autor sino sólo el pseudónimo. No está claro quién dio el “permiso superior” que aparece en la portada; según Vaucher, no hay aprobación eclesiástica para esta edición (*Une célébrité oubliée*, 26). Por otro lado, las Cortes de Cádiz de 1812 relajaron el control a la libertad de prensa en España, pero las publicaciones sobre materias religiosas debían pasar de todas maneras por la censura eclesiástica (Eguizábal, *Apuntes para una historia de la legislación española*, 82). Aunque no se conocen documentos que lo prueben, la libertad de prensa bien podría explicar la publicación de la obra en Cádiz el mismo año de las Cortes.

A pesar de los esfuerzos de Lacunza por ocultar su identidad, hay indicios de que a partir de 1786 su nombre ya se identificaba con fragmentos de la obra al menos en círculos jesuitas y eclesiásticos americanos⁷. Por otro lado, en la primera página del prólogo, cuyo manuscrito fue terminado alrededor del año 1790, Lacunza se queja del “alboroto” que han causado las copias parciales de su obra que circulaban en América⁸. Explica que dichos ejemplares no deben tomarse como base para enjuiciar la obra en su totalidad porque se trata sólo de fragmentos sacados del borrador a los que se les han “añadido y quitado no pocas cosas” (*La venida del Mesías en Gloria y magestad*, I XXXVII-XXXVIII). El deseo de controlar la recepción de su obra mediante el uso de paratextos como la dedicatoria y el prólogo se manifiesta asimismo en una carta al entonces Ministro de Gracia y Justicia español, Antonio Porlier, fechada en Imola el 12 de noviembre de 1788, cuando el autor se encontraba trabajando en su tercer volumen⁹. En dicha misiva el jesuita exhorta a Porlier a considerar los dos primeros tomos de su obra con “un examen privado, prolixo, atento, riguroso, justo y racional”. Mantener la lectura de su tratado en el recinto de lo privado representa no sólo un reconocimiento a la autoridad civil y eclesiástica sino también una respuesta a las reacciones públicas que ya había suscitado. Por otro lado, en esa misma carta Lacunza explica la elección del pseudónimo:

“Yo me finjo un Judío, mas un Judío Christiano, y Catholico Romano, enterado suficientemente en la causa de los Christianos, no menos que en la de los Judios. Tomo el apellido de Ben-Ezra no solamte. por haver sido este Ezra un Rabino de los mas doctos, y sensatos, sino principalmte. por haver sido español, con la circunstancia de haver escrito en Candia desterrado de España”. (Góngora, *Un memorial de Lacunza*, 249).

La efectividad de todo discurso ideológico se logra en buena medida por medio de un balance entre aquello que se oculta y lo que se muestra. Como indica Vaucher, hacerse pasar por judío era un arma de doble filo porque es un reconocimiento a un exegeta judío pero también se le identifica con quienes desean su conversión y consecuente asimilación, con el agravante del fingimiento traicionero (*Une célébrité oubliée*, 52). El pseudónimo proporciona asimismo otros indicios que ayudan a especificar la posición en que se encuentra la obra de

⁷ Al parecer, la identidad del autor real de *La segunda venida del Mesías en gloria y magestad* se conoce en Chile en 1786 y en Madrid en 1788, como se deduce de la documentación recopilada por Hanisch (*El Padre Manuel Lacunza*, 203-205; 209; 213).

⁸ Vaucher establece la fecha en que Lacunza terminó el manuscrito y afirma además que el autor envió una copia al Consejo de Indias para conseguir licencia de publicación, la cual nunca fue conferida (*Une célébrité oubliée*, 15).

⁹ Lacunza está respondiendo a una invitación del Ministro a los jesuitas a enviar sus obras para que sean publicadas y promete duplicar o triplicar su pensión real. Hanisch explica que se trató de una estratagema cuyo efecto fue que ninguna de las obras enviadas se publicara (*El Padre Manuel Lacunza*, 207-208). Sobre la función de los paratextos, ver Marie Maclean, “Pretexts and Paratexts: The Art of the Peripheral”, *New Literary History* 22 (1991): 273-279.

Lacunza en su época. Antes de presentar el análisis de su alter ego, me gustaría establecer que mi lectura no presume intenciones de parte del autor sino que se fundamenta en el supuesto de que es posible elucubrar acerca del impacto en su entorno político a través del estudio de documentos y referencias culturales coetáneas. Esto es especialmente relevante para la interpretación bíblica jesuita porque, según Robert Morgan y John Barton:

“Los intereses de los lectores e intérpretes afectan cómo se utilizan y comprenden los textos. En muchos caos, especialmente códigos legales y escrituras religiosas, dichos intereses son los de una comunidad, no simplemente lectores individuales. Pero de todas maneras, lo que resulta decisivo son los objetivos o intereses de los lectores, más que las intenciones de los autores”. (*Biblical Interpretation*, 270-271)¹⁰.

El pseudónimo “Juan Josaphat Ben-Ezra” con el que firma Lacunza abre un campo de referencias culturales comunitarias y por tanto políticas¹¹. “Juan” se relaciona tanto con el supuesto autor del libro del Apocalipsis como con Juan Bautista, quien abogaba por un arrepentimiento radical. Como explica el jesuita en su carta a Porlier, él toma el nombre de Abraham Ibn-Ezra por ser intérprete bíblico hispano-judío exiliado en la península itálica. Aunque la carta no lo menciona, ambos autores emplean además el mismo método de lectura literal de la Biblia, el que había sido desechado por San Agustín y luego considerado “judaizante”¹². La partícula “Josaphat” se vincula con el valle del mismo nombre donde, según la profecía, se realizará el Juicio Final. “Josaphat” tiene también un referente singular en la historia eclesiástica y civil, San Josaphat, santo polaco beatificado en 1643 y canonizado en 1867¹³.

Josaphat Kuncevic de Polotsk (1580-1623) fue quizás el defensor más importante de la unidad de la iglesia ortodoxa y el Vaticano en su época. Educado por jesuitas y apoyado políticamente por judíos polacos, Kuncevic fue intransigente frente a quienes proponían el cisma. En 1623 es atacado por una turba nacionalista que lo acusa de papista. Muere de manera trágica y sus asesinos supuestamente cortan en pedazos su cadáver y diseminan los restos en el lugar del crimen. Es posible ver en la muerte de este mártir un símbolo de la Compañía de Jesús después de la expulsión, pues tanto el cuerpo de Kuncevic como el de los miembros de la orden de Loyola se encuentran diseminados. Sin embargo, esta lectura es relativa ya que, desde el punto de vista de sus enemigos, los jesuitas están por primera vez contenidos y por tanto controlados en un solo

¹⁰ Todas las traducciones son mías.

¹¹ A continuación se incluye un resumen de un examen más detallado anterior (Daneri, “Los usos de la profecía”, 93-96).

¹² Analizaré el tema de la escritura y la lectura en Lacunza en mi próximo trabajo, “Reading Prophecy in Eighteenth-Century Jesuit Writing”.

¹³ Para una biografía de Josaphat Kuncevic, futuro San Josaphat, ver Susza, *Cursus vitae et certamen martyrii*. Nicolas Zernov, en su *Eastern Christendom*, ofrece un excelente panorama de las controversias políticas y religiosas en esta área durante los siglos xvi y xvii.

país. Como quiera que se interprete, la importancia de la elección de “Josaphat” es un primer indicio que conecta a Lacunza con su situación presente. No sólo eso, sino que lo relaciona con el aspecto político de su Orden.

Después de la expulsión de los jesuitas, se produce en España una explosión de milagros relacionados con la Compañía (Sarriailh, *La España Ilustrada*, 661-662). También en México, de acuerdo con Vicente Riva Palacio, aparece una serie romances y de supuestos milagros de tema jesuita. Uno de los casos más destacados es el del hijo de cuatro años del escribano de Puebla. El pequeño José Miguel Ignacio Pérez de León “tenía desde su nacimiento los piés tan imperfectos que no podía andar, [y un día] se levantó súbitamente y caminó ligero por la estancia, diciendo: *los padres jesuitas vuelven, y vuelven á sus casas*” (*México a través de los siglos*, 846). El tema de la restauración de la Orden se mezcla con el beato Josaphat en una imagen usada políticamente en México por quienes apoyaban la causa jesuita. Un gran escándalo produjo una estampa de San Josaphat que circuló en Puebla y en México poco después de la expulsión en 1767:



Fig. 2. Estampa de San Josaphat. Texto al pie: “[S]AN JOSAPHAT ARZ[O]B[IS]PO. DE POLOCIA MARTIR P[O]R. LA OB[E]D[IE]NCIA. al Papa; decia: q[ue] lo eran suyos. los enemigos de la Compañia de Jesus. los tenia por sospechosos en el Catholicismo, y los miraba como Reprobos. Cap. 3 fol. 48. de su bida” (Riva Palacio, *México a través de los siglos*, 846).

Al centro de la estampa aparece Josaphat con un hacha en su cabeza, representación tradicional del mártir desmembrado. A la izquierda abajo se ve a Juan XVIII y a su derecha un jesuita, probablemente Ignacio de Loyola. Circularon tres ediciones de la estampa, una en Puebla, a cargo del jesuita José Manuel

de Estrada, y otras dos en la capital. La agitación provocada por el panfleto hizo que el Virrey y el Consejo de la Inquisición recomendaran su prohibición e incautación. No debe sorprender la existencia de artefactos culturales como volantes con contenido político referidos a los jesuitas. En casi todos los países desde donde fueron expulsados se produjeron una serie de manifestaciones populares más o menos espontáneas a favor y en contra de la Orden¹⁴. El impacto de la expulsión fuera de ámbitos estrictamente eclesiásticos se debe entender en el contexto de la estrecha relación entre jesuitas y las clases dirigentes en sus países de origen. De hecho, la expulsión y posterior supresión de la Compañía están directamente relacionadas con la influencia política y el poder económico de la Orden (Lynch, *Bourbon Spain*, 283-285). Es evidente que la identificación de los jesuitas con la imagen y leyenda de Josaphat Kuncevic ya circulaba entre sus miembros y los civiles que los apoyaban, de manera que el pseudónimo que escoge Lacunza resulta mucho más político que teológico.

Si bien el tema de la conversión de los judíos posee connotaciones políticas, el hecho de que, salvo el material anecdótico mencionado por Vaucher, no ha sido posible hasta hoy localizar ningún comentario en fuente judía a la proposición de Lacunza, significa que no tuvo recepción alguna en círculos hebraístas letrados (Vaucher, *Une célébrité oubliée*, 184). Para éstos, obviamente, *La venida del Mesías en gloria y magestad* es un texto herético cuyo autor ni siquiera ha consultado la tradición escatológica judía¹⁵. Aparte de la coincidencia de la condición exilar de jesuitas y judíos y de la posible lectura alegórica de la futura restauración de ambos grupos, en ámbitos cristianos, sin embargo, la proposición de la conversión y restauración de los judíos como pueblo elegido hacia el fin de los tiempos es controvertida por su carácter histórico y terrenal. Tanto el mesianismo judío como los diferentes milenarismos conciben la redención última como un evento histórico y comunitario. En la escatología cristiana tradicional es el opuesto, la salvación es un fenómeno espiritual fuera de la historia. La lectura literal de Lacunza enfatiza la interpretación de estos eventos como terrenales, comunitarios, históricos y públicos. La identificación del papa con el Anticristo, por ejemplo, era una práctica más o menos común en ataques protestantes contra católicos en sermones y textos de interpretación bíblica (Newport, *Apocalypse and Millenium*, 48-65). Aunque Lacunza no designa al papa como el Anticristo y seguramente se habría opuesto a la lectura política que los adventistas ingleses anticatólicos hicieron de su obra, el autor critica, como se verá más adelante, de manera quizás más sutil la política vaticana. Sin

¹⁴ Ver el excelente trabajo de Rolf Reichardt, "L'imaginaire social des jésuites bannis et expulsés (1758-1773)", donde estudia y reproduce panfletos que circularon en Francia en contra de los jesuitas. José Toribio Medina se refiere a los panfletos con la imagen de Josaphat y señala asimismo que en México se incautaban también libros que atacaban a las instituciones y "llevaban en sí el germen de la revolución" (*Historia del Tribunal del Santo Oficio*, 427-429).

¹⁵ Sobre los judíos, ver *La venida del Mesías en gloria y magestad*, II 1-158. Acerca de la relación entre la escatología judía y la cristiana, consultar Daneri, "Los usos de la profecía", 96-98.

embargo, otros católicos hicieron dicha identificación, como el jesuita Carlo Borgo quien en su *Memoria cattolica da presentarsi a Sua Santità* (1780) empareja a Clemente XIV con el Anticristo, y a masones, jansenistas y filósofos ilustrados como su brazo armado (McGinn, *Antichrist*, 232-233). El aspecto material del reino milenarista de Cristo en la tierra, por otro lado, debe considerarse en el contexto de la relación entre religión y ciencia en la época, ya que interpretación bíblica y ciencia empírica son dos temas vinculados de una manera bastante particular en la educación jesuita dieciochesca.

Desde finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII la ciencia experimenta avances extraordinarios no sólo en cuanto a conocimientos adquiridos sino también en relación con su forma de trabajo. Palabras clave como método, observación, experiencia y leyes adquieren capital simbólico y su aplicación en cada una de las ramas de las ciencias produce resultados que no siempre confirman la visión escolástica del mundo físico. De acuerdo con Ian G. Barbour:

“La cosmología medieval había situado el eterno ámbito celestial en oposición a la cambiante y deteriorada escena terrestre. La ordenada “jerarquía del ser” se aproximaba a la perfección en tanto se acercaba a lo divino. La nueva cosmología borró esta distinción entre lo corruptible y lo incorruptible, y aplicó categorías naturales uniformes a todo el universo”. (*Religion and Science*, 16).

Como añade Barbour, Dios mismo se transformó en una hipótesis debatible (*Religion and Science*, 34). La existencia de grupos radicales, tanto en el bando de los escolásticos como en el de los empiristas, enciclopédicos y deístas, hace olvidar en ocasiones la presencia de un tercer grupo, aquellos que intentan conciliar la teología natural y la historia natural en las primeras décadas del siglo XVIII en Europa (Livingstone, *The Geographical Tradition*, 102-136). Para científicos como Isaac Newton, el objetivo de la ciencia es describir el mundo y no explicarlo, pues es imposible exponer la creación divina. Es por esta razón que, aunque describen el mundo empleando la alegoría del reloj, y a Dios como el perfecto relojero, estos científicos y filósofos admiten la posibilidad de intervención divina en la tierra en circunstancias extraordinarias¹⁶. Para autores como Marin Mersenne y Robert Boyle, esta filosofía mecánica expresaba de manera perfecta el modo en que Dios escogía actuar en el mundo porque las leyes físicas eran manifestación de la voluntad divina pero en ningún caso lo limitaban, ya que siempre tenía la libertad de intervenir de otras formas si

¹⁶ Johannes Kepler es el primero en describir la ‘máquina celestial’ como un mecanismo de relojería, en 1605. Sin embargo, como afirma Brooke, “The clockwork analogies of Boyle and Descartes, though, lodged in theologies of nature that remained Christian in inspiration, were to appear perfectly at home when lodged in deistic philosophies—in the anti-Christian literature of the Enlightenment” (*Science and Religion*, 140). Este fenómeno de recontextualización interpretativa se relaciona asimismo con lo afirmado por Morgan y Barton anteriormente acerca de la exégesis de textos bíblicos.

lo deseaba (Brooke, *Science and Religion*, 127). Más tarde, los *virtuosi* anglicanos circunscribieron dicha actuación providencial a milagros bíblicos, porque, según ellos, su verificación empírica era prueba de la validez de la revelación (Barbour, *Religion and Science*, 34). Por otro lado, la posible síntesis entre ciencia y religión dio cabida a soluciones heterodoxas desde la magia y la alquimia, como se desprende de algunos trabajos de Newton y otros¹⁷. Igualmente, fenómenos como la transubstanciación y la existencia de sufrimiento en el mundo constituyeron desafíos inextricables para los teólogos más abiertos a la ciencia. De cualquier manera, hacia fines de siglo los matemáticos franceses Pierre Simon de Laplace y Joseph-Louis Lagrange demostraban que las eventuales irregularidades en las órbitas planetarias podían auto corregirse, es decir, que sin desechar forzosamente la idea del diseño divino rompen con la necesidad de la intervención celestial.

Los jesuitas participan en buena parte de los avances de la ciencia en los siglos xvii y xviii. Según Mario Góngora, en España “los Seminarios de Nobles, regentados por la Compañía, habían introducido desde 1725 la lengua vernacular y los idiomas modernos y, más tarde, la física experimental y la historia” (“Estudios sobre el galicanismo”, 108). Tal y como ese tercer grupo al que me referí anteriormente, su posición frente a los debates entre empirismo y religión es más bien conciliatoria, y se puede identificar con lo que se ha llamado la “Ilustración Católica”¹⁸. En el caso específico de Lacunza, su obra está en línea con aquellos autores que aceptan tanto el diseño divino como la intervención de la providencia, pieza fundamental tanto en los milagros del Antiguo Testamento como en los eventos de los últimos tiempos. Por ejemplo, a la pregunta sobre la causa de los cambios geofísicos de la tierra registrados por la ciencia moderna y que él identifica con el diluvio universal, el jesuita responde:

“[...] á mí me parece (en la opinion que sigo) que no fué algun encuentro casual de nuestro globo con algun cometa (como han imaginado posible y aun fácil muchos sábios calculadores de nuestro siglo, como si ya supiesen todos los resortes de la máquina admirable del universo) sino la misma mano omnipotente y sapientísima, aunque invisible, del Criador y Gobernador de toda la máquina: el cual, indignado con toda la tierra, estremamente *corrompida, é henchida de iniquidad*, la hizo mover repentinamente de un polo á otro: quiero decir, inclinó el eje de la tierra 23 grados y medio [...]”. (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 53)¹⁹.

¹⁷ Sobre Newton como comentarista de las profecías bíblicas en su *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John* (1733), consultar S.J. Barnett, “The Prophetic Thought of Sir Isaac Newton”. Brooke señala también que la lectura deísta de la alegoría del mundo como reloj que se mueve a sí mismo muestra que un diseño mecanicista podría transformar a Dios literalmente en un *deus ex machina* (*Science and Religion*, 143).

¹⁸ Sobre la ‘Ilustración Católica’, ver Góngora, “Aspectos de la ‘Ilustración Católica’”, 127-129.

¹⁹ Las cursivas corresponden siempre a citas bíblicas en el original; en este caso, se trata de Génesis, vi 11.

La síntesis de discurso científico y teológico es muy clara respecto a la cosmografía en general, pero también, como se colige de la cita anterior, en relación a la geografía en particular, disciplina especialmente relevante en las discusiones acerca de las transformaciones que, según la profecía, experimentará el globo terrestre durante el reino de mil años de Cristo en la tierra. De acuerdo con Anne Marie Claire Godlewska, la educación geográfica jesuita que se enseñaba en sus instituciones superiores en Francia estaba diseñada para servir múltiples propósitos:

“En el nivel filosófico, el objetivo de la descripción de la tierra era teológico o, en otras palabras, el estudio de la tierra como parte de la creación de Dios. En un nivel más pragmático, la educación geográfica era esencial a la misión de los jesuitas: en su planificación estratégica global, como un instrumento de negociación e influencia en otras culturas, y en el establecimiento de una alianza de poder y conocimiento con la autoridad estatal”. (*Geography Unbound*, 29-30)²⁰.

La retórica humanista enseñada por los jesuitas se enfocaba inicialmente en la imitación de la literatura geográfica de la antigüedad y más tarde de la más científica y experimental contemporánea, para así incorporar los logros culturales e intelectuales recientes. En consecuencia, la geografía no sólo se enseñó como capítulo de la retórica, en parte porque la comprensión de la geografía sagrada requería la interpretación crítica de la Biblia, sino que también los frutos de su conocimiento eran empleados en asuntos fuera de los ámbitos disciplinarios científico y teológico (Godlewska, *Geography Unbound*, 30).

La obra de Lacunza expresamente combinó elementos bíblicos con los nuevos conocimientos en geografía y geofísica. La última parte de su obra trata las transformaciones que experimentará la tierra en el milenio, las cuales consisten esencialmente en una restauración de las condiciones naturales antes del diluvio universal. En la explicación de dicha alteración radical, anunciada en Apocalipsis 21:1-8, se aprecia no sólo la combinación de exégesis bíblica y ciencia empírica sino también la presencia de la dimensión moral:

“Conque los nuevos cielos y nueva tierra, ó del mundo nuevo que esperamos despues del presente, debe ser sin comparacion mejor que el presente, y esto no solamente en lo moral, sino tambien en lo físico y material [...] Esta gran mudanza que esperamos de nuestro mundo presente de mal a bien, me parece á mí, segun mi sistema, que debe comenzar por donde comenzó en tiempo de Noé, de bien en mal. Quiero decir, por la restitution del eje de la tierra á aquel mismo sitio donde estaba antes del diluvio, ó lo que es lo mismo, por la union de la eclíptica con el ecuador; sin la cual union ó

²⁰ Si bien autores como Lacunza no recibieron instrucción en Francia, es un hecho conocido que el currículum en estos colegios sirve de paradigma para la educación de miembros de la Orden desde su configuración por los humanistas del siglo xvi.

identidad, así como no puede haber un perpetuo equinoccio, así no pueden faltar las cuatro estaciones del año; las cuales estaciones son enemigas perpetuas é implacables de la salud del hombre". (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 58-59).

El efecto de la restauración del eje terrestre a su posición original es la eliminación de las estaciones y la consecuente fijación de una sola estación, un "perpetuo equinoccio", imagen utópica tradicional de la eterna primavera. También afirma que no habrá huracanes ni enfermedades, y que los humanos y los animales vivirán entre 700 y 900 años, como en el Antiguo Testamento (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 56-57). El utopismo racionalista que organiza el pensamiento de Lacunza presenta una síntesis de exégesis y ciencia, convergencia de lo moral y lo natural. De hecho, el autor se refiere a dicha restauración como una "felicidad natural" en la que reina la justicia, es decir, la transformación física—objeto futuro de indagación experimental a través de los sentidos— es efecto de un cambio moral²¹. Igualmente, Lacunza hace explícita la síntesis que su análisis realiza cuando se refiere a cómo la historia natural demuestra que la superficie terrestre ha cambiado a lo largo de la historia:

"De este principio cierto é innegable, combinado con la historia sagrada, se sigue legítimamente, y se concluye evidentemente, que nuestro globo terráqueo no está aora como estuvo en los primeros tiempos, ó en los tiempos de su juventud". (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 52).

Uno de los eventos materiales más espectaculares en la profecía leída por Lacunza es el descenso físico de la nueva Jerusalén a la tierra. Tal como el tema de la conversión de los judíos, la imagen de la ciudad santa bajando a la tierra está cargada de contenido político no sólo por ser un hecho histórico y visible sino también porque, contrariamente a opiniones contemporáneas, esta nueva Jerusalén no es la Iglesia Católica Romana y tendrán acceso a ella las ya restablecidas doce tribus perdidas del Antiguo Testamento (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 82; 90). El grabado que abre el tercer tomo de la obra no hace sino recalcar aún más el mensaje de rechazo a la Iglesia Católica real. Reproduzco la imagen a continuación, acompañada del detalle de la representación que Albrecht Dürer ofrece del mismo fenómeno.

En la versión de Dürer, la nueva Jerusalén descrita en el Apocalipsis, 21:9-22:5, se asemeja a una ciudad europea medieval amurallada. Curiosamente, a pesar de la presencia del ángel que custodia la entrada, ningún edificio de la

²¹ Es efecto, y no causa, porque en el pensamiento del jesuita la causa es Dios. En esta sección de la obra el autor usa repetidamente el adverbio "naturalmente", en el sentido de fenómeno natural sujeto a comprobación empírica y también "observación". Góngora explica que la Ilustración Católica tendió no sólo a confundir religión y moral, sino también a poner en segundo plano los misterios cristianos fundamentales y destacar aquellos que resultaban comprensibles, razonables y útiles para la moralidad y la sociedad ("Aspectos de la Ilustración Católica", 129).

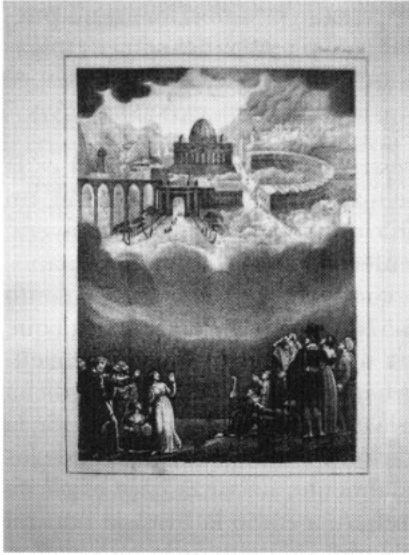


Fig. 3. La ciudad que baja del cielo
(*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 1).



Fig. 4. Detalle de la Nueva Jerusalén
(Dürer, *La Révélation de saint Jean*, 86).

ciudad puede identificarse como iglesia; de hecho, no se observa ninguna cruz. En contraste con esta versión en que ha desaparecido la institución de la iglesia, el grabado en la obra del jesuita muestra una ciudad evidentemente muy semejante al Vaticano. Se trata entonces de un nuevo Vaticano que necesariamente debe tomar el lugar del Vaticano actual como centro del nuevo orden universal²². Lacunza es cuidadoso al identificar el centro institucional de la Iglesia Católica con otro importante personaje apocalíptico, la gran prostituta (Apocalipsis 17:3-6). El autor reconoce que se trata de un punto extremadamente delicado y explica que la palabra “fornicación”, con la que se le acusa a la mujer, en el Nuevo Testamento significa “idolatría” (*La venida del Mesías en gloria y magestad* III 364), y que su interpretación relaciona con la autoridad civil coetánea:

“Y la fornicación de Roma, ¿cuál será? Será, si así quiere llamarse, alguna otra especie de idolatría; mas no terminada en dioses falsos de palo y piedra, sino en reyes de la tierra vivos y verdaderos; pues estos son los cómplices, clara y espresamente nombrados”. (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 364-365)²³.

²² Su crítica se refleja de algún modo en el desinterés del autor por la ciudad de Roma, señalada en la carta a su madre del 7 de diciembre de 1779, en la cual explica que ha visitado Venecia, Roma y otras ciudades, “de donde no he sacado otro fruto sino la pérdida de tiempo y la distracción” (Espejo, “Cartas del padre Lacunza”, 210).

²³ Ver también, *La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 370.

Añade además, en clara referencia a las decisiones de Clemente XIV en contra de la Compañía, que Dios castiga a esta Roma porque su falla hace que se descuide a sí misma (*La venida del Mesías en gloria y magestad*, III 362). La crítica controlada pero explícita a la institución de la Iglesia Católica es un elemento esencial en el modo en que la obra de Lacunza toma posición en el contexto político y cultural de su tiempo. La respuesta que sugiere *La venida del Mesías en gloria y magestad* a la situación moral y sociopolítica contemporánea es una restauración que vendrá desde los cielos en la forma del milenio: la restitución de los judíos como pueblo elegido, la reposición del orden geofísico de la tierra y la rehabilitación de la Compañía de Jesús. Esta gran figura de restauración que crea la obra de Lacunza rebasa obviamente los límites de la estricta teología. Por esto, es necesario examinar la ideología que emerge de la intersección de los discursos escatológico, científico y teológico, y su utilización en el ámbito político.

La producción exegética jesuita del siglo XVIII se abre y se cierra con dos obras de tema escatológico, la *História do futuro* de Vieyra y *La venida del Mesías en gloria y magestad* de Lacunza²⁴. Si bien la primera es un texto abiertamente político a favor del nacionalismo portugués y marcado por la tradición mesiánica sebastianista, la segunda es también ideológica pero de un modo distinto. Después de la expulsión de 1767, se exacerban los ánimos y la situación política de los jesuitas con frecuencia se percibe y representa en términos escatológicos en la producción cultural no sólo en círculos intelectuales sino también en la cultura popular a favor de la Compañía. Casos como el de la estampa de San Josaphat o la profeta campesina Bernardina Rizzi –quien vio la campaña antijesuita como el inicio de la persecución de la iglesia católica por el Anticristo y predijo el retorno triunfante de los ignacianos– tienen una correspondencia directa con un discurso apocalíptico dentro de la Orden que se manifiesta en las comunicaciones entre autoridades jesuitas décadas antes del extrañamiento²⁵. En el año 1755, Francisco de Rávago, confesor de Fernando VII, le dirige una carta a Carlos Gervasoni en la que afirma:

“Usted tiembla por las misiones en Paraguay, yo estoy temblando por la Compañía que está en peligro mortal. ¡Vea Portugal! ¡Vea Francia! El anticristo se está levantando contra nosotros”. (Reiter, *They Built Utopia*, 186)²⁶.

El empleo de este discurso refleja y contribuye a exaltar aún más el convulsivo ambiente político europeo en una época llena de grandes crisis, revoluciones,

²⁴ Mientras Lacunza elabora el último volumen de su obra, el jesuita Pedro Montegón publica dos novelas de carácter utópico, *Antenor* (1788) y *Mirtilo, o los pastores trashumantes* (1795). Sobre la literatura utópica en el Madrid dieciochesco, ver “L'Illuminismo religioso nei discorsi utopici de ‘El censor’” de Giovanni Stiffoni. *El girador. Studi di letteratura iberiche e ibero-americane offerti a Guiseppe Bellini*, G.B. de Cesare & S. Serafin, eds. Roma: Bulzoni, 1993. Tomo 2, 987-997.

²⁵ Sobre Bernardina Rizzi, ver Marina Caffiero, “La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell’Italia rivoluzionaria”, *Cristianesimo nella storia* 10 (1989): 389-442.

²⁶ Ver también, Rávago, *Correspondencia reservada e inédita*, 297; 298; 306; 307; 308.

invasiones y cambios de paradigma en muchas áreas del quehacer humano. De manera que lo que John Lynch ha llamado “histeria antijesuita” y la autopercepción de los miembros de la Compañía son procesos concomitantes en este agitado periodo histórico (*Bourbon Spain*, 283)²⁷. Dicha autopercepción jesuita coincidió además con fenómenos naturales que se identificaron con el fin de los tiempos. El devastador terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755 que conmocionó a buena parte de Europa y el descubrimiento en el mismo año de las ciudades de Pompeya y Herculano fueron considerados popularmente como las dos caras del castigo de Dios, prueba material del principio y el final de la ira de Dios sobre un mundo en caos (Friedrich, *The End of the World*, 197). Al año siguiente también en Portugal, el afamado y más tarde ajusticiado padre Malagrida publicó el panfleto *Juicio da verdadeira causa de terremoto* en donde responsabiliza a la ciudad y por extensión a las autoridades civiles de la devastación general. En esta época, los terremotos articulan una prodigiosa correspondencia entre religión, geografía y política porque para muchos eran:

“[...] dramáticas muestras de la relación entre el gobierno físico y moral de Dios en el mundo, en tanto el terror inducido por ellos se consideraba un poderoso agente de cambio social”. (Livingstone, *The Geographical Tradition*, 111).

No debe sorprender por tanto que para autores como Rávago el terremoto de Lisboa sea un signo enviado por Dios. Tampoco lo es el hecho de que le resulte clara la causa que lo movió a producir semejante destrucción. En una carta al cardenal Portocarrero, fechada en Madrid el 12 de octubre de 1756, el jesuita confiesa que teme el cisma entre la iglesia católica y Francia, y agrega:

“Se acerca el fin de este Mundo y qdo. Papas con sus Cardenales y Obispos viviran pobres y hambrientos por las grutas de los montes, y *nemo est qui recogitet corde*”. (*Correspondencia reservada e inédita*, 307-308).

El texto de Lacunza modula de una manera similar la relación entre ciencia, teología y política. En cuanto a las dos primeras disciplinas, *La venida del Mesías en gloria y magestad* emplea lenguaje científico en su descripción de las transformaciones en la morfología de la tierra durante el milenio. El subtítulo de la obra, “Observaciones de Juan Josaphat Ben-Ezra”, incluye una palabra clave en el léxico científico de la época. Ya para 1737, el verbo “observar” tiene oficialmente connotaciones científicas en lengua española (*Diccionario de Autoridades*, III 11). La observación era parte fundamental del método experimental y, en el caso de trabajos exegéticos como el de Lacunza o Newton, se refiere

²⁷ Para una excelente panorámica histórica de la época en España y América, ver Lynch, *Bourbon Spain*, 247-328.

expresamente al método literal de lectura que utilizan para interpretar las profecías bíblicas²⁸. Este paralelo entre el físico inglés y el comentarista chileno tiene un antecedente en el informe de 1816 de uno de los canónigos encargados de examinar la obra del jesuita a petición del Tribunal de la Inquisición de Sevilla, sobre la cual Francisco Javier Cienfuegos afirma lo siguiente:

“La obra es del número de aquellos partos del ingenio humano, que descubren nuevos rumbos a los profesores de las ciencias a que pertenecen, de suerte que aun cuando las observaciones e ideas nuevas, que sus autores ofrecen a la consideración de los sabios, no logren triunfar de todos los entendimientos, causan por lo menos una revolución muy notable en sus respectivas facultades, derramando sobre ellas luces antes no conocidas o al menos no advertidas. Cualquier persona de alguna instrucción habrá notado la verdad de esta observación en lo ocurrido por lo tocante a la física con las obras de Descartes y Newton, y con la célebre concordia del P. Luis de Molina en la Teología”. (Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 223)²⁹.

Aparte del aspecto exegético propiamente tal que trataré en otro trabajo, para mi análisis resulta más relevante la dimensión política del literalismo, en tanto relación con la autoridad, que se conecta asimismo con el carácter material e histórico de los eventos que presenta el tratado. El célebre lema “la autoridad de la experiencia” sintetiza el vínculo que la nueva ciencia establece con las autoridades tradicionales, ya sea la Iglesia, el sentido común, el gobierno, etc. El literalismo en la obra de Lacunza reproduce la relación que crea el empirismo con su objeto de estudio al afirmar que dicho modo de leer las profecías bíblicas es el único que garantiza la interpretación correcta de la palabra de Dios. Si bien es cierto que el autor es muy cauteloso cuando contradice y enmienda a los Padres de la Iglesia, también es verdad que su crítica “respetuosamente ilustrada” es clara y documentada³⁰. Posiciones ortodoxas, sin embargo, no aceptan cuestionamientos de esta naturaleza, y es por ello que uno de los cargos recurrentes que se le hace a *La venida del Mesías en gloria y magestad* es que se trata, según la refutación de Diego León de Villafañe de julio de 1821, de una obra “subversiva y contraria a lo que enseña la Santa Romana Iglesia, madre y Maestra de todas las Iglesias del orbe católico” (Hanisch, *El Padre Manuel Lacun-*

²⁸ Sobre el literalismo del inglés, ver Brooke, *Science and Religion*, 148-151. Lacunza explica su método en *La venida del Mesías en gloria y magestad*, 1-25. Acerca de la problemática de la traducción de la Biblia y su estudio en los textos originales en griego, arameo y pseudoaraméico que presenta el literalismo bíblico, consultar Sarrailh, *La España Ilustrada*, 681-683.

²⁹ Para una síntesis de la relación entre ciencia y religión, y de la coexistencia de aristotelismo y método científico, en España, con numerosos ejemplos de loas de autores españoles a Newton, ver Sarrailh, *La España Ilustrada*, 413-472.

³⁰ Tomo la expresión de Buffon: “Cuanto más he penetrado en el seno de la naturaleza, tanto más he admirado y respetado profundamente a su autor; pero un respeto ciego sería superstición; la verdadera religión supone, por el contrario, un respeto ilustrado” (Sarrailh, *La España Ilustrada*, 666).

za, 231).³¹ Desafiar la autoridad de la Iglesia Católica en materias teológicas, en un momento de la historia en que Roma se ve amenazada por la legitimación regalista de la injerencia de los reyes en asuntos eclesiásticos, el jansenismo y las ideas ilustradas, es un riesgo que Lacunza paga al precio de no conseguir la ansiada licencia eclesiástica para la publicación de su obra. Afortunadamente, esto no impidió la circulación de resúmenes y traducciones, ni las ediciones y controversias posteriores en Europa y Latinoamérica.

En un trabajo fundamental del año 1980, Mario Góngora abre su análisis con la pregunta “por qué Lacunza interesó en ambientes intelectuales europeos tan diversos, desde la década del 1790 a la del 1830” (“La obra de Lacunza en la lucha contra el “Espíritu del Siglo”, 7). Su respuesta, desde la perspectiva de la historiografía y la historia de las ideas, es un estudio que examina las múltiples y complejas relaciones entre las ideas del jesuita y el jansenismo, la escatología protestante, la Ilustración, el Deísmo y diferentes estamentos de la iglesia católica en dicho periodo. Para concluir mi análisis, me gustaría trasladar esta pregunta al presente y al ámbito de la crítica literaria y cultural para esbozar algunas ideas acerca de por qué Lacunza debe interesar hoy en día. Específicamente, consideraré el tema de la subalternidad y el de la colonialidad en mi respuesta sobre la necesidad de estudiar la obra de Lacunza en la actualidad.

El supuesto autor de la obra, Juan Josaphat Ben-Ezra, aparece definido en la portada del libro como “hebreo-cristiano”, formulación que destaca una característica más bien étnica y que contrasta con las connotaciones peyorativas de otro término que le correspondía en el léxico del control social español, “judío-converso”³². Autor y narrador se encuentran en posiciones delicadas, ya que el jesuita se encuentra en el exilio, desamparado por su protector, el papa, sin existencia legal desde la supresión de 1773, y Ben-Ezra es sospechoso frente a la ortodoxia por ser cristiano nuevo, literalista y por desafiar las autoridades canónicas. Tanto Lacunza como su alter ego poseen identidades subalternas y resulta llamativo que el jesuita no sólo se encuentre en una posición subalterna sino que con su pseudónimo tome una posición de subalternidad³³. Dicho paralelo se puede explicar por el hecho de que, según Góngora, el autor se

³¹ Manuel Menéndez Pelayo ofrece cuatro razones del bloqueo eclesiástico a la publicación del tratado del jesuita y una de ellas es política: “Las durísimas y poco reverentes insinuaciones que hace acerca de Clemente XIV, autor del breve de extinción de la Compañía” (*Historia de los heterodoxos españoles*, II 767).

³² El *Diccionario de Autoridades* consigna dos connotaciones para ‘hebreo’, la primera, étnica, y la segunda, religiosa (II 134). Paralelamente a la aceptación de los judíos por los jesuitas desde la fundación de la Compañía está la tendencia antisemita que se manifiesta, por ejemplo, en la reedición de la diatriba *Centinela contra judíos* de Fray Francisco Torrejoncillo en 1731. La fuerza de dicha corriente se aprecia también en la información personal que provee Lacunza en el interrogatorio en el puerto de Santa María, al que debían someterse todos los jesuitas en tránsito desde América a Italia: “El P. Manuel Lacunza, natural de la ciudad de Santiago, hijo de don Carlos Lacunza y de doña Josefa Díaz, cristianos viejos, nació el año de 1731 [...]” (Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 187; énfasis mío).

³³ La distinción entre ‘posición’ y ‘toma de posición’ está tomada de Pierre Bourdieu, para quien los agentes ocupan una posición social en la estructura de un campo, desde la cual idean estrategias que definen sus tomas de posición (*Razones prácticas*, 64).

encuentra en una postura difícil de conservar de “oposición interna, pero fiel a la Iglesia”, entendiendo la Iglesia como una entidad distinta del papado y el clero (“La obra de Lacunza en la lucha contra el Espíritu del Siglo”, 33; 42)³⁴. Pero en el tratado, la posición subalterna de Ben-Ezra narrador debe considerarse respecto a otra figura también textual, la de su interlocutor.

En apariencia, la estructura del texto es un diálogo entre Juan Josaphat Ben-Ezra y el “sacerdote Cristófilo”. En este supuesto diálogo, sin embargo, nunca se escucha la voz de Cristófilo; de hecho, el narrador monopoliza totalmente la narración hasta el punto de convertirla en un monólogo. Aparte del significado literal de este mudo sacerdote amante de Cristo, Cristófilo representa exactamente el opuesto a todos aquellos que Ben-Ezra critica, los ilustrados, el clero inmoral, la Roma papal y el poder real. El silencioso interlocutor está definido por su fidelidad a Cristo y por su condición de sacerdote, no por su nacionalidad, etnicidad, ni su clase social. Hay aquí un asunto de autoridad: el conocimiento verdadero de la profecía está enunciado por Ben-Ezra, cuya autoridad está garantizada por su método de lectura y también por el hecho de no pertenecer a la iglesia. De acuerdo a autores coetáneos como Jean Joseph Duguet, debido al triste estado moral de la Iglesia Católica, su renovación sólo podía realizarse desde fuera por un nuevo agente. Según la profecía, esta función renovadora de la iglesia la tendrá el pueblo judío y de ahí su importancia en la doctrina milenarista³⁵. El mutismo de Cristófilo es reconocimiento no sólo de una autoridad, sino de una autoridad singular que no es la eclesiástica sino la de un cristiano nuevo. La actitud sumisa del interlocutor implica aceptación de otros diferentes a él y también supone que el verdadero conocimiento de la Biblia está fuera de la Iglesia Católica. La condición de subalternidad, por tanto, se relaciona con el desarrollo de un discurso exegético crítico que aún mantiene su sentido de autoridad, o sea, que no desea ser revolucionario, aunque desde la ortodoxia católica se le perciba como tal. Cristófilo, por otro lado, es el doble de Lacunza, y se le caracteriza tan perjudicado y censurado como la orden a la que pertenece, a pesar de representar el verdadero cristianismo.

El discurso de subalternidad crítica que organiza la toma de posición en el texto de Lacunza puede ser considerado como una estrategia textual de parte del autor. No deseo implicar que la escritura de Lacunza deba leerse necesariamente como un texto en clave, pero tampoco es intelectualmente productivo acercarse a su obra de manera ingenua. La gran mayoría de los autores jesuitas de la época son individuos privilegiados por su educación y sus relaciones con las clases dirigentes en sus respectivos países³⁶. No resulta, por lo tanto,

³⁴ Su obediencia se manifiesta en su insistencia en no publicar su obra sin licencia eclesiástica, como se aprecia en su carta al Ministro Porlier (Góngora, “Un memorial de Lacunza”).

³⁵ Sobre Duguet y el jansenismo en general con respecto al lacunzismo, ver Góngora, “La obra de Lacunza en la lucha contra el ‘Espíritu del Siglo’”, 22-26.

³⁶ Lacunza proviene de una familia acomodada y mientras se encuentra en el exilio, si bien no dispone de grandes sumas de dinero, pertenece a la aristocrática Cofradía del Pío Sufragio en Imola (Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 193-198; 188).

inapropiado esperar que sus escritos sean tan complejos y sofisticados, no sólo en contenido sino también en estrategias retóricas, como cualquier obra de un intelectual ilustrado de la época. Si se considera la subalternidad en *La venida del Mesías en gloria y magestad* como una estrategia textual que, como toda ideología, simultáneamente expresa y oculta información, es necesario localizarla dentro del contexto de un tema mayor que la crítica no ha examinado, el de la colonialidad.

A pesar de que históricamente la obra de Lacunza se ubica dentro de la época colonial, la crítica ha desestimado su relación con este periodo y con Latinoamérica, o no la ha logrado establecer de manera efectiva³⁷. Esto puede resultar sorprendente si se considera que hasta el siglo xx *La venida del Mesías en gloria y magestad* de Manuel Lacunza es la única obra chilena conocida, traducida, estudiada y discutida en círculos intelectuales ligados a la Iglesia Católica en Europa y América³⁸. Para empezar a resolver la paradoja de esta obra americana donde América no existe y abrir líneas de investigación futuras, propongo buscar la colonialidad de este tratado teológico no en la biografía del autor sino en su estrategia de subalternidad. Concluiré este trabajo esbozando muy brevemente una suerte de protocolo de lectura desde el cual es posible examinar la obra de Lacunza en un contexto trasatlántico y también establecer relaciones analíticas entre el apocalíptico jesuita y la América de fines del siglo xviii.

Los Estudios Coloniales Latinoamericanos han identificado una serie de coordenadas relevantes para el estudio de obras del periodo colonial, tales como género, etnicidad, nacionalidad y clase social³⁹. La modulación diferencial de dichas coordenadas define la posición y la toma de posición de un autor individual respecto de los poderes en una época específica. En un contexto colonial, cada autor debe negociar su posición social en las coordenadas que lo definen, y con los agentes y discursos que dominan los campos específicos en que se desenvuelve o a los que desea incorporarse. El caso paradigmático de Sor Juana Inés de la Cruz muestra a una autora del periodo colonial que, obligada a responder contra su voluntad a una autoridad eclesiástica, promete no hablar de temas teológicos pero deja claro que no lo hace por falta de conocimiento

³⁷ En la escatología cristiana de Lacunza, según Góngora, "[...] no existe el tema Americano. El suyo es un milenarismo estrictamente situado en la línea europea" ("Prefacio", 17). Existen dos trabajos desde la crítica literaria acerca de la obra del jesuita, el de Miguel Ángel Farías F. y el de Jaime Giordano. Para Farías, "considerada solamente por su contenido, la obra [...] no puede adscribirse al conjunto denominado literatura colonial", pero añade que lo que hace a Lacunza un autor colonial es su biografía, en tanto exiliado y bajo el control de la censura ("Lo americano en el texto *La venida del Mesías en gloria y majestad*", 14). Giordano ve en esta obra un antecedente de la literatura distópica latinoamericana moderna ("Manuel Lacunza: Un apocalipsis ilustrado").

³⁸ Para un resumen de las diferentes ediciones y traducciones, consultar Vaucher, *Une célébrité oubliée*, 25-48.

³⁹ Ver Walter Mignolo, "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción", *Revista de crítica literaria latinoamericana* 21.41 (1995): 9-31.

sino por obediencia a un superior⁴⁰. Sin querer igualar ambos casos, es posible afirmar que el texto de Lacunza reproduce la posición de subalternidad de su autor pero la modifica transformándola en una estrategia para criticar a las autoridades. La solución a la problemática de tener que dirigirse a sus superiores eclesiásticos y civiles desde una posición desmejorada es apelar a ellos a través de una figura de autoridad mayor, la de la escritura divina cuyo preciso mensaje está asegurado por la lectura literal de un nuevo cristiano libre de los vicios del clero y de la nueva filosofía europea.

Aunque este modo de articular un discurso no es necesariamente colonial, sí lo es el hecho de que en *La venida del Mesías en gloria y magestad* un tema de carácter universal europeo y europeizante sea presentado y defendido por un individuo subalterno, cuyo origen está en la periferia de un imperio debilitado. Al emplear un método exegético de cuño europeo de profecías largamente incorporadas a la cultura occidental, esta obra está defendiendo un orden mundial definido por la metrópolis. La colonialidad del texto de Lacunza se encuentra en la formulación no sólo de una crítica cuyas fuentes y objeto de estudio son canónicamente metropolitanos, sino también en la proposición de un orden alternativo global del cual su continente de origen ha desaparecido sin rastro. En este sentido, un tema que deberá abordarse en el futuro es el análisis comparado de doctrinas escatológicas europeas en contextos coloniales americanos, en donde las proposiciones de *La venida del Mesías en gloria y magestad* sean examinadas, por ejemplo, a partir del franciscanismo evangélico del siglo xvi en México. El estudio de la obra del jesuita chileno resulta asimismo necesario y relevante para comprender mejor el funcionamiento de discursos escatológicos fuera de ámbitos religiosos y el modo cómo dichos discursos se relacionan con ideologías globalizantes. Además del análisis de dichas ideologías pasadas y presentes, el texto de Lacunza también debe ser examinado en vistas a entender el papel de los usos políticos del lenguaje religioso en los procesos de formación de nación de principios del siglo xix en Latinoamérica. Investigaciones de esta naturaleza ampliarán el campo de estudio más allá de los límites de la alta cultura al incluir temas como la reproducción de discursos apocalípticos en la política y la religión, especialmente en manifestaciones populares, ya que en artefactos culturales tales como sermones, leyendas orales, panfletos, consignas políticas y canciones se manifiesta tanto la manipulación de las clases populares por los poderes hegemónicos como la expresión espontánea de las mayorías desheredadas. La actualidad de *La venida del Mesías en gloria y magestad* de Manuel Lacunza está dada por la complejidad de la obra y por la vigencia de una serie de temas que continúan estando al centro de debates disciplinarios e interdisciplinarios que rebasan los límites de la exégesis bíblica y de las políticas internas de la iglesia católica y la Compañía de Jesús.

⁴⁰ Sobre la *Respuesta de la poetisa a la muy Ilustre Sor Filotea de la Cruz* (1691), consultar el también paradigmático trabajo de Josefina Ludmer, "Las tretas del débil", *La sartén por el mango*, P.E. González & E. Ortega, eds. Río Piedras: Huracán, 1984. 47-54.

BIBLIOGRAFÍA

- Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, Nueva York: Harper San Francisco, 1997.
- S. J. Barnett, "The Prophetic Thought of Sir Isaac Newton, Its Origin and Context", *Prophecy. The Power of Inspired Language in History 1300-2000*, B. Taithe & T. Thornton, eds. Gloucestershire: Sutton Publishing, 1997, 101-116.
- Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Trad. T. Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.
- John H. Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Ed. Revisada y expandida, Nueva York: Oxford University Press, 1970.
- Juan José Daneri, "Los usos de la profecía. Escatología y política en *La venida del Mesías en gloria y majestad* (1812) de Manuel Lacunza", *Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales*, 3 (2000): 91-100.
- Michel de Certeau, *The Writing of History*, Trad. T. Conley, Nueva York: Columbia University Press, 1988.
- Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, Ed. facsímil. Madrid: Gredos, 1969, 3 tomos.
- Albrecht Dürer, *La Révélation de saint Jean dite Apocalypse en 15 gravures sur bois anno 1498 et vignette de titre anno 1511*, Utrecht: P.W. Van de Weijer, 1890.
- José Eugenio de Eguizábal, et al., *Apuntes para una historia de la legislación española sobre imprenta desde el año de 1480 al presente*, Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1879.
- Juan Luis Espejo, "Cartas del padre Manuel Lacunza", *Revista chilena de historia y geografía*, 13, (1914): 200-219.
- Miguel Ángel Farías F., "Lo americano en el texto *La venida del Mesías en gloria y majestad*, de Manuel Lacunza", *Logos. Revista de lingüística, filosofía y literatura*, 2 (1989): 13-21.
- Jaime Giordano, "Manuel Lacunza: Un apocalipsis ilustrado", *Actas Irvine-92. Asociación Internacional de Hispanistas*, J. Villegas, ed., Tomo 3, *Encuentro y desencuentros de culturas: Desde la Edad Media al siglo XVIII*, Irvine: University of California, 1992, 274-281.
- Anne Marie Claire Godlewski, *Geography Unbound. French Geographic Science from Cassini to Humboldt*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Mario Góngora, "Un memorial de Lacunza", *Revista chilena de historia y geografía*, 123 (1954-1955): 247-251.
- , "Prefacio", *La venida del Mesías en gloria y majestad*, Manuel Lacunza, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969, 11-18.
- , "La obra de Lacunza en la lucha contra el "Espíritu del Siglo" en Europa, 1770-1830", *Historia*, 15 (1980): 7-65.
- , "Estudios sobre el Galicanismo y la "Ilustración Católica" en América Española", *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1980, 71-125.
- , "Aspectos de la "Ilustración Católica" en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)", *Estudios de historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1980, 127-158.
- Walter Hanisch, S. J., *El Padre Manuel Lacunza (1731-1801). Su hogar, su vida y la censura española*, Santiago: Historia, 1969.

- , *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre, 1974.
- Manuel Lacunza, (Juan Josaphat Ben-Ezra), *La venida del Mesías en gloria y magestad*, 3 tomos, Londres: Ackermann, 1826.
- , *Venida del Mesías en gloria y magestad*, Cádiz: Felipe Tolosa, 1812.
- John Lynch, *Bourbon Spain 1700-1808*, Oxford: Blackwell, 1989.
- Dan Liroy, *The Book of Revelation in Christological Focus*, Nueva York: Peter Lang, 2003.
- David N. Livingstone, *The Geographical Tradition. Episodes in the History of a Contested Enterprise*, Oxford: Blackwell, 1992.
- José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Ed. Facsímil, México: UNAM/Porrúa, 1987.
- Manuel Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomos, Madrid: BAC, 1956.
- Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Nueva York: Columbia University Press, 1979.
- , *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, Nueva York: Harper San Francisco, 1994.
- Robert Morgan & John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Kenneth G. C. Newport, *Apocalypse and Millenium. Studies in Biblical Eisegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Fredy Omar Parra Carrasco, *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio V. El reino que ha de venir: Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1993.
- Francisco de Rávago, *Correspondencia reservada e inédita del P. Francisco de Rávago, confesor de Fernando VI*, Madrid: Aguilar, 1936.
- Rolf Reichardt, "L'imaginaire social des jésuites bannis et expulsés (1758-1773): Aux origines de la polarization idéologique entre Lumières et Anti-Lumières", *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, M. Tietz et al., eds. Madrid / Frankfurt am Main: Vervuert / Iberoamericana, 2001, 473-525.
- Frederick J. Reiter, *They Built Utopia (The Jesuit Missions in Paraguay). 1610-1768*, Potomac: Scripta Humanistica, 1995.
- Vicente Riva Palacio et alia, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, Tomo 2, México: Ballescá, 1887.
- Miguel Rojas Mix, *El fin del milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina*, Santiago de Chile: LOM, 2001.
- Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad el siglo XVIII*, Trad. A. Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Jacobi Susza, *Cursus vitæ et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii*, Paris: Victor Palmé, Bibliopola-Editor, 1865.
- Alfred-Félix Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801)*, Ed. Revisada, Collenges-sous-Salève: Fides, 1968.
- Nicolas Zernov, *Eastern Christendom. A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, Nueva York: G.P. Putnam's Sons, 1961.

EL NUEVO ARTE DE LA OSCURIDAD: EL CINE EN LA SOCIEDAD CHILENA A COMIENZOS DEL SIGLO XX*

Eduardo Santa Cruz A.

“El cine se transformó en el medio más importante de la cultura moderna de masas del Chile de las primeras décadas del siglo xx (...) el cine se convirtió en la nueva forma de entretenimiento de masas, alcanzando a todas las regiones, clases sociales y sexos”¹.

La cita que antecede al presente texto da cuenta de un proceso, del que hay que destacar, al menos, dos características: en primer lugar, el hecho de que en poco tiempo lo que llega al país y a las sociedades latinoamericanas, en general, como un nuevo y curioso invento² fuera incorporado a la sociabilidad y cotidianidad masiva desarrollando un proceso de apropiación cultural, en el sentido que Bernardo Subercaseaux le ha dado al término, similar al que ocurre con otras expresiones sociales y culturales, como el deporte, por ejemplo³. Por otra parte, y no menos importante, que dicho proceso cruzara diferencias sociales y de género y alcanzara también, de manera rápida, una dimensión nacional, de acuerdo a su extensión por las principales ciudades y pueblos.

1.- En la primera década del siglo pasado, el cine en nuestro país todavía constituía una suerte de entretenimiento curioso que se desarrollaba, en general, al interior de lo que se llamaba el espectáculo de *variedades*; no era aún una actividad suficientemente capaz de lograr una autonomía y especificidad como espectáculo masivo. Así como han consignado otros textos⁴, desde la exhibición en Santiago del Kinetoscopio, de Edison en 1895 y del Cinematógrafo, de Lumière, al año siguiente, la prensa va dando cuenta de su progresiva instalación en el medio social y cultural nacional. Así, por ejemplo, en el radical *La Ley*, del viernes 27 de diciembre de 1907 se señala que el Teatro Variedades “...sigue

* Proyecto Fondecyt N° 1040150, Santiago, enero de 2005.

¹ Stefan Rinke, *Cultura de Masas: Reforma y Nacionalismo en Chile 1910-1931*, DIBAM, Santiago, 2002, pág. 76.

² Sobre las transformaciones que estaba viviendo en la época la sociedad chilena, en particular, y en las que las expresiones materiales del progreso moderno (luz eléctrica, automóviles, aviones, artefactos domésticos, alcantarillado, etc.) van integrándose aceleradamente al imaginario colectivo y a la vida cotidiana y difundidas y propagandeadas por la emergente prensa moderna de masas, cfr. Carlos Ossandón B. y Eduardo Santa Cruz A., *Entre las alas y el plomo. La gestación de la prensa moderna en Chile*, LOM-DIBAM-Arcis, Santiago, 2001 y Eduardo Santa Cruz A., *Modernización, cultura masiva y vida cotidiana. Chile 1910-1920* (capítulo de un libro de próxima aparición en coautoría con Carlos Ossandón B.). Ambos trabajos son producto de sendos proyectos Fondecyt anteriores a éste.

³ Cfr. Eduardo Santa Cruz A., *Origen y futuro de una pasión. Fútbol, cultura y modernidad*. Ediciones Arcis-LOM, Santiago, 1996 y Pilar Modiano, *Historia del deporte chileno. Orígenes y transformaciones*, DIGEDER, Santiago, 1997.

⁴ Ver especialmente J. Mouesca y Carlos Orellana, *Cine y memoria del Siglo XX*, LOM Ediciones, Santiago, 1998; Jacqueline Mouesca, *El Cine en Chile. Crónica en tres tiempos*, Edit. Planeta- Univ. Andrés Bello, Santiago, 1997 y Eliana Jara Donoso, *Cine Mudo chileno*, Cenece-Tevecorp, Santiago, 1994, entre los más recientes, además de los clásicos textos de Alicia Vega, Mario Godoy y Carlos Ossa Coe.

congregando un numeroso público que no cesa de aplaudir la variedad de las películas que se exhiben”⁵.

Se trataba en un comienzo de las llamadas *vistas*, películas de algunos minutos que registraban alguna actividad social, hecho político, eventos o acontecimientos de interés general, de producción nacional⁶ o importadas desde el extranjero, especialmente de origen europeo⁷. Hacia fines de esta primera década el panorama cambia al comenzar a llegar las películas argumentales y seriales, producidas en EE.UU. y Europa⁸. Señala Gubern que hacia 1910 estos filmes ya abarcaban una gran variedad de géneros: películas bíblicas, dramas mundanos, dramas realistas y sociales, adaptaciones literarias y “...escenas reservadas para caballeros”. Agrega que “...la boga del serial se extiende de 1908 a 1915 y produce centenares de títulos de muy diverso valor”. La publicación chilena de la época, *Cine Gaceta*, anotaba que hasta 1911 las películas eran de una parte, es decir, un rollo de alrededor de 300 metros, extensión que fue progresivamente creciendo hasta llegar a filmes de 10 rollos y con *Los Miserables*, en 1915, a 22 rollos. Cada rollo implicaba unos 10 minutos de exhibición. En esta primera década, añade Gubern, el cine estadounidense tenía “...el más vasto mercado de exhibición del mundo, con cerca de diez mil salas”, pero “...Francia seguía siendo el país con mayor volumen de producción”.

Es este tipo de cine el que llega a nuestras sociedades hacia 1910⁹ y que motivó la crítica de sectores ilustrados, no tan solo en nuestro país: “...Diversión plebeya, como las máquinas tragaperras, el tiovivo o la casa encantada, el cinematógrafo era despreciado por los intelectuales. Su público no era el que

⁵ Sobre las características específicas de este diario y que hacen más destacable el hecho de que ponga su atención sobre el cine, cfr. Eduardo Santa Cruz A., *El campo periodístico en Chile a comienzos del siglo xx*, en *Comunicación y Medios*, N° 14, Segundo Semestre 2003. Instituto de Estudios de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile.

⁶ Se dice que la primera de ellas fue la titulada *Carreras en Viña*, exhibida en el Teatro Apolo, de Viña del Mar en 1900, aunque la falta de datos y registros hace que se considere a la primera película nacional, el corto de tres minutos *Un ejercicio general de bombas*, estrenado el 26 de mayo de 1902, en el Teatro Odeón, de Valparaíso. Durante la primera década siguieron produciéndose estas filmaciones, las que tuvieron especial auge con ocasión de las fiestas del Centenario en 1910.

⁷ Estas fueron mucho más numerosas y la atracción que despertaban puede verificarse por el hecho de que, por ejemplo, la revista *Sucesos* anunciaba en 1903 la llegada de un barco con ocho tambores de *vistas* desde Buenos Aires, para ser exhibidas en el Teatro Victoria, de Valparaíso. Algunos títulos: *La corrida de toros*, *La guerra en Sudáfrica*, *La coronación de Eduardo VII*, *Los funerales de Emilio Zola*, etc., todas ellas exhibidas en 1905, en el Teatro Nacional, de Santiago.

⁸ Esto dice relación con la actividad ya propiamente industrial desarrollada en Francia por las firmas Pathé y Gaumont y en EE.UU. por empresas como la Edison, la Vitagraph y la Biograph, que conformaron un monopolio que, a su vez, provocó la aparición de los llamados productores independientes, futuros fundadores de Hollywood. Cfr. Roman Gubern, *Historia del Cine*. Editorial Lumen, Barcelona, 2001 (8ª. Edición); George Sadoul, *Historia del Cine*, Volumen I: La Época Muda. Ediciones Losange, Buenos Aires, 1956; René Jeanne y Charles Ford, *Historia Ilustrada del Cine*, Volumen I: El cine mudo, Alianza Editorial, Madrid, s/f.

⁹ Cfr. Paulo Antonio Paranagua, *Tradicón y modernidad en el cine de América Latina*, Fondo Cultura Económica de España, Madrid, 2003; John King, *El carrete mágico. Una historia del cine latinoamericano*, TM Editores, Bogotá, 1994, entre otros.

frecuentaba los teatros, museos o salas de concierto”¹⁰. Rinke, en la obra citada, también hace referencia a ello al afirmar que en Chile:

“...Antes de la guerra, las películas eran una entretención básicamente destinada a la clase trabajadora y era criticada y denominada contracultura plebeya por las elites sociales. Esta situación cambió rápidamente después de 1918 (...) Así, ir a las películas se hizo “chic”, incluso para algunos miembros de la oligarquía: asistir al cine era moderno”¹¹.

Sin embargo, si bien en nuestro país y durante varios años más existió esa visión más bien despreciativa por parte de ciertos sectores de elite social e intelectual, hay varios antecedentes provenientes de la prensa de la época que hacen necesariamente más complejo el juicio acerca del carácter social del gusto por el cine en sus inicios. Así, por ejemplo, la revista *Chile Cinematográfico*, en su edición N° 13, de febrero de 1916, recordaba que entre 1910 y 1914 existió una “...simpática y aristocrática salita que se llamó *Cine Parque Cousiño*”, de propiedad de Jovino Palacios, a la sazón representante de la distribuidora de películas Cía. Ítalo Chilena. Por otra parte, en *Cine Gaceta*, del 15 de febrero de 1916, se publicó el artículo *Teatros viejos y teatros nuevos*, donde se señalaba, en tono ya de remembranza, que:

“A los argumentos sencillos hasta lo pueril de los primeros tiempos, fueron sucediéndose temas que interesaron a personas de cultura más elevada y de gustos materiales más refinados. Y este público empezó a tener exigencias y a protestar. Fue así como empresarios de iniciativa vieron que era negocio edificar teatros de verdad y surgieron las primeras salas confortables y dignas de la importancia de nuestra ciudad. Este movimiento se hizo extensivo a los pueblos de todo el país”.

Una de estas salas destacadas era el Teatro Unión Central, ubicado en la segunda cuadra de calle Ahumada¹². El diario *La Unión* consignaba el 2 de mayo de 1918 que “...con un lleno desbordante se efectuaron las funciones de ayer” y, efectivamente, éste no era un fenómeno circunscrito a la capital. Así, la revista *Sucesos* informaba en su edición N° 921, del 20 de mayo de 1920, que para el estreno del film *Sacrificio de amor*, dirigido por Cecil B. de Mille y con la actuación de Gloria Swanson, en el Cine Alhambra, de Valparaíso, “...las entradas se agotaron seis horas antes del estreno”. Es decir, el gusto por el cine se extendió rápidamente por los distintos barrios de la capital y por las distintas ciudades del país. La presencia de la sala de exhibición en la realidad

¹⁰ Roman Gubern, *op. cit.*, pág. 59. En 1910, *El Mercurio* señalaba que el cine es “...sólo de interés para las clases populares”, aunque advertía que al público “...medianamente ilustrado no le gusta o no quiere confesar que le interesa”.

¹¹ Stefan Rinke, *op. cit.*, pág. 66.

¹² Posteriormente en ese lugar se abrió la calle Unión Central, que conecta Ahumada y Bandera, hoy denominada Bombero Ossa.

sociocultural del barrio o del pueblo, en tanto espacio público, fue un fenómeno de dimensiones mundiales y, en eso, nuestro país no fue una excepción. En 1919 se decía que:

“...No podíamos explicarnos cómo era posible que en un biógrafo tan apartado del centro, como el Selecta, fuese el que bate el record en materia de venta de La Semana Cinematográfica. A fin de resolver este problema, nos trasladamos hace algunas noches al Selecta y en el acto nos dimos cuenta de todo. El Selecta, que posee una amplitud enorme estaba completamente lleno de espectadores. Es, a la fecha, uno de los cines más concurridos de Santiago”¹³.

Al año siguiente, la revista *Corre Vuela* daba cuenta del llamado Teatro de la Avenida, ubicado en Av. Vicuña Mackenna 624: “...El local cómodo, la esmerada selección de las películas y la buena orquesta han satisfecho ampliamente al público del barrio”. Estas menciones periodísticas sobre las distintas salas y teatros esparcidos por la capital son permanentes. Vayan algunas más. La sala American Cinema, ubicada en Arturo Prat 100, era publicitada como “...el teatro más popular de Santiago, con capacidad para 5.000 personas, y el más barato”¹⁴ y al Teatro Olimpo, ubicado en Plaza Almagro, en la calle San Diego, como “...la sala más simpática y bien atendida del barrio”¹⁵. En 1919 se informaba de la inauguración del Teatro Renaissance, en Estado 239, del que se decía que “...posee el confort y elegancia de los mejores locales norteamericanos. Su material cinematográfico será selecto”¹⁶ y, a la vez, se publicaban dos fotos del Teatro Victoria, ubicado en Av. Recoleta 345, “...que es uno de los buenos teatros de barrio con que cuenta la capital”¹⁷.

De este modo, si bien el gusto por el cine se extendió rápidamente por todo el cuerpo social, si es posible señalar que las diferencias sociales se expresaron más bien en su interior. Por un lado, como hemos visto, en el tipo de salas, diferentes por la calidad y confort de sus instalaciones y por su ubicación, pero, sobre todo, porque muy tempranamente pareció aflorar una importante variedad de gustos y formas de consumir el espectáculo:

“Nada que parezca a primera vista más variable, más múltiple, más heterogéneo y, por lo tanto, más difícil de clasificar, que los gustos del público. Sin embargo, a poco que se examine esta cuestión se verá que pueden ser reducidos a tres grandes grupos: el de los que en las obras buscan ideas, el

¹³ *La Semana Cinematográfica*, N° 41, 13 de diciembre de 1919. Dicha sala estaba ubicada en el sector de Estación Central.

¹⁴ *Cine Gaceta*, noviembre de 1915.

¹⁵ *Cine Gaceta*, 25 de diciembre de 1915.

¹⁶ *La Semana Cinematográfica*, N° 62, 10 de julio de 1919.

¹⁷ Cabe señalar que en este teatro, más tarde llamado Recoleta, funcionó varias décadas después la célebre Cía. de Revistas Picaresque.

de los que buscan pasión y, finalmente, el de los que al arte piden acción o movimiento”¹⁸.

El primero de estos grupos, sigue diciendo, es el más influyente y peligroso, pero a su vez el más reducido, “...el más molesto y difícil de dominar” y está compuesto por “...los pensadores, los sociólogos, los hombres de letras realmente dignos de este nombre”. En general, personas de gran cultura, aunque agrega que “...Felizmente son muy pocos y van rara vez a los cines, que para ellos son cosa de poca monta y de muy escasa importancia, cuando no los consideran espectáculos embrutecedores y perjudiciales”. El segundo grupo, en cambio, es más numeroso y fácil de contentar y está compuesto, según la revista, principalmente de mujeres: “...Para ellas, lo importante es que la obra tenga amor, y mientras más violento y avasallador, mejor”. Por último, el tercer tipo de espectadores que detecta la editorial aludida sería el más numeroso de todos (“la casi totalidad del público”) y está compuesto “...por las gentes vulgares de todas las edades y condiciones, por los obreros, por los estudiantes, por los agricultores, por los comerciantes, por los empleados de oficina, por los industriales y, en general, por todas aquellas personas de alta o baja cuna que, por cualquier motivo, no han logrado intelectualizarse”. De este grupo, sigue diciendo, vive principalmente el cine, es su base, sin la que no habría público y sus preferencias son fundamentalmente “...las piezas de aventuras y las piezas policiales”.

A partir de lo anterior que nos entrega una suerte de prefiguración del hombre-masa, de Ortega y Gasset, la revista ofrece la receta que asegura el éxito masivo a una película. Esta debe tener como condición esencial la acción y el movimiento, algo de pasión y romance y finalmente “...para halagar al reducido grupo de intelectuales, debe tener también, allá en el fondo algunas buenas ideas, que sean como la espina dorsal de la pieza”. Sin embargo, este público debe ser educado en los secretos y reglas del nuevo arte¹⁹. En ese sentido, en la revista predomina la intención de formar un público culto, acorde al modelo generado en Europa a mediados del siglo XIX alrededor del teatro y la ópera, con la aparición de lo que Sennett llama el público burgués moderno, silencioso y recluso en el consumo individual de la obra²⁰. Valga señalar, aunque es un tema que trasciende los límites de este trabajo, que no solamente en nuestro país, se fue generando una suerte de forma plebeya de público de cine, que precisamente se caracterizó por la expresión a veces ruidosa de las emociones y la subjetividad, en una especie de reactualización moderna de la plaza, la feria e incluso el teatro pre-burgueses²¹.

Este éxito de público, masivo y heterogéneo, provocó una verdadera explosión de salas y teatros, al comenzar los años ‘10. En el Anexo I, consignamos una

¹⁸ *La Semana Cinematográfica*, N° 2, 16 de mayo de 1918. Editorial: *Los gustos del público*, s/f.

¹⁹ Ver, por ejemplo: *La Semana Cinematográfica* N° 11, 18 Julio 1918. Editorial: *Conversaciones en los biógrafos*, por Catón el Censor, en que se critica que se ha extendido “...una mala costumbre que se va generalizando extraordinariamente entre nosotros: la de hablar fuerte en los cines”.

²⁰ Cfr. Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Ediciones Península, Barcelona, 2002.

²¹ Cfr. Jesús Martín Barbero, *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1987.

lista aparecida en la revista *Cinema*, en 1913, que registra 51 locales, muchos de ellos ya dedicados exclusivamente al cine, con sus respectivas direcciones, lo que nos permite construir una suerte de mapa socio-económico de su distribución espacial. Este número va a disminuir fuertemente, producto de la crisis que vive la industria del cine, a nivel internacional, debido a la Primera Guerra Mundial y cuyas repercusiones en Chile y América Latina veremos a continuación y, así, en 1918 la cifra se había reducido a una treintena, cantidad que más o menos se mantiene estable durante la mayor parte de los años '20, para comenzar a crecer nuevamente y llegar en 1935 a la cifra de 40 salas en Santiago, del total de 212 que había en el país. En el Anexo 2, realizamos la misma operación anterior con datos provenientes de la edición del diario *La Nación*, del 14 de enero de 1917 y que muestra claramente la disminución aludida. Cabe consignar que hacia 1920, la población de la capital llegaba a cerca de medio millón de habitantes.

2.- La industria del cine en el mercado nacional vivió una fuerte crisis, debido al inicio de la Primera Guerra Mundial y la merma que ello produjo en la producción europea, especialmente francesa, lo que creó las condiciones favorables para la llegada de la industria estadounidense que pasó a controlar el mercado. Este fue un fenómeno que se dio a nivel mundial: "...Paralizado el cine europeo por el desarrollo de la contienda mundial, la industria de Hollywood pudo conquistar cómodamente unas posiciones comerciales y una primacía industrial"²². Este último proceso significó también la salida de la crisis y, por el contrario, un nuevo período de auge en el mercado:

"Chile ha dejado de ser el mercado de segunda mano donde se enviaban las películas después de explotadas hasta en los teatros provincianos de otros países. Las más valiosas creaciones del cinema se estrenan hoy antes que en Buenos Aires, Lima o Río de Janeiro y, a veces, antes que en Europa (...) El pánico de los primeros tiempos de la guerra se ha desvanecido por completo (...) lejos de disminuir los estrenos, han aumentado en forma nunca antes vista hasta hoy"²³.

²² Roman Gubern, *Historia del Cine*, op. cit., pág. 109. En todo caso, el autor agrega que dicha supremacía también obedeció a otras razones, más bien relacionadas con la producción cinematográfica misma: "Junto al star system, que prodigó bucles ingenuos y parpadeos perversos, el cine americano se afianzó como una segura mercancía gracias a la eficacia de su estilo narrativo, herencia del funcionalismo expresivo de Griffith (...) Este lenguaje sencillo y antirretórico, directo y eficaz, producto de las exigencias narrativas de los westerns y de las películas de acción, creó una reputación de habilidad técnica que el cine norteamericano todavía no ha perdido. A esta simplicidad estética correspondió una gran simplicidad temática, barajando los esquemas mitológicos más elementales, con películas de "buenos" y "malos", persecuciones y tiroteos, angustias y final feliz. El espectador encontró un mundo de aventuras en el que proyectarse fácilmente, para vivir jirones de una vida intensa y apasionante, arrinconando por un momento sus problemas y frustraciones. Y los mercaderes del celuloide, claro, lo sabían" (págs. 110-111).

²³ *Cine Gaceta*, N° 1, 2ª. Quincena agosto 1917. Artículo: *Chile cinematográfico*, s/f.

En Chile operaban en 1915, la Cía. Ítalo Chilena, fundada por empresarios de origen italiano en 1909. Tenía su casa matriz en Valparaíso y una sucursal en Santiago. Distribuía para Valparaíso, Santiago, Concepción y el Norte, especialmente de la productora francesa Gaumont, para cambiarse poco después a la americana Universal. Era propietaria de los Teatros Colón, en el puerto y Unión Central, en la capital; otra firma importante era la Empresa de Teatros y Cinemas, sociedad anónima con sede en Lima. Operaba en Perú, Bolivia, Ecuador y se instaló en Chile en 1914. Según *Cine Gaceta* era la que tenía la mayor cantidad de estrenos, especialmente de la productora Pathé francesa y su filial americana; especialmente en el Norte actuaba Bidwell y Larraín (también conocida como Soc. General Cinematográfica) y otras menores eran Casa Efraín Band que había iniciado sus negocios en 1914 y hasta la guerra también distribuía las películas de la firma Pathé francesa y la Soc. Cinematográfica Chile (de propiedad de los señores Pairoa y B. Herrera, éste último colombiano).

La más importante era, en todo caso, la Casa Max Glucksmann, la más grande distribuidora de películas, artículos y equipos para cine y fotografía, etc. del Cono Sur de Sudamérica. Fue fundada en 1891 y sus oficinas centrales estaban en Buenos Aires. En Chile tenía oficinas en Santiago (Agustinas 782), Valparaíso, Concepción y Temuco y en 1915 ofrecía estrenos semanales. Es interesante señalar como dato ilustrativo que, por ejemplo, en diciembre de 1917 se estrenaron 53 películas en el país, de las cuales Glucksmann, Ítalo Chilena y Teatros y Cinemas, distribuyeron 40. Vale decir, todavía la industria del cine norteamericano operaba a través de empresarios locales fundamentalmente, cuestión que habría de cambiar en los años siguientes, a medida que las grandes productoras de EE.UU. comenzaron a instalar oficinas filiales en el país. Ya a fines de 1917 se instaló la The North American Film Service, cuyo gerente en Chile era Alfredo Ansaldo.

En este año de 1917 irrumpe la Fox en el mercado nacional, representada por la Empresa de Teatros y Cinemas. Ello generó, al parecer, un gran impacto en el público nacional, todavía ligado a las formas narrativas de los filmes europeos, especialmente franceses (de las casas Gaumont, Pathé, etc.) de la preguerra: "...el público no puede todavía abandonar los prejuicios que contra las cintas norteamericanas se formó por culpa de ciudadanos inescrupulosos que trajeron como monumentos cinematográficos, mamarrachos que exasperaron a los espectadores", según consignaba *Cine Gaceta*.

La llegada al país de las películas de la Fox motivó a esta revista a publicar un reportaje biográfico de tres páginas, en tono laudatorio de William Fox²⁴

²⁴ *Cine Gaceta*, N° 2, 2ª. Quincena septiembre 1917. Valga recordar que William Fox, cuyo nombre verdadero era Wilhelm Fried, había sido uno de los pioneros llamados independientes que, luchando contra el monopolio establecido en la Costa Este de EE.UU. por el consorcio que agrupaba a la Edison, Biograph y Vitagraph, entre otras creadoras de la industria en ese país, se habían trasladado a California, donde junto a Adolph Zuckor, fundador de la Paramount; Carl Laemmle, de la Universal; los hermanos Warner y Samuel Goldfish, luego Goldwyn, socio de la Metro Goldwyn Mayer, no sólo darían vida a Hollywood (la ciudad del cine), sino de manera paradójica a gigantescos imperios industriales, algunos vigentes hasta los actuales mercados globalizados del espectáculo.

y más adelante a ir dando cuenta de la rápida instalación de dicho cine en el gusto del público:

“La lucha a muerte trabada entre las películas europeas y norteamericanas, se hace cada día más intensa (...) Gaumont, Pathés y Cines, campeones del viejo mundo, se habían atrincherado en el favor del público hasta la llegada de Fox, el cual se ha metido muy zorramente en el gallinero de la predilección y ha hecho en pro de la cinematografía americana en pocos días, más que otras marcas de producción no uniforme en un año”²⁵.

Pocos meses después, la revista consigna el definitivo triunfo del cine de EE.UU. (especialmente de la Fox) en este combate mercantil, haciendo alusión además a un factor constituyente hasta hoy de la lógica propia del desarrollo de la industria y el mercado del espectáculo en general:

“Durante mucho tiempo las películas norteamericanas estuvieron desterradas de nuestros programas. El público no quería verlas y no podemos negar que tenía razón (...) Hoy las cosas han cambiado. La guerra ha sido, como en todo orden de actividades, el mejor auxiliar de los norte-americanos (...) El público se dio cuenta poco a poco de que también había películas yankees buenas (...) Las películas americanas trajeron además un poderosísimo auxiliar: la enorme propaganda, base ésta del éxito comercial de cualquier empresa”²⁶.

En este contexto y por su lado, *La Semana Cinematográfica* va a aplaudir sin reservas el proceso mencionado en páginas anteriores de instalación hegemónica del cine norteamericano en el medio nacional, cuestión que quedó de manifiesto con la apertura en la capital de oficinas de la recién creada The South Pacific Paramount Co., que se vino a sumar a la masiva distribución de películas de la Fox, que había comenzado en 1917, como vimos. De hecho, en la edición N° 17 de la revista, fechada el 29 de agosto de 1918 se le consagró al hecho la propia editorial, en la que se recalcaba que:

“El teatro mudo yankee es, hoy por hoy, el primero del mundo y la Agencia de una de sus principales marcas en Santiago no puede ser sino muy bien recibida por todos los que aquí se interesan por el progreso del arte mudo”²⁷.

Pocos meses después, la revista publicó un extenso artículo sobre los planes de desarrollo de la Paramount en el país. Así, se informó de la realización de

²⁵ *Cine Gaceta*, N° 3, 1ª quincena octubre 1917.

²⁶ *Cine Gaceta* N° 11, 2ª quincena febrero 1918. Artículo: *Norte América ante Europa*, s/f.

²⁷ *La Semana Cinematográfica*, N° 17, 29 agosto 1918, Editorial: *The South Pacific Paramount Co.*, s/f. Esta firma distribuía no solamente en el país, sino también a Perú y Bolivia. En pocos años y con la llegada en los años '20 de la United Artists y la Metro Goldwyn Mayer se consumó la desaparición del mercado de las distribuidoras locales que protagonizaron el proceso de masificación del cine en Chile, en la década de los años 10.

dos estrenos semanales en Santiago, en los Teatros Septiembre y Unión Central; un estreno cómico cada quince días en este último y mensualmente el estreno de una película especial. Además, se señaló que en Valparaíso presentaba sus estrenos en el Teatro Colón, de donde pasaban al Apolo, Comedia y Novedades “...y después a los teatros de los cerros y Viña del Mar”. La firma tenía también una sede en Concepción para la distribución de películas en todas las ciudades desde allí hacia el sur y, en el caso del Norte del país, usaba los servicios de la empresa nacional Bidwell y Larraín, que controlaba más de 30 salas en la región²⁸.

Así, hacia 1920 se había consolidado la presencia y predominio del cine hollywoodense en nuestro país y la región, en general. A pesar de ello, señala Rinke, en 1921 todavía la distribución seguía ocupando firmas nacionales (como la Cía. Ítalo Chilena) o argentina (como la Casa Glucksmann), pero ya la Corporación Chilena de Cine, sucesora de la Empresa de Teatros y Cinemas, había sido comprada por un grupo norteamericano. En la década de los ‘20 los grandes consorcios de EE.UU. tomaron la decisión de instalar oficinas propias en diversos países latinoamericanos, para realizar directamente la distribución de sus películas. En el caso de Chile, ello ocurrió con la Paramount, que incluso construyó un edificio para sus oficinas de Santiago en 1925, el que contaba en la planta baja con una sala de exhibición pública. En esos años también se instalaron la United Artists y la Metro Goldwyn Mayer. Esto último motivó un reportaje especial de la revista *Hollywood*, aparecido en su edición N° 3, de enero de 1927, donde se celebraba y aplaudía el hecho.

Como hemos visto antes, la atracción ejercida por el cine de Hollywood se centraba en dos pilares: el desarrollo técnico y de operatoria en el lenguaje y en el sistema de estrellas y esto fue un fenómeno de dimensiones universales. Pero también, agrega Rinke, dichos filmes transmitían nuevas y modernas imágenes de estilos de vida, las que probablemente tuvieron un impacto mayor en las nuevas generaciones, especialmente en un contexto social marcado por el espíritu del cambio, como ocurrió en nuestro país y otras regiones de América Latina. Hablando específicamente de la sociedad chilena, el autor afirma:

“...Las películas afectaron la vida diaria de un número creciente de chilenos al transmitir mensajes de consumismo y libertad. Se les admiraba especialmente en la nueva clase media urbana, pero también en los lejanos enclaves de la minería del cobre. La misma modernidad de las películas y su mensaje causaron sospechas en los custodios culturales, que al percibir una conexión directa entre los problemas sociales y el cine, introdujeron leyes de censura”²⁹.

²⁸ *La Semana Cinematográfica*, N° 44, 6 de marzo de 1919. También se pueden mencionar otros artículos semejantes sobre las actividades en nuestro país de la Universal Pictures, (N° 66, 7 de agosto de 1919) o de la Fox, (N° 82, 27 de noviembre de 1919).

²⁹ Stefan Rinke, *op. cit.*, pág. 76.

Sobre este último tema volveremos más adelante. Por ahora, cabe reiterar la afirmación del autor que estamos siguiendo acerca de que en la década de los años '20, el cine se convirtió en un espacio público masivo sobrepasando por mucho al teatro en cuanto a relevancia e inclusión social. Del mismo modo, cabe tomar en cuenta lo que también afirma, en orden a que el cine de Hollywood transmitía la imagen de una mujer moderna que "...llevaba una vida completamente distinta a la de mujeres de generaciones anteriores y a menudo era independiente y libre de presiones sociales. En las películas ella no estaba restringida al papel de esposa y madre"³⁰. De hecho, socialmente en esos años '20 se comenta en la prensa la aparición de nuevos tipos femeninos que irrumpen el espacio público. Por un lado, está la *flapper* que "...representaba una mujer joven, de pelo corto, fumadora, indecente y libertina y, además, a un fenómeno causado por el auge de la cultura de masas, o al menos eso decían los críticos. De acuerdo con algunos periodistas, jóvenes mujeres chilenas comenzaron a admirar e imitar el "flapperismo" que veían en las pantallas de cine"³¹. Es posible afirmar que lo anterior probablemente ocurrió en mayor medida en sectores sociales altos, pero como contrapartida era posible también encontrar a la llamada *midinette*, joven de extracción social media o popular que se estaba integrando al mundo laboral en tiendas y oficinas: "...Ornamento y gracia de nuestras calles centrales son cada día, a la hora del cañonazo de las doce, y en la tarde, cuando las sombras comienzan a invadir la ciudad, las muchachas que componen ese gremio nuevo y original que el progreso ha ido constituyendo en nuestra capital y que se designa con el nombre de "empleadas de tienda"³². Como vimos antes, ambas constituían un sector importante en el público que seguía al cine hollywoodense y sus estrellas.

3.- En el interior de estos procesos es que se producen también los esfuerzos por desarrollar una producción cinematográfica nacional, en lo que también se puede verificar otra analogía con lo que ocurre en otros países de la región. Desde 1910, año en que se produce el primer film argumental (*Manuel Rodríguez*), hasta 1931 se filmó la no despreciable suma de 81 películas de este tipo, dos documentales y dos películas de dibujos animados. Cabe señalar que el primer largometraje se realizó en 1916 y fue *La Baraja de la Muerte* (o *El enigma de la calle del Lord*)³³.

³⁰ Ibidem, pág. 67.

³¹ Ibidem, pág. 70.

³² Artículo *Las midinettes de Santiago*, aparecido en la revista *Zig-Zag*, en 1923.

³³ Esta película es el primer largometraje argumental chileno, con argumento del poeta y periodista colombiano Claudio de Alas, basado en el llamado *crimen de la Legación Alemana*, que conmocionó la sociedad santiaguina y fue el primer caso de censura de un film nacional. La Municipalidad de Santiago prohibió su exhibición arguyendo que el crimen aún estaba siendo juzgado en los Tribunales. Más tarde, fue estrenado en el Teatro Colón, en Valparaíso. Las fichas técnicas de estas películas, así como otros detalles relacionados con su producción y exhibición, verlas en la Bibliografía citada en la nota 4.

Si bien no logró consolidarse plenamente una industria cinematográfica, como lo explican los autores citados³⁴, la producción nacional marcó algunas tendencias que se seguirían manifestando en décadas posteriores. En primer término, cabe señalar lo que dice relación con una perspectiva nacionalista e identitaria. En esa perspectiva, hacia los años '20 el teatro, el cine, el circo, los espectáculos de variedades, el deporte en tanto espectáculo (especialmente el boxeo y el fútbol)³⁵, una gran variedad de publicaciones escritas (diarios y revistas de diverso cariz entre ellos)³⁶, la aparición de las primeras formas de publicidad de masas, etc. nos hablan de un entorno cultural y comunicacional, no solamente en Santiago, en el que y desde el cual circulan un conjunto de estrategias discursivas que apuntan a la construcción de un sentido común y un imaginario de país y sociedad. Y ello en un contexto social, económico y político que va crecientemente siendo marcado por la sensación de crisis y agotamiento del modelo de sociedad y de su patrón de desarrollo. Un componente importante que cruza transversalmente dichas discursividades es el nacionalismo:

“Para efectos de nuestro texto, lo que hay que destacar es cómo dicho ideario era vivido más como sentimiento, a nivel del sentido común colectivo. Desde fines del siglo XIX, el propio aparato educacional naciente y colocado en las coordenadas racionalistas y positivistas que le daban sus modelos europeos, no fue ajeno a la difusión y reproducción de ese sentimiento nacional. En lo coyuntural, la prolongación de los conflictos de límites con Argentina que llevaron casi a la guerra al terminar el siglo XIX y la no resolución definitiva de los mismos temas con Perú, crearon condiciones para que, a nivel masivo, un nacionalismo agresivo y chovinista se mantuviera a flor de piel. Por otro lado, contribuyó a su extensión en el cuerpo social medio y popular la percepción difundida a comienzos del siglo XX (y no sin correlato empírico) de una elite extranjerizada en sus pautas culturales y ajena e indiferente frente a los problemas nacionales”³⁷.

La industria cultural naciente a comienzos del siglo XX, especialmente a nivel de la prensa escrita, si bien responde en su desarrollo a los patrones universales de la sociedad capitalista moderna, incorpora a ese nacionalismo no sólo como temática específica, sino como un discurso que recorre licuadamente al inte-

³⁴ Hubo, sin embargo, varios intentos en la capital y otras ciudades por crear empresas consagradas a la producción de películas. Entre ellas, Chile Film, creada por el precursor Salvador Giambastiani en 1915; la Hans Frey Co., en Valparaíso en 1917; la Condor Film, en Valdivia en 1915; la Vack Film S.A. en 1922, etc.

³⁵ Cfr. Pilar Modiano, *op. cit.*

³⁶ Cfr. Bernardo Subercaseaux, *Historia del Libro en Chile*, Edit. Andrés Bello, Santiago, 1993.

³⁷ Acerca del combate contra la difusión de ese nacionalismo patrioter en las masas populares, Cfr. Eduardo Deves y Ximena Cruzat (recopiladores), *Recabarren. Escritos de prensa*, 4 vols., Nuestra América Ediciones, Santiago, 1985-1987. En su obra, Recabarren de manera permanente se enfrenta al tema intentando colocarlo en una perspectiva racional, ilustrada y universal, desde un punto de vista clasista.

rior de sus distintos géneros y formatos. Es el caso, por ejemplo, de las revistas magazinescas que circulan masivamente en las dos primeras décadas: *Zig-Zag*, *Pacífico Magazine*, con formas más refinadas y *Sucesos* y *Corre Vuela*, dirigidas a un público medio y popular, en que crónicas, chistes, artículos y caricaturas vehiculaban un nacionalismo vulgarizado, en el sentido estricto del término, altamente xenofóbico y agresivo.

En el caso del cine, títulos como *La Agonía de Arauco* y *Alma Chilena* (1917); *Todo por la Patria* (1918); *Manuel Rodríguez*, otra vez, (1920); *El empuje de una raza* (1922); *Hombres de esta tierra*, *Por la razón o la fuerza* y *Corazón de Huaso* (1923); *Martín Rivas*, *Nobleza Araucana*, *Las aventuras de Juan Penco boxeador*, *Como Don Lucas Gómez* y *El Húsar de la Muerte* (1925), entre otras, nos hablan de la importancia que tuvo esta línea productiva. Sin embargo, autores como Rinke hacen ver que junto a ella convivió una tendencia más universal que trabajó en géneros y temáticas que la industria hollywoodense había popularizado. Es el caso de películas de acción como *El Hombre de Acero* (1917) o *Traición* (1923), esta última contemplaba escenas de acción filmadas en el Edificio Ariztía³⁸, e incluso lo que dicho autor denomina *westerns chilenos*, como *El Leopardo* (1926) o *Justicia del desierto* (1926), entre otros. En esta misma línea ubica las producciones de dibujos animados, como *Vida y milagros de Don Fausto*, celebrada caricatura que apareció durante décadas en *El Mercurio*.

El movimiento anterior logró generar un cierto debate que involucró a algunos intelectuales, acerca del perfil y las características de un cine nacional, predominando en aquel las voces nacionalistas y conservadoras, ya aludidas. Así, ya en 1913, el escritor y periodista Carlos Varas (Mont Calm) señalaba:

“¿Por qué no intenta el cinematógrafo en Chile reproducir las escenas de nuestra propia existencia y los rasgos de nuestra historia, preñada de hechos heroicos? (...) ofrecería al pueblo romances chilenos, reproduciría escenas jocosas con nuestros propios rotos y nuestros propios huasos...Y así ese invento aparentemente frívolo haría un poco de patria”³⁹.

Por su lado, el político e historiador Alberto Edwards publicó en la misma dirección un artículo titulado *Los problemas del cine. Posibilidades de la cinematografía nacional*, en el que recalca la importancia de un “...clima ideal, atmósfera luminosa, poca lluvia”, para afirmar que “...ningún país del mundo puede competir con Chile en materia de factores naturales”, que se ofrecen como escenarios ideales. Sin embargo, agregaba que “...la belleza de los actores es un factor decisivo de éxito, y en esto no hay que hacerse ilusiones, porque nuestra raza no es hermosa por la mezcla india en las clases inferiores y aún en parte de las clases medias”⁴⁰.

³⁸ El llamado Edificio Ariztía, aún existente en la esquina de Nueva York y La Bolsa fue construido en 1921 y considerado el primer rascacielos de Santiago. Era de propiedad del acaudalado senador y ex alcalde de Viña del Mar, Rafael Ariztía. El edificio constaba de diez pisos más una torre y lucía ascensores y calefacción central.

³⁹ *Zig-Zag*, N° 446, 1913.

⁴⁰ *Pacífico Magazine*, N° 104, agosto, 1921.

Esta idea de que el entorno geográfico chileno sería de alguna forma privilegiado como fuente de locaciones cinematográficas es recurrente. En 1919, *Las Últimas Noticias*, en su recién creada sección *Página Cinematográfica* había señalado algo similar: "...no hay una tierra más privilegiada que Chile para una serie de filmes nacionales, con sus majestuosos panoramas. ¡Nos figuramos ver el espectáculo incomparable de los Andes, pasando por la pantalla vivientes ante los espectadores palpitantes de orgullo patrio!".

4.- En todo caso, más allá de las apreciaciones anteriores, la sola preocupación por la posibilidad de un cine nacional suponía que la actividad había ya alcanzado un grado importante de legitimación social, cuestión que no fue nada fácil. Especialmente en la década de los años '10 se desarrolló una fuerte e intensa polémica acerca de la naturaleza y conveniencia del cine como espectáculo. Las posturas críticas tendieron a situarse en dos líneas argumentativas: por un lado, calificando al cine como espectáculo vulgar y de baja o ninguna calidad artística y, por otro, porque tendría un negativo y disolvente impacto sobre la moral. En 1910, por ejemplo, la revista *Sucesos* había hecho un llamado a padres y madres de familia, en orden a impedir la asistencia de sus hijos a películas escabrosas, a propósito de la exhibición del film *Vera, la vengadora*, protagonizada por la actriz Kitty Gordon. No se debe dejar de lado tampoco la sistemática y fracasada campaña realizada contra el cine por organizaciones católico-aristocráticas en los años '10. Hay que recordar que en 1912 se había creado la llamada *Liga de Damas Chilenas*, que tuvo como preocupación especial difundir juicios valóricos y éticos sobre los espectáculos, primero del teatro y desde 1914 especialmente sobre el cine, llegando a calificar cada película exhibida⁴¹.

Sin embargo, en el mismo tipo de revistas, el cine encontró también sus defensores. Así, por ejemplo *Pacífico Magazine*, en su Nº 6 de junio de 1913, publicó un artículo titulado *Elogio del biógrafo*, de Hernán Díaz Arrieta (*Alone*), en el cual éste caracteriza al cine como una "mentira tan consistente y perfecta que deslumbra". Al año siguiente, en la edición número 14, de febrero de 1914, la revista publicaba un artículo titulado *Los triunfos del biógrafo*, en el cual señalaba: "Al fin el biógrafo ha triunfado por completo (...) su éxito indiscutible es aplastador y, preciso es confesarlo, lo debe en gran parte a su propio mérito". La visión de *Pacífico Magazine* ponía de relieve la capacidad del cine de ampliar la capacidad de construcción de imaginarios simbólicos en los espectadores, en los cuales se podía vivir aunque fuera transitoriamente realidades diferentes a la cotidiana, así como ser parte de mundos hasta entonces ajenos e ignorados, como por ejemplo, se señala en el artículo "La vida en el cine", publicado en la edición de enero de 1915.

Por su parte, las revistas especializadas en cine dedicaron buena parte de su labor a salirle al paso a las críticas:

⁴¹ Cfr. Manuel Vicuña, *La Belle Époque chilena*, Edit. Sudamericana, Santiago, 2001. Cap. IV: *La cruzada moral de la Liga de Damas Chilenas* y Bernardo Subercaseaux, *Genealogía de la Vanguardia en Chile*, Edic. U. de Chile, Santiago, 1999.

“...Mucho se habló y se escribieron centenares de carillas autorizadas por firmas prestigiosas en el mundo de las letras, señalando al cinematógrafo como un espectáculo sencillote, chocarrero y cuyo ambiente sólo se amoldaba a las gruesas masas populares...desgraciadamente quedan aún en Chile veteranos de las letras cuyo clasicismo no les permite admitir el arte reflejado en la tenue oscuridad de una sala cinematográfica”⁴².

En la misma dirección, *La Semana Cinematográfica* respondió artículos críticos sobre el cine firmados por un *conocido escritor* y por un *crítico teatral*, lamentando que “...Todavía hay personas civilizadas que se atreven a combatir el biógrafo. Más aún: todavía hay personas que lo atacan, negando que pueda haber arte cinematográfico”⁴³. La defensa del cine no solamente se limitó a afirmar o intentar probar su carácter de nueva forma de arte, sino que se inscribió en un marco mayor:

“...La importancia futura del cinematógrafo como aparato civilizador es tal, que desde cualquier punto de vista que se mire, un mundo entero de transformaciones inesperadas se presenta ante nuestros ojos...la condición principal de este maravilloso aparato es su cosmopolitismo...lo primero que ha ocurrido con el cinematógrafo, es que nos hemos empezado a conocer unos a otros...Y ved una cosa que es una extraña paradoja. Ved un instrumento de divulgación que está revolucionando al mundo y para ello no ha necesitado la admirable facultad de la palabra”⁴⁴.

Esta faceta de nueva forma cultural correspondiente y producto de una nueva civilización, la moderna, se la veía generando nuevas formas de sociabilidad: “...en los apartados pueblos donde la vida se hace monótona, y a los cuales no pueden llegar compañías teatrales por ser muchos sus gastos, el cinematógrafo los suple con creces, llevando un rato de solaz y esparcimiento...por una pequeña suma y cómodamente ubicado, el cinematógrafo nos hace ver los sitios más desconocidos del mundo”⁴⁵.

Del mismo modo, se publicita la potencialidad educativa del cine, en un sentido formal, al señalar que “...entre los prodigios de la civilización contemporánea aplicables a la educación, el cinematógrafo ocupa un lugar preferente”⁴⁶, y más explícitamente, al afirmar que “...El cine es mucho más que un solo proveedor de diversiones. Sus utilidades son muchas, pues debe mirarse también como “campo de lectura” para dar lecciones objetivas... gracias al cine podemos ver ante nuestros ojos la imagen viva la cual, sin duda, se impresiona mejor en

⁴² *Chile Cinematográfico*, N° 2, 15 de julio de 1915. Artículo: “Los ataques al cinematógrafo”.

⁴³ *La Semana Cinematográfica* N° 1, 9 de mayo de 1918. Artículo: “La verdad sobre el biógrafo”.

⁴⁴ *Chile Cinematográfico* N° 2, 15 de julio de 1915. Artículo: “Acción civilizadora del cinematógrafo”.

⁴⁵ *Chile Cinematográfico* N° 1, 25 de junio de 1915. Artículo: “El Cinematógrafo”.

⁴⁶ *Cine Gaceta* N° 1, agosto, 1917. Artículo: “El cinematógrafo y la escuela”.

nuestros cerebros... No está lejano el tiempo en que en todas las escuelas habrá instalado un aparato cinematográfico"⁴⁷, pero también en otro sentido relacionado a las posibilidades que el cine les abría a los padres de familia:

"Un padre o una madre inteligente, pueden sacar mucho partido del cinematógrafo para la educación de sus hijos (...) Un niño de carácter débil, apocado, vergonzoso, tímido, es un ser inepto para la vida moderna, que requiere entereza, energía, presencia de espíritu, valor, audacia, iniciativa, carácter en una palabra (...) ningún medio más apropiado para corregir estos vicios y estimular las virtudes contrarias, que el cinematógrafo (...) Las cintas yankees de aventuras son para este objeto un precioso elemento de educación. El ejemplo de una mujer audaz (...) hará más por el carácter de un niño que cien discursos (...) el niño se sentirá lleno de audacia y valor (...) Ahora, tratándose del caso contrario, de los niños atropelladores, truhanes, inescrupulosos, irrespetuosos, sin delicadeza, sin compasión, niños crueles, se puede obtener un resultado análogo. A éstos, convendrá enviarlos a ver de preferencia aquellas películas de aventuras en que la caballerosidad, la delicadeza y la nobleza de corazón imperan en el protagonista"⁴⁸.

Por otra parte, lo que dice relación con el denunciado efecto nocivo que el cine tendría para la moral social e individual no solamente se limitó a la publicación de artículos condenatorios, sino que se manifestó en las primeras medidas y acciones tendientes a imponer censura a determinadas películas, intentando impedir su exhibición. Cabe señalar que el control estatal y legal sobre el nascente espectáculo cinematográfico estaba, en la década de los '10, en manos de las municipalidades, que dictaban regulaciones generales sobre espectáculos, aludiendo a aspectos relacionados con la higiene y la seguridad de ellos. En el caso del cine dichas ordenanzas comenzaron a incursionar en el intento de controlar los contenidos de las películas, impidiendo en algunas ocasiones su exhibición, lo que provocó el rechazo de las revistas de cine. Así, *Chile Cinematográfico* dedicó la editorial de su edición N° 6, del 26 de septiembre de 1915, a protestar por el nuevo reglamento de teatros dictado por la Municipalidad de Santiago y, por su lado, *Cine Gaceta*, en su edición N° 2, de octubre del mismo año fue más allá al señalar que:

"...nadie ha protestado de la ordenanza que establece la censura municipal de las películas cinematográficas. Al contrario, la liga de señoras pro-moralidad teatral y cierta parte de la prensa han aplaudido esta medida que consideran salvadora. Ni siquiera los diarios liberales han hecho la más mínima objeción al nuevo reglamento... Tan inconstitucional es establecer

⁴⁷ *Chile Cinematográfico*, N° 8, 31 de octubre de 1915. Artículo: "El cine como educador moderno".

⁴⁸ *La Semana Cinematográfica*, N° 101, 8 de abril de 1920. Editorial: "La educación por el cine", s/f.

la censura de los libros como la de las películas...Ya que la prensa no se ha ocupado de defender derechos que a ella misma tocan, los cinematografistas deben hacerlo por sí mismos”⁴⁹.

Ese año de 1917 se presentó por vez primera un proyecto de ley al Congreso Nacional estableciendo normas para la censura de cine, lo que motivó la publicación de una carta enviada por la distribuidora Empresa de Teatros y Cinemas a los parlamentarios, señalando que “...la autoridad tiene, para evitar los abusos en materia de licencia cinematográfica, los mismos medios que han sido hasta hoy espléndidos para mantener dentro de la cultura y la moderación a la prensa y el libro”⁵⁰. Sin embargo, los intentos para evitar un tratamiento especial y discriminatorio sobre el cine fueron vanos. Al año siguiente, 1918, un juez del Crimen de apellido Rondanelli ordenó la incautación de la película *Amor de Broadway* y, además, sometió a proceso a los empresarios que exhibieron dicha cinta y también, la municipalidad, a través de la Dirección de Obras Municipales encargada de la tarea, intentó impedir la exhibición de *Problema matrimonial* y *Thais*. La *Semana Cinematográfica* protestó en números sucesivos contra este tipo de medidas y su reclamo también incluyó a cierta prensa:

“...El mal precedente sentado por la autoridad judicial al secuestrar por pornográfica una película perfectamente moral, unido a la indiferencia de la prensa, que dejó pasar sin protesta alguna aquel injusto procedimiento, comienza a dar sus resultados...La autoridad municipal, siguiendo el ejemplo de la judicial, ha dado también en la flor de entrar a prohibir películas que nada tienen de inconvenientes...Apenas se supo del secuestro de *Amor de Broadway*, la prensa, lejos de protestar, entonó un coro de alabanzas a las autoridades”⁵¹.

La argumentación de las revistas no solamente se basaba en la defensa de la libertad de expresión, sino que también intentó discutir acerca de la calificación de inmoral que se le hacía, al menos a determinadas películas: “...No está, pues, la cuestión de la moralidad o la inmoralidad en el desnudo, ni en los personajes, ni en las escenas. Está en el sentido general de la obra, en su tendencia íntima”⁵². De todas formas, la polémica continuó en los años siguientes. En 1919 la Policía incautó la película *Vindicación*, por órdenes de la Intendencia y, finalmente, en septiembre de 1925, se dictó el Decreto con Fuerza de Ley N° 558, que estableció por primera vez, el Consejo de Censura Cinematográfico, consolidando la derrota de quienes estimaban al cine como merecedor de un trato equivalente al de cualquier otra manifestación cultural o comunicacional.

⁴⁹ El texto hace referencia a la Liga de Damas, antes mencionada y, por otro lado, al hablar de *cinematografistas* está haciendo referencia a los distribuidores y propietarios de las salas de exhibición.

⁵⁰ *Cine Gaceta*, N° 8, enero, 1918.

⁵¹ *La Semana Cinematográfica*, N° 12, 25 de julio de 1918. Editorial: *Mal que va en aumento*.

⁵² *La Semana Cinematográfica*, N° 10, 11 de julio de 1918. Artículo: *La moralidad en las películas*.

5.- Finalmente, cabe señalar que todo el proceso de incorporación del cine a la vida social y cultural de nuestro país en esos primeros años del siglo pasado, fue acompañado y estimulado por la acción de la prensa, como hemos visto. Por un lado, el propio fenómeno creó condiciones para el desarrollo de un periodismo especializado y la aparición de éste fue un factor dinamizador de aquél. Existe una clara correspondencia entre la masificación que va logrando determinado fenómeno social y cultural y su repercusión en el interés de una prensa que también se está diversificando en sus formatos y géneros, así como también con la configuración de públicos diversos y especializados, vinculados a espacios urbanos y circuitos culturales más amplios y nuevos. En ese marco, se desarrolla en estas primeras décadas del siglo xx la aparición de las *revistas especializadas*, es decir, de medios escritos de aparición más o menos regular, que se hacen cargo de un ámbito temático específico, que se ofrecen a un público cada vez más heterogéneo en su demanda, lo que se vio acompañado además de cambios en la estructura formal de los propios diarios, cada vez más claramente diferenciada en secciones también especializadas. Así, en la primera década aparecieron las revistas magazinescas⁵³, literarias, de moda y del hogar, de variedades y espectáculos, deportivas⁵⁴, etc.

Después de 1910, a medida que avanza la década y en la medida también que el espectáculo se va haciendo regular, la información de los diarios se va haciendo nutrida y permanente. Sin embargo, ello pareció no haber sido suficiente y entre 1915 y 1920 vieron la luz no menos de 8 revistas dedicadas exclusivamente al cine, cinco de ellas en la capital, dos en Valparaíso y una en Valdivia⁵⁵. Existe una revista que llama a confusión. Se trata de *Cinema*, cuyo nombre induce a considerarla como la primera revista especializada en cine. De hecho, en la Biblioteca Nacional se la incluye en el fichero específico. Apareció el 28 de noviembre de 1913, con 20 páginas y a un precio de 20 centavos. Se definía a sí misma como un *magazine semanal ilustrado* y prometía cubrir el *Arte, Sport, Teatro, Actualidades, Letras, Turf y Comercio*. Lo que dice relación con espectáculos en general ocupaba una sección de cuatro páginas en la que, sin embargo, se entrega una valiosa información acerca del desarrollo que ya vivía el cine como espectáculo en Santiago.

Habría que considerar a dos revistas que aparecieron casi simultáneamente como las primeras publicaciones especializadas en cine en nuestro país. Cronológicamente hablando, la primera fue *Chile Cinematográfico*, cuyo primer número se publicó el 25 de junio de 1915, con una edición de 16 páginas, las que luego subieron a 20 e incluso 24, y a un precio de 20 centavos. Su director era José

⁵³ Cfr. Eduardo Santa Cruz A., "Modernización y cultura de masas en el Chile de principios del siglo veinte: el origen del género magazine", en *Comunicación y medios*, N° 13, Segundo Semestre 2002, Depto. Investigaciones Mediáticas y de la Comunicación, Universidad de Chile.

⁵⁴ Cfr. Carlos Ossandón B. y Eduardo Santa Cruz A., *Entre las alas y el plomo*, op. cit.

⁵⁵ Cfr. Eduardo Santa Cruz A., *Los orígenes de la cultura de masas en Chile: las revistas de cine (1910-1920)*, en *Comunicación y Medios*, N° 15, Segundo Semestre 2004. Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile.

Fernández R. y su redacción estaba ubicada en Moneda 1030. Se publicó más o menos quincenalmente hasta febrero de 1916, en que apareció el número 13, que es el último conservado en la Biblioteca Nacional. Sin embargo, nada en dicha edición permite asegurar que haya sido la última.

En un sentido general, esta revista asumió las características propias de un medio que nace al interior de un proceso mayor, como era la acelerada masificación del espectáculo cinematográfico, rodeado del aura de un *invento* mágico y sorprendente, en el contexto del surgimiento y crecimiento de la industria cultural y la cultura de masas modernas. Es decir, un elemento central de su accionar fue la difusión y popularización del cine. En esa dirección va a operar, al menos, en dos planos: por un lado, demostrar las bondades del cine, en tanto sana recreación e incluso democratización de la cultura y su posible uso educativo y *civilizador*. Por otra parte, defenderlo de sus detractores que no le concedían espacio al lado de espectáculos provenientes de la *alta cultura*, como el teatro o la ópera. En definitiva, *Chile Cinematográfico* constituyó una primera muestra de lo que se instaló luego como formato propio de la revista especializada en cine, ofreciendo un material nutrido y variado, a través del uso de distintos géneros periodísticos y en el seno de un mercado de prensa en pleno desarrollo.

La otra en referencia fue *Cine Gaceta*. Esta revista presenta una particularidad en su existencia, ya que ésta se dividió en dos etapas claramente distintas. En la primera, entre julio de 1915 y febrero de 1916, publicó 8 números y su redacción estaba ubicada en Santiago, Monjitas 809 y, posteriormente, después de poco más de un año, se editó en Valparaíso, desde agosto de 1917 a febrero de 1918, donde llegó a publicar 15 números.

Un mes después, el 9 de mayo de 1918, apareció una nueva revista que tuvo una duración mucho mayor que las anteriores. De hecho, en la Biblioteca Nacional se conservan 138 números, siendo el último fechado el 30 de diciembre de 1920. Se trata de *La Semana Cinematográfica*, cuya directora-propietaria fue Lucila Azagra. Aparecía semanalmente en una edición habitual de 16 páginas, llevadas a 20 con ocasión de ciertos números extraordinarios: "...Hoy día está en todos los hogares más cultos y en las manos de todas las personas de gusto"⁵⁶. Otro factor, y que dice relación más bien con los contenidos de la revista, se refiere a que progresivamente la temática principal se fue centrando en lo que más tarde se conocerá como el *star system*, es decir, noticias, entrevistas y artículos sobre *el mundo de las estrellas de cine*, especialmente de Hollywood y la cinematografía norteamericana, ya consagrada en el mercado nacional como

⁵⁶ *La Semana Cinematográfica*, N° 35, 2 de enero de 1919. Editorial: *Un nuevo año*, firmado por La Dirección. Un año después los conceptos se repiten: "...La Semana Cinematográfica es hoy la revista de cines que alcanza la más alta circulación en el país. Ella es también la preferida de la alta sociedad. Ella se encuentra en todos los hogares más cultos (...) la nuestra es actualmente la única revista de cine que no está ligada a alguna empresa cinematográfica" (N° 87, 1 de enero de 1920. Editorial: *Un feliz año*, s/f).

predominante. Por primera vez se enfoca de manera permanente y sistemática la atención de los lectores nacionales hacia la vida privada de las estrellas, sus amoríos y excentricidades, así como hacia aquellos aspectos de su trabajo que le confieren el estatuto especial de estrella. Paralelas a *La Semana Cinematográfica*, existieron también *La Película* (noviembre 1918-agosto 1921), de Valparaíso y que publicó 35 números en forma discontinua; *El Film* (septiembre-octubre 1919), de Valdivia, que publicó 23 números –ya que aparecía diariamente–, y otras que estaban ligadas a las empresas distribuidoras, tales como *El Film* (octubre 1918-febrero 1919), de Santiago, de la Cía. Ítalo Chilena; el *Glucksmann Magazine* y *El Boletín*, de la Empresa de Teatros y Cinemas. Las empresas norteamericanas también editaron revistas, siendo probablemente la más importante el *Telégrafo Paramount*, que circuló entre 1916 y 1929, editando 158 números.

En los años '20 aparecieron nuevas publicaciones. Destacan entre ellas, *Arlequín* (1922), aunque ésta estaba dedicada a teatro y cine, dándole mayor cabida en sus páginas al primero y contando entre sus colaboradores al poeta y dramaturgo Antonio Acevedo Hernández y *Hollywood* (1926-1928), la que retomó el modelo de *La Semana Cinematográfica*, en el sentido de tener como temática principal al *star system*. Junto a ellas, hubo también experiencias regionales, como *Cine Social* (1926), en Punta Arenas, o *Espectáculos* (1929-1930), en Valparaíso.

Se puede afirmar que las revistas de cine que irrumpen en el emergente mercado informativo y cultural chileno de principios del siglo xx presentan una serie de características comunes. Desde su formato –constituido alrededor del desarrollo diverso de los distintos géneros periodísticos–, el uso fundamentalmente ilustrativo de la fotografía, el intento de orientar y apoyar el proceso de desarrollo de la industria del cine en acelerado proceso de masificación, etc. Sin embargo, pareciera más bien necesario poner de relieve sus diferencias, las que dicen relación con la construcción de distintos perfiles, a partir de diferentes énfasis discursivos y de diversas articulaciones de los elementos constitutivos de sus estrategias periodísticas.

En ese sentido, hubo algunas como *Chile Cinematográfico*, que en su corta existencia más bien se centró en la defensa y legitimación del cine, en tanto fenómeno cultural, al que se le adjudicaba un importante rol civilizador y socializador. En cambio otras como *Cine Gaceta*, y debido a su propósito explícito de servir como instrumento de difusión de los cinematografistas nacionales, parece más preocupada de ayudar al desarrollo de la industria y el mercado del cine. Por último, *La Semana Cinematográfica* y después *Hollywood*, sin abandonar propósitos como los anteriores, más bien se van convirtiendo paulatinamente en revistas que ayudan a consolidar la atención del público sobre el mundo de las estrellas de cine. En ese sentido vienen a ser las precursoras de lo que sería la posterior revista *Ecran*, especialmente desde asume su dirección María Romero en 1940⁵⁷ y considerada actualmente como la principal revista chilena

⁵⁷ Ver Jacqueline Mouesca, *El Cine en Chile... Op. cit.*

de cine del siglo xx. De algún modo, muchas de estas publicaciones siguieron el modelo de revistas editadas en español por la industria hollywoodense y que se difundían en América Latina, tales como *Cine Mundial*, que comenzó a publicarse en 1916, y *Cinelandia*, de 1927, y que son usadas explícitamente como fuentes de informaciones y material que se reproduce en algunas de las revistas nacionales mencionadas.

Bien cabe señalar, finalmente, que lo anterior no constituyó evidentemente ningún tipo de exclusividad nacional. Al mismo tiempo, en diversos países latinoamericanos estaba sucediendo algo similar, en cuanto a la aparición de revistas de cine, en el marco del proceso mayor de instalación y desarrollo de éste como espectáculo. Así se puede mencionar a revistas tales como *Selecta* (Río de Janeiro, 1914); *Teatro y Cine* (Caracas, 1915); *Imparcial Film* (Buenos Aires, 1918); *Palcos y Telas* (Río de Janeiro, 1918); *Para Todos* (Río de Janeiro, 1918); *Cine Universal* (Buenos Aires, 1919); *A Escena Muda* (Río de Janeiro, 1921); *La Novela del Cine* (Buenos Aires, 1922); *Bobby Film* (Buenos Aires, 1924); *Cine y Estrellas* (Lima, 1925); *Astros y Estrellas* (Buenos Aires, 1928), entre muchas otras⁵⁸.

⁵⁸ Cfr. Paulo Antonio Paranagua, *op. cit.*, pág. 37.

ANEXO 1

SALAS DE CINE EN SANTIAGO 1913

Fuente: Revista *Cinema*, Nº 3-4, diciembre de 1913.

1	Alameda	Alameda 2375
2	American Cinema	Arturo Prat 100
3	Apolo	San Pablo/García Reyes
4	Argentino	Av. Matta/San Isidro
5	Arturo Prat	Arturo Prat/Av. Matta
6	Atenas	Av. Matta/Maestranza (actual Av. Portugal)
7	Bambino	Av. Matta
8	Bascuñán	Bascuñán Guerrero 542
9	Brasil	Av. Brasil/Huérfanos
10	Carmen	Alameda entre Carmen y Lira
11	Chacabuco	Chacabuco entre Mapocho y Andes
12	Colón	San Pablo/Teatinos
13	Edison	San Francisco 180
14	Electra	Catedral/Sotomayor
15	Excelsior	Av. Independencia 1070
16	Garden	Alameda 1639
17	Grand Guignol	Camilo Henríquez 660
18	Imperial	Bilbao 223
19	Independencia	Av. Independencia/Olivos
20	Iris	Castro 130
21	Italia	Av. Italia/Santa Isabel
22	London	Alameda/12 Febrero
23	Manuel Rodríguez	Plaza Manuel Rodríguez
24	Marconi	Rosas 3255
25	Nacional	San Antonio/Monjitas
26	Novedades	Cueto entre Agustinas y Huérfanos
27	Odeón	San Pablo/Almirante Barroso
28	O'Higgins	Prieto/Bueras
29	Olimpo	Plaza Almagro
30	La Rosa	Lord Cochrane entre 10 de Julio y Copiapó
31	París	Av. Brasil entre Rosas y San Pablo
32	Yungay	Santo Domingo/Esperanza
33	Palace	Estado/Huérfanos
34	Paraíso	Cerro Santa Lucía
35	Patricio Lynch	Patricio Lynch entre San Pablo y Martínez de Rozas
36	Politeama	Portal Edwards
37	Popular	San Isidro 860

38	Portales	Av. Portales/Esperanza
39	Principal	Chacabuco 34
40	Purísima	Purísima 65
41	Royal	Huérfanos entre Ahumada y Bandera
42	San Diego	San Diego 2015
43	San Ignacio	San Ignacio/Av. Penitenciaría (actual Pedro Montt)
44	San Isidro	San Isidro 425
45	Santiago Biograph	San Martín 64
46	Sargento Aldea	Av. Independencia/Lastra
47	Selecta	Estación Central
48	Star	Alameda 2679
49	Unión Central	Ahumada entre Moneda y Agustinas
50	Victoria	Av. Recoleta 345
51	Zig Zag	Libertad/Santo Domingo

Nota: La lista incluía además algunas salas que estaban clausuradas o en refacción, las que no fueron incorporadas en la enumeración anterior.

ANEXO 2

SALAS DE CINE EN SANTIAGO 1917

Fuente: Diario *La Nación*, 14 de enero de 1917.

1	Alameda	Alameda 2375
2	American Cinema	Arturo Prat 100
3	Apolo	San Pablo 7 García Reyes
4	Atenas	Av. Matta/Maestranza (actual Av. Portugal)
5	Colón	San Pablo/Teatinos
6	Coliseo	Arturo Prat/Av. Matta
7	Delicias	Alameda/San Alfonso
8	Dieciocho	Alameda/Dieciocho
9	Diciembre	
10	Electra	Catedral/Sotomayor
11	Excelsior	Av. Independencia 1070
12	Chile	
13	Imperial	Bilbao 233
14	Iris	Castro 130
15	Odeón	San Pablo/Almirante Barroso
16	Palace	Estado/Huérfanos
17	París	Av. Brasil entre Rosas y San Pablo
18	Novedades	Cueto entre Agustinas y Huérfanos
19	Selecta	Estación Central
20	Septiembre	Alameda/Lira
21	Teatro Circo	Av. Independencia 369
22	Yungay	Santo Domingo/Esperanza
23	Unión Central	Ahumada entre Moneda y Agustinas
24	Garden Theatre	Alameda 1369
25	Carmen	Alameda entre Carmen y Lira
26	Latorre	
27	Condell	
28	Paraíso	Cerro Santa Lucía
29	Victoria	Av. Recoleta 345
30	Mundial Cinema	Plaza Almagro
31	Alhambra	San Antonio/Monjitas

EN LAS NUBES

Leer a Cernuda es un placer. Placer físico, no existe otro, es el que provoca repasar sus versos, donde cada palabra es precisa y la estructura se muestra perfecta. Pensamos que gracias a esa precisión es que Cernuda logra visitar espacios del lenguaje inexplorados. Ese es el objeto de este ensayo: mostrar cómo Cernuda alcanza esos espacios.

El singular poeta cuenta que cuando publicó su primer libro, *Perfil del Aire*, recibió críticas de todos lados. Entre ellas la más curiosa es aquella que anunciaba que Cernuda no era “nuevo” o, “como algunos decían en aquella época...ni noviformo ni porvenirista”¹.

Afortunadamente, no cometió el pecado de caer en la trampa de la moda y de lo efímero, inscribiendo sus versos en otra parte: El lugar desde donde hablan aquellos que han sido capaces de expandir la lengua más allá de la pesada herencia de Occidente.

A este respecto coincidimos con la afirmación de Patricia Pinto: “*La Realidad y el Deseo* aparecen, hoy como una propuesta seminal por la subversiva afirmación que el sujeto hace de su erotismo transgresivo, por la defensa de los derechos del placer y del cuerpo, por el desafío a los pilares que sostienen a la sociedad occidental cristiana”².

Dicha transgresión de la cultura por la instalación escandalosa del deseo en los versos encuentra su correlato en otra forma de quiebre, la que también inscribe a la poesía de Cernuda en la mejor tradición: su obsesión por la muerte. Baste señalar que en *Las Nubes*, “Colección” tercera de *La Realidad y el Deseo* y objeto de este análisis, la palabra muerte aparece mencionada, tanto en función sustantiva, adjetiva o verbal, sesenta y cinco veces (las contamos). Ello sin referir todas las figuraciones metafóricas sobre la “vasta sombra” que aparecen en dicha “Colección”.

Como ha observado la crítica³ esta obsesión por la *Medusa* es propia del arte en general y de la poesía en particular, especialmente es en la poesía de la modernidad donde la alteridad radical ya no es Dios, ni tampoco el padre, el *Gran Otro* (Heidegger) sino la muerte. En este punto se puede sostener que la poesía va incluso más allá, intentando conjurar la finitud, logrando una forma de inmortalidad que sea ficción de la inmortalidad.

¹ Luis Cernuda, “Historial de un Libro” en *La Realidad y el Deseo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 387.

² Patricia Pinto, “El Discurso del Amor Homosexual, una Proposición Alternativa.”. “Los Placeres Prohibidos”. Luis Cernuda, *Acta Literaria* Nº 23, Ediciones Universidad de Concepción, 1993.

³ Gilberto Triviños, Curso “La Figuraciones de la Muerte en la Poesía Española”, (inédito), Universidad de Concepción, 2000.

Observamos que el arte superior de la palabra, el poema, se instala en un espacio de resistencia al ocultamiento del miedo, del dolor y del espanto que provoca la muerte. Ocultamiento nacido al calor de dos “relatos matrices de Occidente” (Steiner), cuales son: La muerte de Sócrates y la muerte de Cristo. Ambos expulsan la figura de la dolorosa y pretenden consolarnos, uno por los arabescos de la filosofía socrática (la que cada día nos parece más contaminada por los vicios que atribuye a los sofistas), otro, en las promesas de la eternidad.

Ahora bien, no deja de parecernos extraño que “nuestra” cultura, expulse al deseo y a la muerte, es decir, las dos formas más concretas en que el cuerpo recuerda a la mente que él también existe.

La poesía en general y la cernudiana en particular se hacen cargo de esa carencia que *ningunea* dos aspectos esenciales de la realidad. Como observa Ciorán: “La filosofía carece de órganos para nombrar las bellezas de la muerte, por ello hemos emprendido, todos, el camino de la poesía”. Camino que Luis Cernuda siguió en forma consecuente a lo largo de toda su vida. Vida de la cual tenemos un valioso testimonio en el texto *Historial de un Libro* (colofón de *La Realidad y el Deseo*). Allí sostiene la importancia que en la composición de *Las Nubes* jugaron la influencia de Holderlin, Unamuno, Machado y por supuesto el trauma de la guerra civil y, con ella, el destierro. Exilio que se plasmó en esos ocho poemas que llevaba bajo el brazo cuando dejó su país para siempre... “Ya en Londres escribí seis más. La mayor parte de ellos estaba dictada por una conciencia española, por una preocupación patriótica que nunca he vuelto ha sentir...” (Cernuda, 1991, 383).

Esa imagen del joven poeta abandonando España con una pequeña valija y ocho poemas bajo el brazo, empujado por las fuerzas *racionales* del fascismo, nos parece de una belleza trágica inusitada.

Finalmente, anotamos unas palabras de Michel Foucault. Este sostiene que Holderlin “ha substituido la unidad épica... es él quien ha permitido que, en las pendientes de esta imposible cima donde había llegado y que dibujaba el límite, nosotros, cuadrúpedos positivos, rumiemos la psicopatología de los poetas”⁴.

En paráfrasis: intentaremos rumiar la poesía de Cernuda de acuerdo a los asedios descritos.

LA MUERTE EN LAS NUBES

Escribir para no morir, decía Blanchot. Anotando, quizás que el discurso puede “congelar” el tiempo, detener la flecha que nos lleva en forma inexorable a la realidad más concreta de la vida: La muerte.

Si le creemos a Foucault, el lenguaje cabalga sobre la línea de la muerte, “azulada urna”, y “se refleja, halla en sí como un espejo, y para detener esa

⁴ Michel Foucault, “El No del Padre” en *Dichos y Escritos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

muerte que va a detenerlo, sólo tiene un poder: el de alumbrar en sí mismo su propia imagen dentro de un juego de lunas que no tiene límites...”⁵. Cernuda, con intuición, apunta en el mismo sentido en el poema con que se abren *Las Nubes*, “Noche de Luna”:

*Allá tras de las torres, su reflejo
delata la presencia del mar,
mientras los hombres solitarios duermen,
inermes en su lecho y confiados...*

*Algo inmenso reposa aunque la muerte aceche.
Y el mágico reflejo entre los árboles
permite al soñador abandonarse al canto
al placer y al reposo,
a lo que siendo efímero se sueña como eterno...*
(Cernuda, 1991, 141).

Vemos cómo el discurso se instala en la resistencia a la muerte, alumbrándose en un “juego de lunas”, sueños de inmortalidad. Quizás, como observa Foucault: “Hay tal vez en el habla una dependencia esencial entre la muerte, la *prosecución ilimitada*, y la representación del lenguaje por sí mismo” (Foucault, 1991, 144).

Dicha prosecución ilimitada, puede considerarse, también, como un afán por conocer, levantar, ingresar, al mundo de la “Reina de la Nada”.

En este sentido, el poema *Lázaro* es paradigmático: En él el “yo” se desplaza desde Lázaro a unos “ellos” que lo vieron en la tumba, luego recupera el discurso y nada sabe, sólo recuerda “el frío”. No hay ingreso al reino que a todos espera, el poeta choca contra la pared negra. Intenta horadarla, pero encuentra nada más que:

*“...una vasta sombra
la tiniebla primaria...”*
(Cernuda, 1991, 169)

El “yo” no puede penetrar lo impenetrable, aquello que cuando “se revela se oculta”, formulándose, luego, en los versos una reflexión que nos llena de espanto:

*Sólo recuerdos vagos bajo el viento.
Él conocía que todo estaba muerto.*

⁵ Michel Foucault, “El Lenguaje al Infinito” en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996.

*En mí, que yo era un muerto
Andando entre los muertos...*
(Cernuda, 1991, 171).

Por aquí va el hilo de *Las Nubes*; en “Lamento y Esperanza” leemos:

*El hombre es una nube de que el sueño es viento
¿Quién podría al pensamiento separarlo del ensueño?
Sabedlo bien vosotros, los que envidiéis mañana
En la calma de este soplo de muerte que nos lleva
Pisando entre ruinas un fango con rocío de sangre...*

La vida es tan frágil como esos cúmulos de vapor que mueven el norte, el puelche y el sur (los dioses, quizás, como veremos, de Holderlin). Bajo ellas, está la muerte, esa “la sombra eterna” que en *Soñando la Muerte* aparece como:

...única realidad clara del mundo.
(Cernuda, 1991, 164).

Es decir, la realidad es un sinónimo de la muerte, es lo único concreto, como anotábamos más arriba. En este punto podríamos efectuar un ejercicio de correspondencias y aplicar la sinonimia propuesta al nombre general de la obra y nos encontraríamos con que el título, tras las nubes, de *La Realidad y el Deseo* es *La Muerte y el Deseo*.

Ahora podemos ir cercando nuestras reflexiones, pues frente a esta atroz certeza, el lenguaje de Cernuda debe encontrar una fuerza de infinitud, mas el poeta, como hombre de la modernidad, no la encuentra, se le murió. Dios, el antiguo vocero del habla del infinito ya no está. Y su figura ha sido remplazada por la muerte, fuerza que es el otro de la modernidad, el otro radical que substituye al Dios del medievo o al padre.

Frente a ello el poeta intenta encontrar en la capacidad del lenguaje, en su posibilidad de desdoblamiento, la repetición y la fuga. Retrasando indefinidamente a la huesuda.

Reflexiones que confirmamos en una “Colección” dentro de la “Colección” que estudiamos.

En *Las Nubes* hay un poemario titulado “La Adoración de los Magos”, compuesto por cinco poemas. En este apartado Cernuda hace hablar a los reyes que visitaron a ese dios que nació en un establo y se encuentran con:

*Una vida como la nuestra humana,
gritando lastimosa con ojos que miraban
dolientes, bajo el peso de su alma
Sometida al destino de las almas
Cosecha que la muerte ha de segarla.*
(Cernuda, 1991, 187).

Dios ya no existe, es sólo un hombre cercado por la muerte. Las fuerzas infinitas de la época clásica devienen finitas en la modernidad.

Luego, en el último poema de este “Apartado”, *Epitafio*, ciframos:

*Ahora la muerte acuna sus deseos,
Saciándolos al fin. No compadezcas
Su sino, más feliz que el de los dioses
Sempiternos, arriba.*
(Cernuda, 1991, 189).

Esos dioses que habíamos intuido, ahora aparecen en plenitud. Dioses que nos envían a Holderlin, cuyos versos están cruzados por la presencia de esas fuerzas míticas, su “violencia divina atraviesa a los mortales para conducirlos hasta una proximidad que los ilumina y reduce a cenizas” (Foucault, 1993, 114). Esta última frase que pareciera negar nuestros desarrollos, en el sentido que sosteníamos que el poeta puede cabalgar la muerte y aquí estamos diciendo que no podría, se debe entender de la forma más “poética” posible: el poeta es un iluminado consciente de ir en una nube muy frágil y en cierto momento el cielo se despejará, asomando los dioses, cuya visión calcina. (Asunto que la literatura viene anunciando desde el Antiguo Testamento).

Finalmente, no debemos olvidar que tras el poeta existe un hombre que lo informa, punto crucial en el análisis. Hombre que formula ideas terribles y, ciertamente nada de auspiciosas, cuya única forma de resistencia a ellas está en la actualización de un doble movimiento en el lenguaje: Pliegue y despliegue de palabras, las que van formando una elipsis que anhela la infinitud.

Este movimiento de resistencia lo situamos, como decíamos, en última instancia en el hombre, no en el poeta, pues como enseña Patricia Pinto: “Cernuda tenía un temor pavoroso a la muerte y al envejecimiento. Sentía que “se iba instalando otro dentro de él mismo”⁶.

EL DESEO EN LAS NUBES

Mostramos, quisimos mostrar, como *Las Nubes* se constituyen en un espacio de resistencia a la muerte. Sin embargo esta resistencia no se construye a cabalidad sin otro elemento que la completa y que le permite situarse en la más pura de las transgresiones, en “ese gesto que concierne al límite”, a la “Colección” en estudio. Tal gesto está dado por la instalación, nuevamente escandalosa, del deseo, del erotismo en los versos.

En el fondo, erotismo y resistencia de la muerte por el lenguaje son las formas del “Aparato de Captura” sobre la cultura y la lengua que pone en funcionamiento Cernuda en *Las Nubes*. Todo aparato de captura, de acuerdo

⁶ Pinto, 1993.

a Deleuze, está constituido por una forma de expresión y una forma de contenido. En el caso que nos ocupa, la forma de expresión sería la resistencia y la de contenido, el flujo deseante que recorre los versos.

Al respecto, comulgamos con Bataille cuando sostiene que: “El erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte”⁷. Cuestión que, un tanto despreciado, Marqués tenía muy clara: “No hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina”⁸.

Asociación que salta desde el principio en *Las Nubes*, leemos en “Noche de Luna”:

*Cuanta sangre ha corrido
Ante el destino intacto de la diosa.
Cuanto semen viril
Vio surgir entre espasmos
De cuerpos hoy desechos
En el viento y en el polvo,
Cuyos átomos yerran en leves nubes grises,
Velando al embeleso de vasta descendencia
Su tranquilo semblante compasivo.*
(Cernuda, 1991, 140).

Observamos, claramente, la confluencia, en el sintagma, del acto de muerte con el acto sexual. Pero, esta no es la transgresión como se podría pensar. El movimiento es mucho más serio, más relacional. Pues, como muestra Foucault, ha sido en la sociedad antes de Nietzsche, antes de la muerte de Dios, donde se desataba “toda una mística, toda una espiritualidad... de la embriaguez, de la penetración, del éxtasis y del desahogo que flaquea: sentían que todos esos movimientos se prosiguen sin interrupción ni límite, hasta el corazón de un amor divino del que eran su último ensanchamiento y su fuente originaria de regreso”⁹. Luego, ahora ¿dónde está la transgresión?, pues no “hemos liberado la sexualidad” sino que la hemos llevado al límite y ese límite es “la arena del silencio”¹⁰, es decir, la muerte.

La intuición de Cernuda va por el mismo camino, en el poema “Deseo” sostiene:

*Por el campo tranquilo de septiembre,
Del álamo amarillo alguna hoja,
Como una estrella rota
Girando el suelo viene.*

⁷ Georges Bataille, “El Erotismo”. Tusquets. Barcelona. 1997.

⁸ Bataille (citando a Sade), 1997, 18.

⁹ Michel Foucault, “Prefacio a la Transgresión”, (en *De lenguaje y literatura*). Pp: 123.

¹⁰ Foucault, 1997, 123.

*Si así el alma inconsciente,
Señor de las hojas,
Fuese, encendida sombra,
De la vida a la muerte.*
(Cernuda, 1997, 175)

El deseo aparece como un flujo que va de la vida a la muerte. Reconstituyendo un espacio donde no hay nada que profanar. La profanación “ya no tiene objeto, una profanación vacía y replegada sobre sí misma... Ahora bien, una profanación en un mundo que no reconoce sentido a lo sagrado ¿no es, poco más, poco menos, lo que se podría llamar transgresión”¹¹. Ello por la simple razón, ya se dijo, que sin Dios no hay nada sagrado.

Desarrollando, el francés sostiene que tras la muerte de Dios, del asesinato de una ausencia (y esta es la risa, no olvidemos que la teología sostiene que “Dios se percibe en la presencia de su gran ausencia”), quedó un gran vacío, vacío que reconoce Cernuda en “La visita de Dios”:

*Pero, a ti Dios ¿Con que te aplacaremos
mi sed eras tú, tú fuiste mi amor perdido...
de tanto hombres como yo a la deriva.*
(Cernuda, 1991, 136)

Ahora, el lenguaje “si es riguroso”, puede mostrar, a partir de la sexualidad, que no tiene Dios. Cernuda, riguroso, escribe:

Si el amor no eres tú quién lo será en el mundo
(Cernuda, 1991, 136)

Sade respondería, “Izando el lenguaje de la sexualidad hasta una noche en la que Dios está ausente”¹².

Encontramos el vínculo entre muerte y erotismo. Y no cualquier muerte, sino que ella en su forma más pura y poderosa, la ausencia. Al respecto, Bataille sostiene: “Lo que el misticismo no ha podido decir (en el momento de decirlo desfallece) el erotismo lo dice: Dios no es nada sino superación de Dios en todos los sentidos del ser vulgar, en el horror y la impureza, finalmente en el sentido de la nada”¹³. Nada transgredida por la experiencia límite del orgasmo y del discurso sobre el desfallecimiento. Dichas reflexiones, alta filosofía, por un factor de genio, están contenidas en los versos de Cernuda cuando, en el quizás más bello de sus poemas, promete a Federico García Lorca un paraíso homosexual:

¹¹ Foucault, 1997, 124.

¹² Foucault, 1991, 124.

¹³ Bataille, 1996, 180.

*Halle tu gran afán enajenado
el puro amor de un dios adolescente;
entre el verdor de las rosas eternas.*
(Cernuda, 1991, 134)

El poeta realiza el mismo ejercicio de elevación del lenguaje al límite atribuido a Sade: iza la sexualidad hasta la ausencia misma, la casa del dios, y allí se encuentra con el amor de un adolescente, la fijación erótica por antonomasia de la homosexualidad. (Mas, nótese que no sólo hay sexo sino también amor)

Expresada, entonces, parte de una ecuación que posibilita llevar el lenguaje del límite:

Sexo + muerte = transgresión.

¿Por qué una parte?

Falta la risa¹⁴, sana cosa, instalada desde el origen en el arte, “desde Lascaux”, como expresa Bataille. Vimos que Sade y Foucault también lo saben, aquello de la risa. Anotamos una carencia en *Las Nubes*. Incluso el mismo poeta observa su ausencia “de gracia” (*Resaca en Sansueña*). Pero, lo entendemos. Más luces acerca de nuestra comprensión en el siguiente apartado.

ESPAÑA EN *LAS NUBES*

Sostuvimos que Cernuda expresa el dolor del exilio en la “Colección” en análisis. Dolor igualado a la pérdida de la madre, en “Elegía Española I”, sig-namos la atribución:

Háblame madre...
(Cernuda, 1991, 146)

En “Elegía Española II”, fijamos la pérdida:

*Ya la distancia entre los dos abierta
se lleva el sufrimiento como nube...*
(Cernuda, 1991, 154).

Ahora, ¿qué nos dice el poeta de su madre?

Indudablemente nos habla de una madre arquetípica, la gran madre como sostiene Jung, éste, respecto del arquetipo, enseña: “Todo arquetipo tiene una parte de sombra y una parte de luz”. Luego, en los versos de Cernuda se ob-

¹⁴ Sexo + muerte + risa = transgresión.

serva esta dicotomía: “Por un lado la madre protectora, por otro una Mantis que todo lo devora”. Esta reflexión la confirmamos en:

*Pero, no eres tan sólo
dueña de afanes muertos;
Tierra amorosa...
Compasiva con nuestra dicha de efímeros.*
(Cernuda, 1991, 146)

La doble visión puebla el texto en estudio:

*Triste sino nacer
con algún don ilustre
Aquí, donde los hombres
En su miseria sólo saben
El insulto, la mofa, el recelo profundo.*
(...)
*Dime, háblame Tú, esencia misteriosa
De nuestra raza
Tras de tantos siglos
Hálito creador...*

Este es el sistema relacional que el texto construye con el arquetipo materno. Sistema que, de acuerdo a las palabras del poeta, ya más viejo, no volvió a inquietarlo. Hablando en referencia a esos primeros poemas que lo acompañaban al iniciar la diáspora. Sostiene: “La mayor parte de ellos estaban dictados por una preocupación patriótica que nunca he vuelto a sentir...” (Cernuda, 1991, 403).

Otra cosa es la resignación ante una “España que ha muerto”, mas no hay olvido. De hecho en el último de los poemas de *La Realidad y el Deseo* muestra el lamento por, lo para siempre, perdido. Que ya no es la patria, sino simplemente la inocencia...

A MIS PAISANOS

*Acaso encuentre aquí reproche nuevo:
Que ya no hablo con aquella ternura
Confiada apacible de otros días,
... Si queréis que ame todavía, devolvedme
al tiempo del amor...*

BIBLIOGRAFÍA

- Georges Bataille, *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Luis Cernuda, *La Realidad y el Deseo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Michel Foucault, "El No del Padre" en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona. 1996.
- , "Prefacio a la Transgresión" en *De lenguaje y literatura*.
- , "El Lenguaje al Infinito" en *De lenguaje y literatura*.
- Patricia Pinto, "El Discurso del Amor Homosexual, una Proposición Alternativa". "Los Placeres Prohibidos", Luis Cernuda, *Acta Literaria* Nº 23, Ediciones Universidad de Concepción, 1993.
- Curso "Poesía Española Contemporánea", Universidad de Concepción, 2001.5.
- Gilberto Triviños, Curso "Las Figuraciones de la Muerte en la Poesía Española" (Inédito). Universidad de Concepción, 2000.

LAS INTERPRETACIONES VIOLENTAS: HEGEMONÍA, CRÍTICA Y ESTUDIOS EN COMUNICACIÓN

*René Jara - Claudio Salinas - Hans Stange**

“No es simplemente al nivel de la conciencia, de las representaciones
y en lo que se cree saber, sino al nivel de lo que hace posible
un saber donde se realiza la actuación política”.

Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*.

Nos enfrentamos a una ilusión. Más bien: a una serie de ilusiones. Desde la introducción, en la década de los sesenta, de los aparatos críticos y luego de los Estudios Culturales en los ochenta, hasta las actuales cartografías, los estudios en comunicación sospechan que algunos de sus términos y problemas se les van de las manos. Las ciencias sociales se legitiman colonizando sus objetos, transformando la realidad en una categoría: “clase”, “sujeto”. Se trata de una voluntad política: tal colonización justifica la irrupción de una disciplina en un determinado campo de saber, otorga validez a sus métodos e interpretaciones. Así el concepto “masa”, que legitima la intromisión de la sociología en el campo de las comunicaciones¹. Posible reformulación de un problema propio de los liberalismos decimonónicos, la “masa” pretendía volver a pensar, a la luz de los cambios introducidos por las Industrias Culturales, lo que políticamente comportaban las “multitudes”, el “colectivo”. Sin embargo, la asimilación de la masa a conceptos como “espectadores” o “públicos” resiste mal un análisis crítico². De aquí, en la época presente, que tal categoría goce de dudosa fama y se presente como poco más que un desvarío sociológico, una disolución imaginada. Así también con el concepto “audiencias”, término telemático y oscuro que al mismo tiempo designa un objeto inasible (se ha discutido incluso si se trata de un objeto “real”) y valida perspectivas funcionalistas, semióticas o psicologistas para abordar el campo. La imposibilidad de medir, caracterizar y prever conductas en las “audiencias” ha producido, de forma progresiva, la sospecha de que tal concepto no alude más que a una ilusión de comunidad³. De que tal concepto mira más al pasado que a su objeto. Por último, la idea de “contenidos”, puerta de entrada de la lingüística y los distintos estructuralismos al campo de las comunicaciones, y derivada

* Licenciados en Comunicación Social, Universidad de Chile.

¹ Vid.: Renato Ortiz, (1999): “El otro territorio”, Editorial Andrés Bello-Secretaría Ejecutiva de Comercio, Bogotá.

² Los principales argumentos de Ortiz señalan que la “masa” nunca existió como fenómeno “real”, sino como un modo de contener, desde la sociología, una serie de fenómenos ligados a los procesos de industrialización y modernización de los regímenes liberales. (*Ibid.*, pág. 102 y ss.)

³ Cf.: Iván Abreu Sojo, (1999): “¿Es posible activar la conciencia ciudadana por medio de la opinión pública a través de los *mass media*?” en *Revista Latina de Comunicación Social*, octubre de 1999, número XXII, La Laguna, Tenerife.

luego en una programática⁴, ha instalado la duda que tal objeto es más bien (o nada más que) una ilusión de orden.

Los objetos de ciencia, los problemas comunicacionales, rehúyen ante tales conceptos y ante tales entradas al campo. Un criterio económico parece ser el único que explica esta situación. De otro modo: la vocación hegemónica de los conceptos, la efectividad de sus colonizaciones, estriba en una economía política de los signos: una economía conceptual para someter a su poder el fenómeno de la comunicación⁵. Pero esta economía política está en constante transformación y lo que se produce es un desajuste entre algunas herramientas conceptuales y sus objetos. El ejemplo más claro de esto es el modo en que se abordan los estudios sobre la imagen, aplicando los mismos constructos elaborados para estudiar el texto. “Retórica de la imagen”, “texto audiovisual”, “narrativa visual”: nada más descabellado.

DESPLAZAMIENTO

El espacio público aglutina la segunda gran colección de problemas de los estudios en comunicación. Marketing político, campañas, medios masivos: todo lo devenido en la llamada comunicación política procede de la introducción del espacio público en las comunicaciones. Como en los demás objetos, también aquí se percibe el desajuste entre espacio público y los aparatos que lo estudian, aun de modo más interesante y notorio. Esto porque es uno de los pocos objetos de ciencia que no surgió al interior de los estudios en comunicación para ser colonizado por otras disciplinas, sino que fue colonizado por los estudios en comunicación desde otro ámbito más antiguo: la ciencia política.

Esto es evidente si se acude a las formulaciones sobre el espacio público que ya en el siglo XVIII elaboran Kant o Rousseau⁶, quienes escriben desde la filosofía política. Señalar esto no significa legitimar ni defender la precedencia de una disciplina en el estudio del problema, ni abogar por parcelas exclusivas del saber. Como se verá más adelante la perspectiva de este trabajo apuesta, de hecho, a la transdisciplinariedad: no se trata de delimitar campos de acción, sino dar cuenta de un trayecto.

⁴ Vid.: Maxwell McCombs, (1993): “The Agenda-settings functions of the Mass Media” en *Media Power in Politics*, Washington D.C., Congressional Quarterly Press, Primera edición: 1972; Maxwell McCombs, (1997): *Communication and Democracy: Exploring the Intellectual Frontiers in Agenda-setting Theory*, New Jersey, Mahwah Press.

⁵ Vid.: Jean Baudrillard, (1969): *El Sistema de los Objetos*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México; (1974): *Crítica a la Economía Política del Signo*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.

⁶ Sobre cómo el pensamiento ilustrado-liberal ha pensado el espacio público, se pueden consultar las obras clásicas: “¿Qué es la Ilustración?”, texto de Immanuel Kant incluido en su *Filosofía de la Historia*; el *Ensayo sobre las Costumbres y el Espíritu de los Pueblos* de Voltaire, de Montesquieu: *El Espíritu de las Leyes*; *Emilio* y el *Contrato Social* de Rousseau y, por supuesto, la Biblia de la Ilustración: *La Enciclopedia*.

En la actualidad se coincide en advertir que el espacio público está en crisis, escena que va aparejada con la crisis de las prácticas e instituciones políticas democrático-liberales: la disminución de la participación ciudadana, las transformaciones del rol del Estado, la desconfianza en los partidos políticos, la indefinición en que ha caído aquello que se ha dado en llamar el “interés general”. Pero más profundamente el espacio público entra en crisis con el advenimiento de los cambios que introduce en él el régimen de significación postmoderno. Nuevos signos y sujetos hacen su aparición en la medida en que se instalan y consolidan las industrias culturales y los medios masivos de comunicación, la preeminencia de la imagen y la caída de los grandes metarrelatos colocan al espacio público en una tensión de la cual no parece tener salida. Dice Ferry:

“En primer lugar, se impone una redefinición sociológica del espacio público político. Esta redefinición misma está justificada por el advenimiento de la sociedad de los medios, un siglo después de la sociedad de masas. (...) El ‘espacio público’ que con mucho desborda el campo de interacción definido por la comunicación política, es –en sentido lato– el marco ‘mediático’ gracias al cual el dispositivo institucional y tecnológico propio de las sociedades postindustriales es capaz de presentar a un ‘público’ los múltiples aspectos de la vida social”⁷.

El espacio público liberal-ilustrado: asediado por los cambios de la Postmodernidad y las indefiniciones de lo público y lo privado, remecido por la aparición de los medios, la preeminencia de la imagen y los procesos de “virtualización”. Los estudios en comunicación plantean una incerteza común: ¿asistimos a una simple ampliación del espacio público? ¿O estamos acaso ante la aparición de un modelo inédito de espacio público creado por el doble proceso de mediatización y de psicologización?⁸ La irrupción de los medios masivos: ¿son ellos la escena de aparición del espacio público? Atribuirles una función mediadora es intentar pervivir las categorías modernas en la época de la reproductibilidad técnica. Atribuirles una función estructurante es suponer su reemplazo por un espacio público nuevo, o al menos distinto. Dice Wolton: “La mediación ha llegado a convertirse casi excesivamente en sinónimo de mediatización”⁹.

Sería interesante una discusión sobre la relación entre la crisis del espacio público y su aparición como problema de los estudios en comunicación. ¿Es el

⁷ Jean-Marc Ferry, (1998): “Las Transformaciones de la Publicidad Política” en Jean-Marc Ferry; Dominique Wolton, et al: *El Nuevo Espacio Público*, Gedisa (segunda reimpresión), Colección El Mamífero Parlante, Barcelona, pág. 19.

⁸ Cf.: Álvaro Cuadra, (2003): *De la Ciudad Letrada a la Ciudad Virtual*, Primera edición, LOM Ediciones, Santiago de Chile; Gilles Lipovetsky, (1986): *La Era del Vacio*, Primera edición, Editorial Anagrama, Barcelona; Frederic Jameson, (1996): *Teoría de la Postmodernidad*, Editorial Trotta (segunda edición: 1998), Madrid.

⁹ Wolton, 1997 (1997): “Imagen, Imagen, Cuando Nos Atrapas...” en Daniel Dayan, ; Isabel Veyrat-Masson, (comps.): *Espacios Públicos en Imágenes*, Gedisa, Colección el Mamífero Parlante, Barcelona, pág. 11.

trayecto desde la filosofía política hacia las comunicaciones lo que produce la crisis del espacio público? ¿O acaso este trayecto es el modo de enfrentar esta crisis? Pero un ejercicio de este tipo se torna una reflexión inútil por dos razones. En primer lugar, deja intacta la idea de que es el espacio público el que está en crisis en lugar de enunciar el desajuste de los instrumentos y metodologías con su objeto, que es lo que produce el desconcierto de los estudiosos. Dice Cuadra: “Los cambios culturales son tan vastos y profundos que el arsenal teórico que nos proporcionaban los científicos sociales de hace algunas décadas resulta hoy insuficiente, acaso inútil. Este ‘déficit teórico’ nos obliga a mirar con nuevos ojos una serie de fenómenos que antaño se tenían por marginales”¹⁰. En segundo lugar, insiste en instalar una definición liberal-ilustrada del espacio público, que enfatiza el aspecto categorial y ordenador de las concepciones modernas, y no lo propiamente disyuntivo de lo público: la lucha por el poder.

Porque esto es el espacio público: un ámbito de disputa por la hegemonía del poder interpretativo. En todas las culturas, ya antes de la ilustración, existen elementos del espacio público: formas de lucha por imponer un modo de ver la realidad social¹¹. Pero estos elementos se organizan de acuerdo al régimen de significación propio de cada orden social. Dice Cuadra: “Toda cultura supone ‘un régimen de significación’ que está definido por las relaciones de producción de los objetos culturales, las condiciones de recepción, el marco institucional que regula la producción y la recepción y, por último, por el modo particular en que circulan los objetos culturales”¹².

En la Modernidad este régimen de significación tiene reglas de construcción claras y códigos de operación bien delimitados. El sujeto público debe comportar ciertas formalidades para llevar a cabo su acción e intervenir en el espacio público. Aparece en tanto maestro o experto, como un actor institucionalizado (el Estado, el ciudadano, el crítico, la prensa), ocupando un lugar y un rol específicos en la trama social, que definen no sólo las maneras en que interactúan con los demás sujetos sino también su identidad. También el discurso está reglamentado: se cultiva una norma de coherencia, fundada en el ordenamiento secuencial y lógico de las ideas y argumentos, de los cuales son expurgados los elementos irracionales y emocionales. La letra se erige como la forma dominante del discurso. El espacio mismo es normativizado, sometido a la autoridad de una

¹⁰ Cuadra, *op. cit.*, pág. 13.

¹¹ Dice Gramsci: “La llamada ‘opinión pública’ (...) es el punto de contacto entre la ‘sociedad civil’ y la ‘sociedad política’, entre el consentimiento y la fuerza (...) siempre han existido elementos de opinión pública, incluso en las satrapías asiáticas, pero la opinión pública, tal como la entendemos hoy nació poco antes de la caída de los Estados absolutos, es decir, en el período de lucha de la nueva clase burguesa por la hegemonía política y por la conquista del poder. La opinión pública es el contenido político de la voluntad política pública que puede ser discordante; por esto existe la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública: diarios, partidos, Parlamento, de modo que una sola fuerza modere la opinión y, por tanto, la voluntad política nacional, convirtiendo a los disidentes en un polvillo individual e inorgánico”. Antonio Gramsci, (1967): *Cultura y Literatura*, Traducción: Jordi Solé-Tura, Ediciones Península (segunda edición: 1968), Barcelona, pág. 339.

¹² Cuadra, *op. cit.*, pág. 69.

Razón operante, percibido como el campo exclusivo de visibilidad política.¹³ La disputa por la hegemonía de la interpretación en el espacio público moderno asemeja un juego de ajedrez: los actores están identificados, todas las posiciones están previstas, todos los movimientos están regidos por una gramática estricta: todas las combinaciones ya han sido preconcebidas.

Pero los propios discursos de la Modernidad sobre su espacio público enfatizan el carácter racional y categorial de este escenario y no la naturaleza disyuntiva de la lucha por el poder (significar). Las genealogías del espacio público no hacen más que relatar la historia de las promesas de la Ilustración y la modernización, y de la emergencia de los opuestos que fijarán las fronteras que tanto ama la Modernidad: sujeto/ discurso; público/ privado; racional/ afectivo; individual/ colectivo; libertad/ igualdad; revolución/ tradición.

El desarrollo de estas dicotomías concretan, a la postre de la revolución liberal y la revolución socialista, la tensión máxima entre los distintos movimientos paradójicos de la modernidad. La máxima expansión de las democracias liberales va acompañada del declive de la participación en lo público. El desarrollo tecnológico pervierte los modos de socialización: al auge de las industrias de la información le siguen el surgimiento de instituciones (los medios de comunicación) y sujetos (la estrella, el ídolo) completamente nuevos, pero también la confusión en el dominio en el que deambulan los objetos culturales; recién alcanzada la promesa de autonomía por las vanguardias, el arte exacerba la distinción entre culto y popular para conservar el pequeño reino conquistado. Junto con las Industrias Culturales, el desarrollo tecnológico alcanza su máxima expresión en la maquinaria bélica. El siglo xx asiste a la disociación entre el modelo social burgués y el capitalismo "fordista" que transita hacia un nuevo estadio: el capitalismo de consumo, en contradicción con la ética burgués-protestante y que exige la inclusión de multitudes antes marginadas, devenidas en ejércitos de consumidores-ciudadanos.

La lógica del capitalismo tardío, la sociedad de consumo y la industrialización pone en entredicho estas gramáticas y estas instituciones. Los medios masivos, las industrias culturales, las nuevas tecnologías comportan características formales y estructurales que penetran en el espacio público con fuerza y dominancia, obligando a los antiguos actores a realizar nuevas definiciones. Pero estas transformaciones no conllevan a la disolución del espacio público: si acaso hay una ruptura ésta es la de los límites y los centros. Los códigos de referencia y construcción se flexibilizan, la razón moderna cede sus espacios. Los roles, los lugares y las fronteras se difuminan. Pero no el régimen de significación. Al contrario: este régimen se *amplía*, y con ello las dificultades –y posibilidades– de los estudios en comunicación.

La crisis del espacio público no es tanto estructural como epistemológica. Lo que queda en entredicho en la Postmodernidad es menos la lucha de la interpre-

¹³ Vid.: Jürgen Habermas, (1981): *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona; (1998): *Facticidad y Validez*, Editorial Trotta, Madrid.

tación que las reglas con que ésta, según la pretensión de las ciencias modernas, se llevaba a cabo. La Postmodernidad no hunde todas las alturas: sólo las alturas categoriales del aparato ilustrado. La Postmodernidad no representa una ruptura: esta sensación es producto del desconcierto teórico ante límites que, lejos de quebrarse, se expanden a nuevas formas de circulación, producción e interpretación. Espacio público: su estudio desde las comunicaciones visibiliza mejor que cualquier otro problema el desajuste entre el problema y sus marcos de análisis. Las categorías que un tiempo fueron centrales –lo privado y lo público, la palabra, el “interés general”– y que dieron centralidad a las ciencias que las generaron –la filosofía política, la sociología– ceden paso a trayectos cada vez más complejos de la realidad social, cuya categorización comporta, las más de las veces, un paso en falso. Los modelos conceptuales provistos por las ciencias sociales y los estudios sobre la “comunicación de masas” participan del mismo afán categorial y delimitador consolidado por la Modernidad. Y cuando el aparato liberal ilustrado antepone las categorías formales a la actividad interpretativa, los nuevos estudiosos no hallan más que desconcierto ante este espacio público *ampliado*.

Necesario entonces, antes que intervenir en la discusión sobre la crisis de la concepción ilustrada-liberal del espacio público, es intervenir en los aparatos teórico-metodológicos que sostienen esta concepción. No se trata de una intervención taxonómica: la propuesta es un desplazamiento. Hacer una distinción entre la “realidad” de la comunicación, los objetos de ciencia y las actitudes actuales respecto de ellos es tan ilusorio como pretender que lo que aquí se propone es una verdad, cuando es sólo un movimiento: un trayecto sugerido. Plantea Williams: “La convergencia moderna que encarna la sociología contemporánea de la cultura, es, de hecho, un intento de reformular, desde un conjunto específico de intereses, aquellas ideas sociales y sociológicas dentro de las cuales ha sido posible considerar la comunicación, el lenguaje y el arte como marginales y periféricos, o, en el mejor de los casos, como procesos sociales secundarios y derivados”¹⁴. Tal convergencia debe ser apropiada por los estudios en comunicación. Una reformulación programática no implica el reemplazo de un paradigma de estudios en comunicación ni la puesta en obra de un método completamente original. Implica más bien que el régimen de significación se amplía y que las posibilidades de disputa interpretativa se expanden, es decir, no se trata de un espacio público disuelto, sino de un *espacio público ampliado*.

Este artículo no pretende, por tanto, alimentar el debate sobre el espacio público, sino ofrecer un conjunto de líneas y enfoques que reorienten su estudio. Nuevas perspectivas deben ser propuestas para la comprensión del espacio público en la Postmodernidad: aperturas que signifiquen una puesta a punto del campo del saber. No se trata de una nueva teoría ni de una nueva metodología, sino de unos desplazamientos conceptuales que se ajusten a los desplazamientos del objeto de estudio.

¹⁴ Raymond Williams, (1981): *Sociología de la Cultura*, Colección Comunicación, Editorial Paidós, Barcelona, pág. 10.

AVANZADA

El primer paso: desmontar la concepción del trayecto entre el régimen de significación moderno al postmoderno como una ruptura y la concepción de la crisis del espacio público como una disolución. Un concepto está en la base de ambas nociones: la idea de “sustancia”. Si hay una ruptura, si ocurre una disolución, es porque el mundo ha perdido su sentido: porque los sujetos pierden su identidad, los discursos su trascendencia, los signos su significado. Pero se trata precisamente de esto: que la construcción de sentido es un proceso global, continuo e infinito, pero no inmanente. Eludimos cualquier descripción “esencial” del proceso de creación de sentido, pues toda realidad es, ante todo, una realidad construida socialmente¹⁵. Se debe entonces redefinir el proceso de creación y circulación de la información y de las representaciones.

Significación: es la construcción de cadenas de significantes que producen efectos de sentido. Dice Jameson:

“(...) no traducimos los significantes individuales o palabras que constituyen una frase llevándolos a su significado en una relación directa, sino que más bien leemos la cláusula entera y de la interrelación de sus palabras o significantes se deriva un significado más global, ahora llamado ‘significado efecto’. El significado, tal vez incluso la ilusión o el espejismo del significado y del sentido en general, es un efecto producido por la interrelación de significantes materiales”¹⁶.

Con la muerte del signo no desaparecería sólo el sentido: moriría también el sujeto, su condición de posibilidad. Dice Verón: “La pérdida, en el fondo, ha sido doble: tocó a la vez el sentido y el sujeto; no podía ser de otra manera, ya que si el sentido es material, lo es para un sujeto que percibe. Si el signo perdió el sonido de la palabra y la traza de escritura, es porque el sujeto ha perdido su tiempo, y recíprocamente”¹⁷. Esto es posible sólo si creemos que la perspectiva estructuralista tiene un valor ontológico y no sólo metodológico: si creemos que en verdad existió alguna vez el signo como la unión de un significado con su significante, y que estos componentes y esta unión eran reales, en vez de solo un dispositivo para acceder al problema de la significación.

¹⁵ Vid.: P. Berger; Th. Luckmann, (1992): *La Construcción Social de la Realidad*, Amorrurtu Editores, Ciudad de México. Dice Verón: “ a) Toda producción de sentido es necesariamente social: no se puede describir ni explicar satisfactoriamente un proceso signifiante, sin explicar sus condiciones sociales productivas. b) Todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis (más o menos micro o macrosociológico)”. Eliseo Verón, (1987): *La Semiosis Social*, Gedisa, Colección El Mamífero Parlante, Barcelona, pág. 125.

¹⁶ Frederic Jameson, (1988): “Posmodernismo y Sociedad de Consumo” en Hal Foster, (comp.): *La Postmodernidad*, Colofón, Ciudad de México, págs. 176-177.

¹⁷ Verón, *op. cit.*, pág. 99.

Pero el signo no alude –nunca aludió –a sentidos profundos, inmanentes. Expresa una *ars combinatoria*, es un hábito generado en la interrelación de materiales dispuestos para la significación. Si el signo es un hábito, hace presente la existencia cultural de quien significa, pero no como un conjunto –real o potencial– sino como simple devenir. La finalidad del signo no es, todavía, dar sentido. *La única finalidad de la significación es representar.*

Aún así, en medio de la generación continua de cadenas de significantes, algo se pre-escentifica. Es la voluntad. Aquella que quiere encontrar un sentido, unos sentidos. Aquella que luego se conocerá como *voluntad interpretante*: interpretante porque participa en los procesos de representación; interpretante, también, porque esta participación consiste en modular(los). La voluntad es perspectiva, apunta a un futuro y supone un grado de trascendencia. Pero todo espacio de significación es y ha sido siempre interactivo. La trascendencia no reside en un futuro mítico, sino en las condiciones de futuro que el espacio mismo ofrece a la voluntad significante.

La *representación* es un protocolo: ordena las significaciones, les da un tiempo y un espacio. Expresa las condiciones formales de la cadena de significantes y, con esto, las relaciones sociales en las que participa la voluntad representante. Es en el protocolo –en el ordenamiento de las significaciones –donde se articula eso que se conoce como el sentido. El protocolo, es decir la representación, sitúa social y políticamente el “sentido”. De acuerdo con su rango, su centralidad, su apertura y su circulación, este sentido establece sus relaciones de poder y sus condiciones de interpretación. Un cambio protocolar se traduce en el desplazamiento sociopolítico de una representación¹⁸.

La representación tiene existencia material en las prácticas y usos que de ella hace la voluntad. Dice Verón:

“Las condiciones productivas de los discursos sociales tienen que ver, ya sea con las determinaciones que dan cuenta de las restricciones de generación de un discurso o de un tipo de discurso, ya sea con las terminaciones que definen las restricciones de su recepción. Llamamos a las primeras *condiciones de producción* y a las segundas *condiciones de reconocimiento*”¹⁹.

Las condiciones de producción definirán un campo de efectos posibles en el que se desarrollan los fines de la voluntad. Las condiciones de reconocimiento, su rango de efectividad. Las primeras se relacionan con la dimensión *ideológica* del protocolo: manifiestan sus posibilidades para conseguir la hegemonía de la interpretación. Las segundas se vinculan con la dimensión del *poder*: ponen en evidencia las operaciones para conseguir esta hegemonía²⁰.

¹⁸ Cf.: Roger Chartier, (1999): *El Mundo como Representación*, Editorial Gedisa, Barcelona, pág. 115.

¹⁹ Verón, *op. cit.*, pág.127.

²⁰ *Ibid.*, pág.130 y ss.

La representación: sin constituir un modelo en sí mismo, es vinculante. El protocolo, *contrario sensu*, no es un objeto que re-presente la realidad como algo distinto de él. Tal distancia es ilusoria. El protocolo es ya la organización de lo real: no un objeto (o un sistema de objetos) sino un conjunto de normas. De aquí que las representaciones nunca sean un mapa o una imagen de la realidad social: son una marca del devenir interpretativo, un gesto del investigador.

La *interpretación*: es la lucha por representar. Las interpretaciones surgen de las formas que hacen inteligible una representación y las herramientas interpretativas de sus usuarios. El “sentido” articulado por la representación adquiere valor *combatoivo*. La escena interpretativa: ámbito de aparición de una multiplicidad de protocolos y sus voluntades. Dice Foucault: “Esto, ante todo: si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos”²¹.

“No hay para Nietzsche un significado original. Las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales. Testigo la famosa etimología de *agathos*. Esto es también lo que dice Nietzsche cuando afirma que las palabras han sido inventadas siempre por las clases superiores, ellas no indican un significado: imponen una interpretación. Por consiguiente no es porque haya signos primarios y enigmáticos por lo que estamos consagrados a la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones, porque nunca cesa de haber por encima de todo lo que habla el gran tejido de las interpretaciones violentas”²².

Pero estas transformaciones sólo son tales en la medida en que la representación aparece como un modelo de lo real, distinto de él y articulador de la diferencia entre lo verdadero y lo falso. Esta posición ya ha sido desmontada: el único “más allá” del protocolo, es la voluntad que lo domina.

De esta forma:

Significación	= Construcción de cadenas significantes	= Condiciones de producción		= Construye la voluntad
Representación	= Protocolos significativos (articula sentidos)	= Circulación	= Dimensión	= Expresa la voluntad
Representación	= Disputa por representación	la = Condiciones reconocimiento	= Dimensión del poder	= Confronta la voluntades

²¹ Michel Foucault, (2003): *Nietzsche, Freud, Marx*, Editorial Espíritu Libertario, Santiago de Chile, pág. 43.

²² *Ibid.*, págs. 44-45.

DESPLIEGUE

Segundo paso: visibilizar la naturaleza política y las operaciones de poder que ocurren en el campo de las comunicaciones. No basta con repensar la manera en que se produce el sentido: es necesario también dilucidar los intereses y estrategias que ordenan los procesos comunicacionales. En el poder se encuentra lo propio del espacio comunicativo: la obtención de la hegemonía. La dimensión política: qué se disputa, por cuáles medios, cómo se interpreta, cómo se hegemoniza, con qué fines.

El poder: la relación de fuerzas que se expresa en el conflicto entre distintas representaciones, los actos de acuerdo a esa relación, las voluntades que emergen de esa relación. Esto es la política: los movimientos en la relación de fuerzas, la actuación de las voluntades en el espacio público. Pero es necesario una advertencia: “una dicotomía entre dos clases de ‘política’: 1) la política definida por la teoría política desde Hegel a Louis Althusser y Ernest Bloch; 2) la política de la lucha y el poder en el mundo cotidiano”²³. La primera es el producto de un campo disciplinario; la segunda, la materia de este estudio.

¿Cómo entender la constitución y la dinámica del *espacio público ampliado*? El primer paso es un reconocimiento: lo que constituye la esfera pública ampliada es el juego de las voluntades. Segundo reconocimiento: lo que anima este juego es la posibilidad de la hegemonía. Tercer reconocimiento: lo capital aquí, por tanto, no es la producción de protocolos sino interpretar. Emergen de este reconocimiento otras preguntas que guían la investigación y el estudio del espacio público ampliado:

¿Qué es hegemónico (y qué no lo es)?

¿Qué sucede cuando una representación ya no es hegemónica? Eliminando categorías modernistas como las de clase o grupo social, el planteamiento de Gramsci es el siguiente: que una representación es capaz de colocar “su” perspectiva como “la” perspectiva. Se trata del problema de la ideología: como visión de mundo o como un sistema coherente de ideas. Decir esto es, desde una perspectiva sociológica –y por cierto, también política–, decir que toda práctica social puede ser una práctica ideológica. Luego, cualquier práctica ideológica, participante del espacio público ampliado, es una práctica que produce sentido y, más importante aún, interpretación²⁴. La ideología ya no es un sistema coherente de ideas, pero tampoco es “un” protocolo. De entre todos los protocolos posibles, la ideología cristaliza la representación de la voluntad hegemónica. Es, por tanto, el conjunto de prácticas y usos con los que la voluntad hegemónica expresa su poder.

²³ Edward Said, (1988): “Antagonistas, Públicos, Seguidores y Comunidad” en Hal Foster, (comp.): *La Postmodernidad*, Colofón, Ciudad de México, pág. 217.

²⁴ Williams, *op. cit.*, pág. 27.

¿Cómo se consigue la hegemonía?

La pregunta no apunta aquí a los modos en que se ejerce el poder sino a los modos en que la representación de una voluntad logra imponerse como rectora en el espacio público ampliado. No se trata de modos del poder: se trata de su circulación y su situación. Frente al problema de estudio, se deben identificar las prácticas que ejercen la hegemonía y la situación que posibilita tal ejercicio. ¿Cómo una representación se vuelve ideología? Las interpretaciones y representaciones, las voluntades que expresan y su situación sociopolítica, cuentan con una serie de mecanismos para conseguir una hegemonía: la legitimidad de una interpretación que surge en el campo de la producción intelectual, la aceptación que consigue al volverse un componente de lo que se denomina “sentido común”, los mecanismos de inclusión y exclusión respecto de ciertos órdenes del discurso y ciertos circuitos de información, la capacidad seductora o coactiva de una representación²⁵.

Se debe evitar naturalizar la hegemonía. En el ámbito de disputa que es el espacio público ampliado, lo natural es el poder. La hegemonía es una *situación*, producto del intercambio de fuerzas entre las voluntades interpretantes y que emerge al interior del mismo campo de la comunicación.

¿Hegemonía o dominancia?

La lucha por el poder es dinámica: el poder es siempre disputable. De ahí que se hable de hegemonía y no de dominancia. La lucha consiste en esto: la representación hegemónica se esfuerza por reforzarse y mantenerse, las otras por resistirla (resignificarla) y desplazarla (cuando pueden). Es el problema de los centros y límites, de las voluntades que actúan desde su núcleo o desde su margen. Dice Jameson: “Debo limitarme a sugerir que las rupturas radicales entre períodos no suelen conllevar cambios completos de contenido, sino más bien la reestructuración de cierto número de elementos ya dados: rasgos que en un período o sistema anterior estaban subordinados, se vuelven ahora dominantes, y rasgos que habían sido dominantes se hacen de nuevo secundarios”²⁶. La dinámica del poder: una topología del *espacio público ampliado*.

¿De qué modos se ejerce el poder?

Se refiere a los actos y prácticas que modifican la relación de fuerzas entre distintas voluntades interpretantes. Estas varían de acuerdo a la situación de

²⁵ Sobre estos mecanismos, vid.: Said, *op. cit.*; Antonio Gramsci, (1970): *Antología*. Selección y traducción: Manuel Sacristán, Siglo XXI Editores (decimocuarta edición: 1999), Ciudad de México; Michel Foucault, (1980): *El Orden del Discurso*, Tusquets editores (segunda edición: 1999), Barcelona; Jean Baudrillard, (1989): *De la Seducción*, Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid.

²⁶ Jameson, *op. cit.*, pág. 183.

la voluntad, su objetivo y su poder relativo. Constituyen prácticas de poder la estrategia y la táctica: la primera se ejerce desde una situación de dominación, la segunda desde una subordinación. O como dice De Certeau: la primera ocupa el campo propio, la segunda el campo ajeno²⁷. Hay otras dos maneras: por visibilización y por ocultamiento. Visibilizar es aparecer, ser-aparecer. Asociado a la etimología más arcaica del protocolo: representar es presentar a la vista, permitir ver. En tanto que acto político, la visibilización es toda práctica que permite ver a la voluntad que opera, ejercicio develador (¿crítico?) de quien se sitúa, según las coordenadas, como contra-poder. El ocultamiento: una perversión de la visibilidad. Aquella representación que no muestra nada, sino que impide la visión²⁸.

El simulacro: último modo de ejercer el poder. Trastornar la distinción entre verdad y falsedad con un propósito político, el simulacro supone la conciencia del espacio de disputa pues hay un control total de los mecanismos de control de la significación. Aunque sea por negación, el simulacro pone en evidencia que la realidad es una construcción social. Dice Baudrillard: "Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia. Pero la cuestión es más complicada, puesto que simular no es fingir: (...) fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: (...) la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo 'verdadero' y de lo 'falso'"²⁹.

El problema crítico

¿Cuál voluntad tiene la hegemonía? ¿Cuál la quiere? ¿Para qué? ¿A través de qué medios? Si el problema es la consecución de la hegemonía y no la representación en sí, el estudio del *espacio público ampliado* apunta a generar posibilidades para el pensamiento crítico.

Postmodernidad: momento de imposibilidad para cualquier crítica. Esto es cierto sólo si se piensa que la crítica debe revelar la falsedad de lo falso y hablar en nombre de principios verdaderos, en un constante ejercicio de reconstitución moral y política. El pensamiento crítico debe, más bien, encontrar los elementos que den cuenta de la voluntad que opera detrás de cada discurso, cada práctica y cada uso, examinar sus alcances, vislumbrar sus intenciones. La pregunta es otra: ¿bajo qué condiciones es posible una crítica? Ya no atendiendo a macro-discursos, pero todavía a prácticas ideológicas (significantes). Ya no como desenmascaramiento de la falsedad, pero aún revelando algo: las voluntades y sus intenciones. En sí misma, la crítica ya no es una meta-práctica sino una interpretación más: uno de los elementos de disputa del *espacio público*.

²⁷ De Certeau, (1996): *La Invención de lo Cotidiano. 1: Artes de Hacer*, Editorial México D. F., Universidad Iberoamericana, A. C., págs. 42-43.

²⁸ Chartier, *op. cit.*, págs. 58-59; Gramsci, *op. cit.*, pág. 309.

²⁹ Baudrillard, *op. cit.*, pág. 12.

ampliado. Genéricamente, la pregunta crítica es el aliento de este trabajo. Un estudio crítico: aparato que devela las voluntades y fuerzas que interpretan el mundo social: constituyentes del fenómeno de la comunicación. La actividad intelectual no queda así aislada de su objeto: se vuelve una práctica política más; no sólo un modo de entrar al campo, sino también de intervenirlo y modificarlo. Dice Nietzsche: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”³⁰.

La pregunta crítica: no la pregunta por el fondo ni por el valor, sino por la voluntad que interpreta: voluntad que es procedencia de la interpretación. Dice Deleuze: “La pregunta ‘¿Quién?’, según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”³¹.

OPERACIONES

Comprender la producción de sentido como un proceso continuo, pero no inmanente. Pesquisar la circulación de interpretaciones y representaciones como un circuito orientado no por una normativa semiológica o sociológica, sino por una política. Ambos desplazamientos tienen rendimientos en la investigación del espacio público, pero también en el resto de los problemas de los estudios en comunicación. A un nivel operativo se vuelven los criterios cardinales para ajustar los instrumentos de investigación en comunicaciones a la situación sociopolítica de sus objetos de ciencia. Llevados a la escena del estudio empírico del espacio público –o de cualquier otro de los objetos de estudio de la comunicación –es necesario, antes de aplicar los instrumentos ajustados, reconocer una unidad mínima de análisis: las prácticas sociales. El sujeto, la institución o el discurso con todas sus segmentaciones, y a pesar de sus rendimientos, son ineficaces para comprender un régimen de significación ampliado como el que hoy se establece. Proceden de la constitución de las ciencias modernas y comparten su amor categorial. Y los signos no son otra cosa que huellas del devenir interpretativo. En esta ineficacia radica el desajuste al que están sometidas en el presente las ciencias sociales. Las prácticas sociales en cambio pueden dar cuenta de sus trayectos, transformaciones y resignificaciones en el campo de

³⁰ Gilles Deleuze, (1971): *Nietzsche y la Filosofía*, Editorial Anagrama, (Séptima edición: 2002), Barcelona, pág. 10.

³¹ *Ibid.*, pág. 110.

las comunicaciones. Sus ventajas, reconocidas ya por los Estudios Culturales, estriban en la diversidad de su aplicación, magnitud y complejidad. Son unidades *ad-hoc* para estudios que nunca son replicables ni formularios. Las prácticas sociales: el conjunto de actuaciones significantes, materia de representación. Éstas describen, en lo particular, desplazamientos. En lo general, una completa dinámica descriptiva ya no sólo de los “objetos” implicados, sino también de esa dimensión más clara que llamamos *efecto de sentido*. La práctica social existe en un tiempo, no en un espacio, efímera, diluida en la historia. Muchos estudios –sobre todo los que refieren a consumo cultural– prefieren una unidad de análisis mucho más concreta: el *bien*, y lo que simbólicamente éste implica. Pero la práctica también es pesquisable en su situación sociopolítica: como acto de poder. En su recurrencia, su intensidad, su vaguedad, se transforma en materia de análisis. Dice Baudrillard:

“‘Consumo’, la ‘estrategia del deseo’, etc. fueron primero sólo un metadiscurso, el análisis de un mito proyectivo cuyo efecto real nunca fue verdaderamente conocido. (...) En el fondo, uno nunca sabe más de esto que sobre la verdad de las sociedades primitivas. (...) Como sabemos, el lenguaje de la publicidad es primero para el uso de los mismos publicitarios. Nada dice que el discurso contemporáneo sobre la ciencia cibernética y la comunicación no sea para uso exclusivo de los profesionales en estos campos. En cuanto al discurso de los intelectuales y sociólogos...”³².

Sobre la base de estas premisas teórico-metodológicas, se sigue una propuesta de ajuste de los instrumentos de estudio: aludir a formas en lugar de textos o discursos, aludir a dinámicas en vez de lugares o campos, reconstruir procesos de seducción e interpretación y no significaciones.

a) *La forma por texto*. La palabra ya no es la forma hegemónica en que se conduce la disputa en el espacio público. Hoy su hegemonía es desplazada por otras formas no-narrativas (principalmente: la imagen). Es contraproducente tratar de entender estas formas con categorías propias del texto. Proponemos una más amplia: *formas*. Entendidas como la relación entre las prácticas sociales y el cambio social. La irrupción de la imagen: sin desaparecer la letra, la imagen adopta un lugar preponderante dentro de nuestras maneras de producir sentido. Sus nuevos estatutos de legitimación se adaptan con facilidad a este nuevo estadio de la Modernidad. Nuestros hábitos cognitivos mutan, al igual que nuestros hábitos de lectura y toda nuestra cultura nemotécnica³³. La imagen se manifiesta compuesta y omnipresente, dificultando la pretensión de “distancia” necesaria para la significación.

³² Jean Baudrillard, (1988): “El Éxtasis de la Comunicación” en Hal Foster, (comp.): *La Postmodernidad*, Colofón, Ciudad de México, pág. 197.

³³ Jean-Pierre Balpe, (2004): “Hipertextualizaciones” en *Comunicación y Medios*, XIV, número 15, Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile, Santiago de Chile, pág. 1.

Las nuevas formas conviven con las tradicionales. Cada una adopta las características de la otra. A saber: la mayor parte de nuestra cultura atraviesa el cambio profundo producido por unos nuevos *sensorium*, capaces de interactuar en contextos sociales múltiples. A un lado de las prácticas sociales, habría que preguntarse si estos cambios descritos son realmente nuevos y cómo conviven con la tesis de un *espacio público ampliado*.

b) *Dinámica por lugar*. La idea de *locus* supone un campo estático: la noción de disciplina cerrada, con objetos, competencias y experticias definidas y excluyentes. Impide la transdisciplinariedad y la comprensión global de la lucha por la interpretación. A su modo, es un intento de colonizar la realidad y plantear una interpretación hegemónica sobre el objeto de ciencia. Una mirada desarraigada y descolonizadora: desterritorializada. Se trata de percibir el movimiento en lugar de la pasividad. Dice Verón:

“Se trata de comprender que el surgimiento de una práctica de producción de conocimientos relativa a un campo determinado de lo real, en tanto fenómeno histórico: 1) *No tiene la unidad de acontecimiento*; es un proceso y no un acontecimiento singular, 2) *No tiene la unidad de un acto*, cuyo origen sería un agente humano singularizado, 3) *No tiene la unidad de un lugar* ni de un espacio (aun textual), por lo tanto es inútil buscarlo en ‘alguna parte’ ”³⁴.

Dinámica. Entendida como el desplazamiento, se instaura como la principal estrategia de acción dentro de los estudios en comunicación. Deja atrás la concepción de “un” lugar, el establecimiento de patrones desde los cuales referirnos y una producción cerrada de sentido. El flujo es su correlato general como práctica social.

c) *Seducción por significación*. No se puede considerar ya al signo en su valor ontológico sino apenas metodológico. El problema ya no es qué significa, si no cómo y para qué. La seducción: proceso en extremo complejo donde confluyen innumerables factores de significación que, articulados, producen efectos de sentido acordes con sus condiciones de producción. En ella participan las diferentes formas sociales, las dinámicas de las prácticas sociales y los contextos en ella desenvueltas. Dice Baudrillard:

“La seducción es más inteligente, lo es de forma espontánea, con una evidencia fulgurante (...) está inmediatamente ahí, en la inversión de toda pretendida profundidad de la realidad, de toda psicología, de toda anatomía,

³⁴ Verón, *op. cit.*, pág. 27.

de toda verdad, de todo poder. Sabe, es su secreto, que *no hay anatomía*, que no hay psicología, que todos los signos son reversibles. Nada le pertenece, excepto las apariencias –todos los poderes le escapan, pero hace reversibles todos los signos”³⁵.

De este modo:

Forma por texto	Dinámica por lugar	Seducción por significación
La <i>forma</i> : expresión de una relación social. La forma-texto ya no es predominante: disputa como un igual junto a otras, como la forma-imagen.	El <i>locus</i> : percibir un fenómeno desde un campo es clausurarlo. Para comprenderlo es necesaria la apertura: el énfasis está en el trayecto.	El <i>signo</i> : buscar un sentido es un intento inmanentista. La significación otorga sentido sólo en el juego político. La <i>seducción</i> : conciencia máxima del juego de interpretar

Forma por texto, dinámica por lugar, seducción por significación: los aparatos propuestos para la configuración e intelección de los problemas de la comunicación. Mantienen un carácter provisorio: discutibles, removibles, prescindibles. Devenidos instrumentos, plantean la lógica de la eficiencia como única forma de legitimación para entrar al campo comunicacional.

REPLIEGUE

Este estudio se debate en el intersticio de una sociedad que, realizada por individuos, está ordenada por voluntades que sobrepasan la existencia de éstos. De acuerdo a lo anterior, el trabajo no le otorga valor ontológico a lo aquí expuesto, sino apenas un valor metodológico: se debe poner en evidencia la estrategia retórica que supone como “real” lo que es sólo el producto de un método de análisis, de un modo de mirar.

De aquí que no se hable de sujetos, sino de voluntades: aquella categoría moderna es la primera trampa hacia el inmanentismo subyacente en la búsqueda de un origen del discurso. De aquí también que no se hable de discursos, sino de prácticas: no se limitan las posibilidades de producción y circulación de sentidos. En los estudios en comunicación, se han de evitar dos clases de determinismo. El primero: considerar el poder como una práctica conspirativa, en la cual es principio, instrumento y finalidad. No se trata de “un poder, que busca más poder, por el poder”: tautología que no conduce a ningún análisis fructífero. Segundo: considerar la voluntad (de poder) un vocablo abstracto, “metafísico”, excusa para ocultar los inmanentismos de un trabajo.

Los signos, los sujetos: una ilusión que no termina de convencer. Apenas la marca del conjunto de las interpretaciones violentas, senderos aún por recorrer.

³⁵ Baudrillard, *op. cit.*, pág. 17.

BIBLIOGRAFÍA

- Iván Abreu Sojo, (1999): "¿Es posible activar la conciencia ciudadana por medio de la opinión pública a través de los *mass media*?", en *Revista Latina de Comunicación Social*, Octubre de 1999, Número xxii, La Laguna, Tenerife.
- Leonor Arfuch, (nov. 2000): "Lo Público y lo Privado en la Escena Contemporánea Política y Subjetividad", en *Revista de Crítica Cultural*, Santiago de Chile.
- Jean-Pierre Balpe, (2004): "Hipertextualizaciones", en *Comunicación y Medios*, xiv, número 15, Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Jean Baudrillard, (1988): "El Éxtasis de la Comunicación", en Hal Foster, (comp.): *La Postmodernidad*, Colofón, Ciudad de México.
- , (1978): *Cultura y Simulacro*, Editorial Kairós, (segunda edición: 1984), Barcelona.
- , (1989): *De la Seducción*, Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid.
- P. Berger y Th. Luckmann, (1992): *La Construcción Social de la Realidad*, Amorrurtu Editores, Ciudad de México.
- Álvaro Cuadra, (2003): *De la Ciudad Letrada a la Ciudad Virtual*, Primera edición, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Roger Chartier, (1999): *El Mundo como Representación*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- De Certeau (1996): *La Invención de lo Cotidiano. I: Artes de Hacer*, Editorial México D.F., Universidad Iberoamericana, A. C.
- Gilles Deleuze, (1971): *Nietzsche y la Filosofía*, Editorial Anagrama, (Séptima edición: 2002), Barcelona.
- Jean-Marc Ferry, (1998): "Las Transformaciones de la Publicidad Política" en Jean-Marc Ferry y Dominique Wolton, *et al.*: *El Nuevo Espacio Público*, Gedisa (segunda reimpresión), Colección El Mamífero Parlante, Barcelona.
- Michel Foucault, (2003): *Nietzsche, Freud, Marx*, Editorial Espíritu Libertario, Santiago de Chile.
- , (1980): *El Orden del Discurso*, Tusquets Editores (segunda edición: 1999), Barcelona.
- Antonio Gramsci, (1970): *Antología*, Selección y traducción: Manuel Sacristán, Siglo xxi Editores (decimocuarta edición: 1999), Ciudad de México.
- , (1967): *Cultura y Literatura*, Traducción: Jordi Solé-Tura, Ediciones Península (segunda edición: 1968), Barcelona.
- Jürgen Habermas, (1981): *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- , (1998): *Facticidad y Validez*, Editorial Trotta, Madrid.
- Frederic Jameson, (1988): "Posmodernismo y Sociedad de Consumo", en Hal Foster, (comp.): *La Postmodernidad*, Colofón, Ciudad de México.
- , (1996): *Teoría de la Postmodernidad*, Editorial Trotta (segunda edición: 1998). Madrid.
- Immanuel Kant, (1979): "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Gilles Lipovetsky, (1986): *La Era del Vacío*, Primera edición, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Maxwell McCombs, (1993): "The Agenda-settings functions of the *Mass Media*", en *Media Power in Politics*, Washington D.C., Congressional Quarterly Press, Primera edición: 1972.
- , (1997): *Communication and Democracy: Exploring the Intellectual Frontiers in Agenda-setting Theory*. New Jersey. Mahwah Press.

- Friedrich Nietzsche, (1990): "Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral", en Friedrich Nietzsche; Hans Vaihinger: *Sobre Verdad y Mentira*, Editorial Tecnos (segunda edición: 1994), Madrid.
- Renato Ortiz, (1999): *El otro territorio*, Editorial Andrés Bello-Secretaría Ejecutiva de Comercio, Bogotá.
- Edward Said, (1988): "Antagonistas, Públicos, Seguidores y Comunidad", en Hal Foster (comp.): *La Postmodernidad*, Colofón, Ciudad de México.
- Eliseo Verón, (1987): *La Semiosis Social*, Gedisa, Colección El Mamífero Parlante, Barcelona.
- Raymond Williams, (1981): *Sociología de la Cultura*, Colección Comunicación, Editorial Paidós, Barcelona.
- Dominique Wolton, (1997): "Imagen, Imagen, Cuando Nos Atrapas...", en Daniel Dayan, Daniel; Isabel Veyrat-Masson, (comps.): *Espacios Públicos en Imágenes*, Gedisa, Colección el Mamífero Parlante, Barcelona.

LOS CHINOS, BAILARINES RITUALES EN LAS FIESTAS RELIGIOSAS DEL NORTE CHICO, 1800-1950

Milton Godoy Orellana*

I. INTRODUCCIÓN

Al iniciarse el siglo XIX la elite chilena enfrentó el *problema* del indio en el contexto del Estado de Derecho generado con la independencia y la consecuente construcción del Estado nacional¹. La constitución de un discurso hegemónico nacional no implicó que este fuese unívoco y transitó desde la idealización inicial de lo indígena, mitificando su pasado², hasta los discursos que justificó su reducción y control, explicados desde el binomio civilización-barbarie, cuyo extremo a superar –comprendido como resabio del pasado colonial– estaba compuesto por la base indígena que representaba los exesos y constituía el principal impedimento para *conformar una nación de ciudadanos*³, objetivo que comenzó a construirse jurídicamente mediante un decreto fechado el 4 de marzo de 1819⁴, que acababa con la condición de indígena en Chile, ordenando que en la formalidad legal se dejaría de usar esta designación, o la de *naturales*, para referirse a quienes descendían de los habitantes prehispánicos y que aún conservaban algunas de sus tradiciones. Así, mediante este *pase mágico* discursivo, se negaba la existencia social y cultural de quienes conformaban parte importante de la base social de la nascente república decimonónica.

Este problema ha sido ampliamente tratado con respecto al mundo mapuche, ubicándolo geográficamente hacia el sur de Santiago, mientras en el territorio donde primaba lo *Civilizado* se concebía una mayor homogeneidad racial y cultural, que debía expandirse hacia los territorios *bárbaros*, proceso

* Programa de Doctorado en Historia, Universidad de Chile. Mis agradecimientos a Luis Millones, Celia Cussen, José Pérez de Arce, Agustín Ruiz y Rodrigo Araya por sus aportes y comentarios a este trabajo.

¹ Para un buen ejemplo del análisis de este problema ver el caso del Perú y el tránsito decimonónico, desde la dualidad colonial a formas unitarias del Estado-nacional postcolonial. Es decir, desde una colonia de castas pluriétnicas hacia la unidad postcolonial de ciudadanos. Hecho que sustenta una ambivalencia de nuestra época, provocando, según Thurner, que: “En la historia mundial del colonialismo europeo y la construcción postcolonial de naciones, el nuevo mundo es viejo y el viejo mundo es nuevo” Mark Thurner, *From two republics to one divided*, Duke University Press, London, 1996. Para el tema de la relación de los libertadores criollos, ver el sugerente artículo de Henri Fevre, “Bolívar y los indios”, *Revista Histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. x, Nº 1, Lima, 1986, págs. 1-41.

² Un tratamiento de este problema en Viviana Gallardo “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional”, *Revista de Historia Indígena*, Nº 5, Santiago, 2001, págs. 119-134.

³ Ver Viviana Gallardo, *et. al.*, “Indios y rotos: el surgimiento de nuevos sujetos en los procesos de construcción identitaria latinoamericana”, *Revista Universum*, Nº 17, Talca, 2002, pág. 173.

⁴ Ministerio del Interior, Vol 32., s/f., 1819.

implementado en diferentes fases durante el siglo XIX⁵. Así, bajo la égida del Estado nacional se encontraba –configurando una suerte de *espacio interior*– el territorio de los antiguos partidos coloniales de Copiapó, Coquimbo y parte de Aconcagua, cuyo río homónimo era su frontera meridional. Esta región con el devenir histórico del siglo XIX y los procesos de anexión territorial de Chile, fue conocida como el Norte Chico, en contraposición a las recién integradas regiones que conformaron el Norte Grande.

El discurso de la barbarización se centró en el sur del país, desconociéndose alguna existencia de indígenas en el territorio al norte de Santiago. Si bien es cierto, existió la negación legislativa a partir del decreto que antes citábamos, esta omisión también fue un recurso usado a la hora de referir a los habitantes del territorio señalado, como lo demuestran los censos del periodo estudiado. Entonces, ¿dónde quedó *lo indígena* en el Norte Chico?, ¿es realmente posible concebir que en el primer siglo republicano el proceso de mestizaje se aceleró de tal manera que acabó con los elementos sociales y culturales indígenas que en el temprano siglo XIX aún podían ser identificados como tales?, y si estos persistieron ¿dónde podían ser ubicados? Para responder a las preguntas que orientan este trabajo planteamos la hipótesis de que, si bien es cierto, en el siglo XIX socialmente es difícil separar un mestizo de un indio, pues estos tienden a traslaparse y confundirse⁶, deberían existir manifestaciones culturales que resistan el análisis desde la perspectiva de la permanencia de *lo indígena* y estas manifestaciones se deberían plantear con mayor intensidad en el momento en que las relaciones sociales son más distendidas, esto es durante la ruptura de lo cotidiano que implica la fiesta religiosa, en especial en las comunidades del Norte Chico.

El problema central asociado a esta investigación está sustentado en las permanencias existentes en la zona de nuestro interés. Reiteradas visitas a las fiestas efectuadas en los diversos sectores de esta región se constituyen en el argumento principal para intentar un planteamiento desde la perspectiva histórica, básicamente en función de la pregunta norte de este trabajo: ¿Es posible detectar prácticas culturales indígenas que permanezcan identificables desde la perspectiva del análisis documental? Atisbando una respuesta, hemos abordado este problema mediante el estudio de los *Chinos*, bailarines rituales que frecuentemente las fuentes definen como indígenas y que estaban compuestos en el siglo XIX principalmente por mineros. No obstante, la presencia de comunidades agrícolas era bastante frecuente, sobre todo en una región en que el paso de una actividad a otra es frecuente y responde más que nada a estrategias de supervivencia asumidas por los sectores subalternos. Considero

⁵ Para trabajo reciente acerca del tema ver Jorge Pinto Rodríguez, *La formación del estado y la nación y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*, Ed. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 2003.

⁶ Ver José Luis Martínez, “Rotos, Cholos y Gauchos: la emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios republicanos”, en Grínor Rojo, *et. al.*, *Nación, estado y cultura en América latina*, Ed. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2003.

que esta expresión cultural, altamente presente en la región durante el periodo estudiado, es una buena entrada mediante la cual podemos analizar y acercarnos a una mejor comprensión del tema que tratamos.

Para abordar estas inquietudes, es necesario iniciar la propuesta reconociendo que el momento de celebración comunitaria que significa la fiesta religiosa tiene muchas facetas, las que pueden ser abordadas desde otras tantas perspectivas. Esta realidad es también un momento ritual en que se asume de diferentes maneras la experiencia de lo divino, aún considerando que esta alegoría a lo sagrado es esencialmente cristiana y se desarrolla con el sello hegemónico que intenta imprimirle la Iglesia Católica⁷. En este contexto, intentamos alcanzar el objetivo de reconocer y analizar las prácticas culturales en la fiesta a partir del denominado baile de *Chinos* para elucidar cuan sincrética es esta práctica, pudiendo reconocer de paso que la presencia de expresiones culturales vernáculas –con toda su dinámica de asimilaciones y transformaciones– son insoslayables.

Metodológicamente, la propuesta investigativa se basará en el trabajo de fuentes manuscritas e impresas existentes en los repositorios del Archivo Nacional histórico y de algunos periódicos de la región. El complemento es el uso de la Historia oral, para lo que consideré dos entrevistas: a don Ernesto Páez⁸, y a don Germán Zamora⁹, alféreces de Bailes de Chinos de la región. Corolario de la investigación con fuentes primarias, es el trabajo con bibliografía atingente al tema. Al respecto, es dable destacar la escasez de fuentes y dispersión de los datos necesarios para una tarea como la propuesta. Quizás un elemento concomitante en las carencias que definimos, es que las conductas que se busca analizar son descritas mayoritariamente por testigos externos, quienes tienen particular interés por descalificar cualquier expresión que no responda a su concepción de la realidad. Este fenómeno de distorsión –sobre todo al tratarse de la conducta indígena y popular– no es privativo de conservadores o liberales –en pugna durante parte del periodo– presentándose también en el discurso de los viajeros europeos y en el de los costumbristas chilenos del siglo XIX. En función de estos comprometidos informantes trataremos de leer lo subliminal, lo que no se buscó aportar. Este trabajo es en cierta medida una arqueología de la realidad: intentar leer lo que subyace, la más denigrada conducta para un observador “civilizado”, y tratar de definir a partir de estas experiencias el alcance de lo proyectado.

Esta investigación se desmembra en cinco acápitales, incluida esta introducción. Posteriormente, trabajaremos el estado de la cuestión, dedicándonos –debido a la amplitud del campo que presenta el fenómeno histórico de la fies-

⁷ Para un análisis de este problema en la actualidad ver Agustín Ruiz “Hegemonía y marginalidad en la religiosidad popular chilena: los bailes ceremoniales de la región de Valparaíso y su relación con la Iglesia Católica”, *Revista Musical Chilena*, Año 49, N° 184, Santiago, 1995, págs. 65-83.

⁸ Entrevista a don Ernesto Páez, Alférez del Baile de Chinos de Valle Hermoso, La Ligua, mayo de 1993.

⁹ Entrevista a don Germán Zamora, Presidente de los bailes de Chinos de La Candelaria, Copiapó, 6 de febrero de 2004.

ta— a algunas de las investigaciones elaboradas desde las ciencias sociales, para comprender el problema tratado. El siguiente acápite, lo dedicare a la situación del indígena en el Norte Chico durante las primeras décadas del siglo XIX y el impacto que sobre éstos tuvieron los primeros actos legislativos republicanos. En el cuarto punto, buscaremos acercarnos a la fiestas religiosas de la región. Definidas las instancias anteriores, procederemos a adentrarnos en el tema central de este trabajo, esto es, el baile ritual de los *Chinos*, sus características y manifestaciones en el periodo de nuestro interés. Finalmente, cerraré sintetizando las propuestas y aporías del trabajo.

II. INVESTIGACIONES ACERCA DE LO FESTIVO EN EL NORTE CHICO

Las investigaciones efectuadas con relación al tema de la fiesta religiosa en el contexto geográfico del Norte Chico chileno han tomado a lo menos tres direcciones claras. En primer lugar, se han descrito las danzas y cantos populares religiosos y ritos asociados al mundo popular, desde la perspectiva de dar a conocer el mundo tradicional minero-campesino con una clara connotación de exotismo, de un observador que busca dejar registros de costumbres extrañas. Este es el caso de Claudio Gay, Ignacio Domeyko, Jullian Mellet, y demás viajeros del siglo XIX que recorren la región señalada. Paralelamente, la Iglesia Católica autorizó una serie de publicaciones que hicieron, desde mediados del siglo XIX en adelante, sacerdotes que conocieron o trabajaron en la localidad, quienes buscaron resaltar el compromiso cristiano del pueblo en textos claramente hagiográficos, tal es el caso de Juan Ramón Ramírez¹⁰ y Principio Albás¹¹. Desde las últimas décadas del indicado siglo el rescate de la tradición fue hecho por folkloristas, quienes realizan un trabajo más profundo y con una mayor visión analítica, buscando algunas explicaciones, especialmente en lo referente a los cantos y danzas ejecutadas en las diversas festividades, entre otros, destacan Francisco Galleguillos Lorca¹² y Juan Uribe Echeverría¹³.

En rigor, la perspectiva de análisis más acabada de estas expresiones religiosas se asocia a los trabajos pioneros de Ricardo Latcham¹⁴ y los efectuados en el presente por Manuel Dannemann, quien ha estudiado el tema en las últimas décadas, buscando recoger y evaluar bienes de la cultura tradicional desde una perspectiva antropológica. El complemento de la línea investigativa desarrollada más arriba es el análisis etnomusicológico efectuado por Claudio Mercado¹⁵ y

¹⁰ Juan Ramón Ramírez, *La Virgen de Andacollo*, Imp. de *El Correo del Sábado*, La Serena, 1873.

¹¹ Principio Albás, *Historia de la imagen y el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*, Imp. Claret, Santiago, 1943.

¹² Francisco Galleguillos Lorca, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*, Tip. Nacional, Valparaíso, 1896.

¹³ *Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso*, Anales de la U. de Chile, Santiago, 1910.

¹⁴ La fiesta de Andacollo y sus danzas, Anales de la U. de Chile, t. CXXVI, Santiago, 1910.

¹⁵ Un caso destacado es el de Mercado, quien en una investigación participativa muestra parte de este complejo universo como una propuesta de antropología poética. Ver Claudio Mercado y

José Pérez de Arce¹⁶, quienes han estudiado las percepciones existentes al interior del llamado baile de *Chinos*. Agustín Ruiz, es otro antropólogo que en sus investigaciones ha abordado esta problemática desde la perspectiva del eje de análisis hegemonía-marginalidad¹⁷. A nuestro juicio, las investigaciones realizadas carecen de una profundización en el análisis historiográfico, con respecto a los componentes sociales de la fiesta religiosa y las posibles supervivencias indígenas que en este fenómeno se suscitan durante el siglo XIX, idea central del presente trabajo.

III. LOS INDÍGENAS DEL NORTE CHICO EN LA PRIMERA MITAD DEL S. XIX

Una década antes de finalizar el siglo XVIII, mediando la primavera de 1788, el Gobernador de Chile don Ambrosio O'Higgins recorría el norte del reino imponiéndose de una realidad desconocida, difícilmente dimensionable mediante los informes enviados desde las diferentes localidades por las autoridades que le representaban. Dentro de la multiplicidad de hechos que motivaron su reacción, la situación de los indígenas es de carácter principal para este trabajo. "oí por mi mismo las quejas de los miserables oprimidos", –escribiría meses más tarde al Rey– reconociendo en terreno la situación de las masas indígenas sometidas a trabajos y vidas totalmente distanciadas de la oferta teórica de bienestar y respeto que la legislación española otorgaba. Resultado de este viaje, el gobernador inició un intenso proceso destinado a terminar con la situación desmedrada de los indígenas del norte. Su esfuerzo más importante se centró en acabar con la Encomienda –una vieja institución a su juicio distorsionada–, pues lo que se conocía con ese nombre era "un número de infelices que adscritos por lo regular a las circunstancias de las casas y oficinas que forman las haciendas, trabajan todo el año sin intermisión en las minas, en los obrajes, en la labranza de los campos y en todo en cuanto era comodidad y ventaja de estos que llamaba sus amos, para que nada faltase a la esclavitud a que estaban reducidos"¹⁸.

Hacia el fin del siglo XVIII, existían algunos ejemplos de aproximación numérica al tema de los indígenas en el sector meridional del Norte Chico. En las localidades de Illapel y Pullalli había 451 indígenas de la encomienda del

L. Galdames, De todo el universo entero, Ed. Lom, Santiago. 1997. Además ver Claudio Mercado "Permanencia y cambio en las fiestas rituales de Chile central", *Valles. Revista de estudios regionales*, N° 1, La Ligua, 1995, págs. 11-30.

¹⁶ Ver entre otros: "Sonido Rajado: the sacred sound of Chilean pifilca flutes". *The Galpyn Society Journal*, July 1998. Además la continuación del trabajo anterior en "Sonido Rajado II". *The Galpyn Society Journal*, enero, 2000. Otro interesante artículo es "El sonido rajado: una historia milenaria", *Valles. Revista de estudios regionales*, N° 3, La Ligua, 1998, págs. 141-152.

¹⁷ Agustín Ruiz, "Aflicciones, conflictos y querellas: testimonios desde la marginalidad", *Revista Valles*, N° 8, (en prensa); y "Hegemonía y marginalidad en la religiosidad popular chilena: los bailes chinos de las provincias de Valparaíso, Quillota y Petorca y su relación con la Iglesia Católica", *Revista musical chilena*, N° 184, Santiago.

¹⁸ *Carta de Ambrosio O'Higgins al rey*, Quillota 3 de abril de 1789, Diego Barros Arana, Tomo III, pág. 37.

Marqués de la Pica¹⁹, que debían constituirse en un pueblo fuera de la hacienda del mismo propietario, traslado efectuado al alero de la nueva legislación planteada por Ambrosio O'Higgins. Algunas décadas después, se realizó el censo de 1813 que consignó en los diferentes partidos de la región –con todos los errores propios de las estadísticas del periodo– un total de 6.595 indígenas desglosados acorde con la siguiente tabla:

Población indígena en el Norte Chico, 1813²⁰.

	Hombres	Mujeres	Pobl. Indígena	Pobl. Total	% Indígenas
Copiapó	1	0	1	8.705	0
Huasco	0	0	0	5.524	0
La Serena	1.993	2.132	4.125	29.110	14.2
Petorca	502	463	965	8.094	12.0
La Ligua	665	840	1.505	7.671	19.7
Total	3.160	3.435	6.595	51.433	12.8

Curiosamente, el señalado censo no incluye población indígena en Huasco, aunque por un documento posterior sabemos de la existencia del pueblo de naturales de Huasco Alto en 1832, donde se concentraban 1.464 indígenas²¹. Una situación inversa se presentaba en el poblado de Valle Hermoso donde las papeletas del Censo de 1834 consignaron en este pueblo de naturales 1.122 personas²², disminuyendo en un 25,4% con respecto al Censo de 1813. Si bien es cierto, asumir la presencia indígena en la región desde la perspectiva cualitativa resulta problemático, esta aparece más clara al leer los viajeros que recorrieron la región, uno de cuyos múltiples ejemplos pone énfasis en esta presencia, es el viajero Julian Melet, quien hacia la segunda década del siglo XIX refiriéndose a Paposo –una localidad septentrional de la región– afirmaba que era una aldea habitada por indios tributarios, gobernada por un subdelegado y un cacique “que sirve de intérprete al subdelegado a quien está sometido”, demostrando que no sólo persistían manifestaciones culturales propias, sino que el uso de su lengua aún era frecuente²³.

Una de las características principales del siglo XIX es el desmembramiento y desaparición de las comunidades de la región y con ello las escasas alusiones

¹⁹ *Matrícula de los indios de la encomienda perteneciente al señor Marqués de la Pica con el título de Pullalli*, 1789, Capitanía General, Vol. 495, Fs. 126.

²⁰ Esta tabla la hemos elaborado a partir de la información contenida en el *Censo de 1813*, levantado por Juan Egaña.

²¹ *Indígenas existentes en el pueblo llamado de naturales de Huasco Alto*, Archivo Gay, Vol. 47, Fs. 288.

²² *Departamento de la Ligua. Estado que manifiesta el número de sus habitantes*, Min. del Interior, Vol. 113, pág. 881.

²³ Julian Mellet, *Viaje por el interior de la América meridional* [1824], Impr. Universitaria, Santiago, pág. 151.

al tema indígena, las que se reactivaron sólo cuando mediaba un levantamiento –como el de la comunidad de Chalinga en 1819– o una demanda de las comunidades para defender sus tierras²⁴, acciones políticas y jurídicas esporádicas y en descenso al avanzar el siglo. Parte del proceso de descomposición de las comunidades indígenas del Norte Chico se dio –según María Angélica Illanes– por el rechazo al concepto y práctica de la “socialización” propietaria de las comunidades, imponiendo el concepto de la “individuación” de las propiedades, que implicó entre otras iniciativas la Ley de Tierras Indígenas de 1823²⁵ que ordenó subastar los terrenos “vacantes” de los Pueblos de Indios. Un ejemplo de este proceso lo encontramos en la solicitud elevada en 1836 por el cabildo de Copiapó que solicitó a la intendencia de Coquimbo la adjudicación de los terrenos de indígenas del pueblo de San Fernando “entre aquellas personas más acreedora a esta gracia, teniendo en cuenta siempre en particular consideración a los pocos indios verdaderamente indígenas”²⁶. Así, el proceso histórico de la modernidad mercantil capitalista produjo una homogeneización “por abajo” de la sociedad²⁷.

En el nebuloso contexto que analizamos, las irrupciones de documentación relativa al tema de nuestro interés es escasa para el acontecer cotidiano. Es en las fiestas locales donde diversos informantes dan cuenta de manifestaciones culturales con una alta raigambre indígena, producto de lo cual es necesario incursionar en la revisión del espacio festivo.

IV. LAS FIESTAS RELIGIOSAS EN EL NORTE CHICO

La particularidad del mundo festivo religioso en la región fue destacada –entre otros– por un impresionado sacerdote que visitaba el Norte Chico hacia 1870, quien recordó años más tarde que “no comprendíamos que las grandes solemnidades religiosas se celebrasen de una manera tan diversa de las que se celebraban en Santiago”²⁸. El contraste entre ambas realidades era aumentado por los bailes, las danzas y una mayor presencia de conductas “paganas” en las fiestas, expresiones que resultaban indisociables de lo religioso, formando parte de una misma realidad. El problema visto desde la perspectiva planteada, nos traslada a un escenario donde la participación del mundo popular no acababa sólo en lo religioso, conformándose un espacio de sociabilidad popular donde

²⁴ Igor Goicovic, “Conflictividad social y violencia colectiva en Chile tradicional. El levantamiento indígena y popular de Chalinga (1818)”. *Revista de historia social y de las mentalidades*, N° 4, Ed. Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 2000.

²⁵ Ricardo Anguita, *Leyes promulgadas en Chile*, Imp. Barcelona, Santiago, 1913, pág. 990.

²⁶ La cursiva es nuestra. *Boletín municipal del departamento de Copiapó*, Imp. De la República, Santiago, 1872, pág. 251.

²⁷ María Illanes, “Chalinga. Para descubrir América desde América”, *Cuadernos Americanos*, UNAM, Vol. 4, México, 1992, págs. 59-78.

²⁸ Juan Ramón Ramírez. *La virgen de Andacollo*, Imp. El Correo del Sábado, La Serena, 1873, pág. 35.

la romería se transformaba, al decir de Claudio Gay, en “una fiesta pública y no religiosa, [donde] muchos van a jugar a los naipes o a los dados”²⁹.

La fiesta religiosa constituye un espacio de sociabilidad popular que sobrepasa notablemente la dimensión litúrgica tradicional, esta realidad es temporalmente permanente durante el siglo XIX y constatable actualmente en los pueblos del Norte Chico el día de la fiesta en honor de la virgen o el santo protector, transformándose en la principal celebración efectuada durante el año e implantando una particular dinámica a la comunidad, la que con antelación engalana sus calles con flores de papel, guirnaldas y adornos similares transformadas en una ofrenda estética dedicada a la virgen o al santo de su devoción. En estos pueblos es posible observar los días de fiestas una serie de situaciones que, comparadas con lo descrito en los documentos históricos, permanecen casi inmutables desde siglos anteriores. Permanencias que atan a esta comunidad con su pasado, y que conforman en definitiva parte de su identidad local. Ciertamente, en la actualidad este tipo de celebraciones en el Norte Chico se realiza en los pueblos más apartados de los centros urbanos de la región, constituyéndose en una suerte de repliegue cultural, frente a una modernidad avasalladora.

Las celebraciones ligadas al ritual cristiano mantenían en el siglo XIX una profunda raigambre en las comunidades de campesinos y mineros de la región. En el periodo estudiado algunas fiestas poseían mayor importancia y alcance entre los fieles, entre estas destacaban las fiestas de La Candelaria de Copiapó, la Fiesta de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, El Niño Dios de Sotaquí, La Virgen de Palo Colorado, Fiesta del Rosario de Valle Hermoso, La Merced de Petorca y una serie de festividades de menor convocatoria diseminadas por los valles y poblados de la región.

Los antecedentes de las festividades estudiadas se remontan al periodo inicial de la ocupación española, siempre ligadas e iniciadas –según la tradición– mediando un acto sobrenatural y mítico, donde la divinidad se presenta a un indígena o éste, en un hallazgo fortuito, encontraba su imagen. Desde la perspectiva del análisis historiográfico es claro que estas imágenes eran portadas por los primeros españoles o encargadas desde Arequipa, Cusco o Quito –donde se gestaron las escuelas de imaginería religiosa homónima– durante la colonia. Así, son comunes en la literatura los encuentros del tipo señalado, formando parte de las tradiciones de diferentes santuarios latinoamericanos, en especial aquellos que en el mundo prehispánico fueron importantes centros de culto, en que se buscó superponer los nuevos dioses –y de paso eliminar los anteriores– para crear una solución de continuidad³⁰. Como ejemplo, ana-

²⁹ Archivo Claudio Gay, Vol. 39. Fs.133V.

³⁰ Entre muchos ejemplos ver el caso de Copacabana donde la destrucción de las huacas por parte de los españoles “no afectaron de manera alguna la continuidad milenaria del lugar sagrado” uniéndose al culto de la Virgen de Copacabana en el siglo XVI. Ver Nathan Wachtel, *El Regreso de los Antepasados. Ensayo de Historia Regresiva*, Ed. FCE, México, 2001, pág. 527.

lizaremos la tradición existente para explicar el inicio de la celebración en dos localidades del Norte Chico, caracterizadas por su capacidad de convocatoria y permanencia.

En el poblado minero de Andacollo, en las cercanías de La Serena, la tradición habla de un encuentro de la Virgen con un indígena llamado *Collo*, a quien ésta habría indicado el lugar en que se encontraba su imagen para adorarla, dándole de paso el nombre al poblado (*Anda Collo*)³¹. Aludiendo a esta tradición Claudio Gay escribió entre sus notas que la Virgen “se halló milagrosamente entre las estériles rocas de las elevadas sierras i dotada de inteligencia divina bajo la forma tosca, material e inanimada del cartón i madero que la representan”³². Una variante de esta tradición oral fue recogida hacia 1870 por Juan Ramón Ramírez, asignándole a una honrada familia de indígenas el hallazgo de la imagen, entre unos matorrales, cuando buscaban leña³³.

Similar tradición existe en la Fiesta del Rosario de Valle Hermoso, celebrada en “un pueblo de naturales” cercano a La Ligua, donde la Virgen fue hallada fortuitamente al excavar el cerro³⁴. Otra tradición señalaba que los indios de la localidad habían hecho una gruta en la roca para adorar la imagen. Lo que está claro es que en las primeras décadas del siglo xx no existía en la localidad “una persona que conozca el origen de la Virgen”³⁵. Esta fiesta, de gran convocatoria en el sector meridional del norte Chico durante el siglo xix, duraba de cuatro a seis días “sin interrupción” y al decir de la prensa de la época contaba con una concurrencia “crecidísima”³⁶.

La fiesta de nuestra señora del Rosario de Andacollo

Aunque en la región que estudiamos el número de fiestas es alto, la principal festividad es la de Nuestra Señora del Rosario en la citada localidad de Andacollo³⁷, celebrada desde el siglo xvi y con una gran convocatoria en el siglo xix, hasta donde se trasladaban “devotos y no devotos de la Virgen” y se daban

³¹ Manuel Concha, *Tradiciones serenenses*, Ed. Rafael Jover, Santiago, 1883.

³² Archivo Claudio Gay. Vol. 39. Fs. 133V.

³³ Juan Ramón Ramírez, *op. cit.*, pág. 19.

³⁴ Hermelo Aravena Williams *Entre Espadas y Basquiñas*. Ed. Zig-Zag. Santiago, 1946.

³⁵ Manuela Fernández de Aballay. *Datos respecto a Valle hermoso*. Archivo Hermelo Aravena. Papeles sueltos. 1930.

³⁶ *El Mercurio de Valparaíso*, Valparaíso, 18 de diciembre de 1861. El citado periódico señalaba “se prepara otra gran función que todos los años se celebra en Valle Hermoso un pueblo de naturales que dista a menos de una legua de esta [La Ligua]. La Fiesta del Rosario dura cuatro a seis días sin interrupción, porque la concurrencia es crecidísima, pues no sólo se reúne jente de los alrededores”.

³⁷ La fiesta fue ampliamente conocida durante la colonia. Al respecto Alcedo en su geografía destacaba la convocatoria de la fiesta al referirse al poblado de Andacollo: “En su Iglesia se venera una Imagen de nuestra Señora del Rosario; a cuya devoción concurren no sólo las gentes de las provincias contiguas sino aun de las más remotas.” Antonio Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*, Tomo 1, España, 1779, pág. 94.

cita para saciar “sus placeres mundanos”³⁸. La convocatoria nacional y de los países vecinos reunía una población flotante que bordeaba las 20.000 personas, quienes participaban de la fiesta que duraba alrededor de 15 días, este gran número de visitantes a juicio del viajero Julian Mellet, “se pasan, parte en oraciones, parte en diversiones públicas”³⁹. La concentración de forasteros en el pequeño poblado minero producía una alteración notable del ritmo de vida de la localidad, concentrando promeseros, danzantes, comerciantes y el más amplio espectro social de la realidad de la época que eran trasladados en tres trenes diarios desde La Serena y Coquimbo. Un ejemplo está dado en 1867 por un articulista de *El Mercurio de Valparaíso*, quien afirmaba que: “Se nos ha dicho que el pueblecito de Andacollo venía estrecho para los numerosos devotos que de todos los pueblos y aldeas de la provincia fueron a depositar sus ofrendas”⁴⁰.

En Chile –a diferencia de lo que sucede en el mundo andino– uno de los aspectos escasamente tratados en lo referente al momento de la fiesta es la feria⁴¹, que paralelamente se desarrolla en las calles cercanas a la procesión, en la periferia de la celebración principal, pero formando parte de ese todo que analizamos. La alta concentración de personas producía un espontáneo mercado para los vendedores que se trasladaban desde las ciudades principales a ofrecer sus productos a las localidades que preparaban una celebración religiosa. La presencia de vendedores en las fiestas durante el siglo XIX era un motivo de disputa constante con la Iglesia Católica que veía en la actividad una conducta irrespetuosa e intolerable, actitud conservada hasta la actualidad. Los reclamos no se plantearon sólo desde la Iglesia, sino por motivos bastante más terrenales –como el no pago de derechos y la competencia comercial– las autoridades y comerciantes de los poblados se sumaban a las voces de descontento. Al finalizar el siglo estudiado un periódico de la región se hacía eco del descontento frente a este fenómeno: “Cabildo ha tenido sus días de misticismo con la celebración del mes de María en el Oratorio del lugar, con mayor entusiasmo que en los años anteriores...[pero] frente al templo i en sus inmediaciones hai chinchales no solo tolerados”⁴². El asunto tratado es una constante en el siglo de nuestro

³⁸ *El Mercurio de Valparaíso*, 30 de diciembre de 1862.

³⁹ Julian Mellet, *Viajes por el interior de la América meridional* [1824], Imp. I Enc. Universitaria, Santiago, pág. 114.

⁴⁰ *El Mercurio de Valparaíso*, 28 de diciembre de 1867.

⁴¹ El tema de la feria ha sido estudiado para el caso del Perú desde la perspectiva de la integración y articulación de los santuarios y fiestas a los territorios y procesos económicos, comprendiéndolos como “el complejo económico-religioso regional”, una forma histórica de organización territorial andina. Para analizar estas ideas ver Deborah Pool “Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)” *Allpanchis*, Cusco, 1982, N° 19, págs. 79-116.

⁴² *La Bandera*, La Ligua, 11 de diciembre de 1900. Este fenómeno era motivo de cuestionamiento ya a mediados del siglo XVIII, cuando el Gobernador Ortiz de Rozas resumía los perjuicios que producía para la comunidad de San Felipe la afluencia de vendedores y *regatones* que se trasladaban de Santiago y otras ciudades a ejercer el comercio “con diferentes granjerías” privando a los pobladores de los ingresos necesarios para mejorar la villa. Decreto del Gobernador Domingo Ortiz de Rozas. Capitanía General Vol. 937, FS. 178-181.

interés. Para el caso los ejemplos son muchos. Hacia 1896, un viajero recorría el espacio festivo de Andacollo donde la gran cantidad de personas que se desplazaba en diversas direcciones no lo hacía sólo movida por motivos religiosos, muchos buscaban las ofertas de comerciantes que se trasladaban desde La Serena para instalarse en precarias tiendas levantadas en la calle. Para la ocasión los comerciantes ofrecían ropas, reproducciones de santos, comerciantes ambulantes con útiles para niños, que se atropellaban entre sí “formando una algazara de gritos aturdidores”. El citado personaje terminaba su relato con una clara sentencia: “Los andacollinos en estos días todo lo venden, todo lo reducen a dinero”⁴³.

Así, la feria era una alternativa de aprovisionamiento popular, que permitía abastecerse de productos que el mercado generado para la ocasión ofrecía en cantidades y a bajo costo, mientras que en las localidades alcanzaban altos precios, limitados por la escasez de tiendas y por la excesiva presencia de bodegones⁴⁴. La gran mayoría de vendedores que participaban en la oferta de la feria, eran pequeños comerciantes que ejercían la actividad al margen de la normativa legal, lo que les hacía partícipes del circuito de marginalidad que produce el *otro lado* de la fiesta. El mercado se complementaba con una variada oferta gastronómica, con locales establecidos y viviendas especialmente acomodadas para la ocasión, que ofrecían comestibles y en la marginalidad el infaltable alcohol, que por el alto consumo entre los participantes era característico de las fiestas religiosas en el Norte Chico. Una vez acabada la fiesta la mayoría de las personas se dirigían a celebraciones menos piadosas. Claudio Gay, anotaba que llegada la noche “los cantos, el multiplicado sonido de las bihuelas, los gritos y las vociferaciones, todo anuncia el principio de las fiestas de Baco”⁴⁵.

Los expedientes judiciales de la región, con su inevitable huella de violencia, dan cuenta del desenfreno que proseguía a la celebración. Este *otro lado* de la fiesta incluía a todos quienes momentos antes había participado con fervor en

⁴³ Además agregaba que: “A la oferta se sumaban algunos juegos al paso ‘mesas de bolos, pequeñas ruletas, dulcamaras con sus famosos jabones, cortaplumas, tinta para desmanchar, y hasta tres cartitas o el monito con dos cabezas funcionan con gran alboroto’, la secuencia de imágenes en la retina del citado viajero deja una clara sensación de la efervescencia popular movida por lograr mejores precios de compra o de venta”. Galleguillos Lorca, Francisco. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*, Tip. Nacional, Valparaíso, 1896, páginas 78-79. Acorde con la prensa de la época, el espontáneo mercado producido para la ocasión ofrecía ropas, instrumentos de labranza, herramientas y entretenimientos, que junto a juegos de azar, provocaban los consecuentes reclamos de los más devotos. En las fiestas del Rosario del Huasco, un observador señalaba en 1860, que “solo una cosa nos ha chocado en esta fiesta, y es que la autoridad haya permitido que se sitúen en la calle pública mesas de juego de embite, donde se descamisaba el pueblo...” *El Mercurio de Valparaíso*, Valparaíso, 31 de noviembre de 1860.

⁴⁴ Para acercarnos al problema, consideraremos que en Andacollo hacia 1840 existían legalmente funcionando 19 bodegones, 4 tiendas, 2 zapaterías, 2 fondas y 1 chingana *Lista de las tiendas, bodegones y demás despachos públicos del comercio de Andacollo*. Intendencia de Coquimbo, Vol. 171, s/f. 1840.

⁴⁵ Archivo Claudio Gay, Vol. 39. 135V.

la procesión⁴⁶. Un ejemplo del momento en que se producía el cambio entre el espacio de la procesión y la celebración profana, está dado en las fiestas que se realizaban en La Ligua a fines del siglo XIX, donde se reunían las vírgenes de los pueblos aledaños y recorrían el interior de la ciudad, lugar en que estaba demarcada la ruta de la procesión. Una vez finalizado este recorrido, hacían despedirse a sus vírgenes y las cargaban en andas hacia las salidas del poblado, donde los feligreses de Valle Hermoso al llegar con su virgen a la salida de la ciudad “cubren por completo a la venerada imagen con un largo manto, en tanto que los acompañantes se van a rodear las ventas de dulces, ponche, aloja i otros comestibles i *bebidas* [alcohol] situadas por estos contornos”⁴⁷. Esta narración de un articulista de un periódico local –quien cuestionaba estas prácticas–, demuestra que la solución para los devotos era simple, a la virgen se le cubría para que *no viera* la conducta que se iniciaba al salir del espacio de la procesión, explicándonos de paso que para los devotos la complementariedad entre los dos mundos –el de la procesión y la celebración *pagana*– era bastante mayor y permeable.

III. EL BAILE DE CHINOS COMO SUPERVIVENCIA INDÍGENA

Otro elemento característico de las festividades decimonónicas del Norte Chico eran los bailes religiosos, que incluía a *Danzantes*, *Turbantes* y el baile de *Chinos*. A ojos de los testigos de la época, los primeros presentaban una imagen culturalmente bastante más cercana por sus vestimentas, coreografías y expresiones musicales. Como contraparte, estos testigos se encontraban con los *Chinos*, causando diversas reacciones entre quienes les observaban en el desarrollo de sus bailes, sin dejar a nadie impávido. Para los visitantes y viajeros que volcaron sus opiniones en periódicos, memorias y apuntes, resultaba extraño presenciar un grupo de individuos que en dos filas pareadas compuesta de un número variable de músicos-danzantes, que alcanzaban hasta 25 pares de bailarines, persistentemente tocaban un instrumento de viento tubular, acompasados con el sonido del tambor y dirigidos por un alférez o abanderado que iba cantando cuartetos de ocho sílabas, cuyos dos versos finales eran coreados por el resto del grupo. Los músicos-danzantes, se desplazaban haciendo sus coreografías y tocando su instrumento durante la procesión. Esta compleja expresión ritual, resultante de un claro sincretismo religioso, conserva algunos elementos indígenas y otros de innegable pasado español, todo esto en el contexto de una fiesta religiosa católica. Una característica persistente, presente en el siglo XIX, es la capacidad de los abanderados o alféreces para componer versos improvisados. Al encontrarse en una fiesta dos bailes de *Chinos*, uno de los alféreces desafia en un verso de saludo al jefe del otro baile de *Chinos*, buscando con su

⁴⁶ Ver Milton Godoy O., “Fiesta, Borrachera y Violencia entre los mineros del Norte Chico, 1840-1900”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, N° 7, Ed. USACH, Santiago, 2003.

⁴⁷ *El Bohemio*, La Ligua, 24 de febrero de 1892.

habilidad e ingenio silenciar al contrincante, siguiendo así la antigua tradición de los payadores⁴⁸.

Chinos de Copiapó en la segunda mitad del siglo XIX. (Nótese sus vestimentas mineras, en especial los pantalones, el bonete y el uso del *culero* minero). Fotografía gentileza de Germán Zamora, Presidente de los bailes de *Chinos* de La Candelaria.

Los *Chinos* están presentes en la región desde el periodo más temprano de la colonia, ligados principalmente a peones de minas de los cuales tomaron su vestimenta, la que ha variado con el paso del tiempo, pero conserva aún sus rasgos esenciales. Las referencias documentales a estas expresiones rituales se remontan al temprano siglo XVI en la localidad de Andacollo, donde en 1585 se sabía de la existencia de un baile realizado por indígenas en honor a la Virgen. Si bien es cierto, existen datos esporádicos en los documentos coloniales acerca de los cuestionados bailes, su presencia no es clara sino hasta el primer siglo del periodo republicano, donde son frecuentes las alusiones a los bailes de indígenas, absolutamente diferenciados del resto de las danzas, especialmente de los conocidos como Turbantes. ¿A qué se debe esta carencia de documentación para el caso específico de los *Chinos*? ¿Puede ser posible que la identificación como tales haya sido propia del siglo XIX y no anterior?

Acerca del nombre Chinos

Al referirse al nombre de estos danzantes rituales del Norte Chico, ha sido un lugar común aludir al significado de “sirvientes de la Virgen” sustentándose en un supuesto significado quechua, lengua en la que efectivamente se usa, pero en sentido femenino, donde la palabra *China* designa –según el jesuita Diego Goncales Holguin– durante el inicio del siglo XVII a la “criada, moça de seruido”⁴⁹,

⁴⁸ Para un ejemplo, el siguiente encuentro hacia el inicio del siglo XX entre dos alférezes:

: *Buenos días, buen alférez,
como esta, como le va
me alegro de que este bueno
gustoso y sin novedad.*

: *Muy bien, pues, mi abanderado
Vengo a su disposición;
doy a usted la bienvenida
y a toda su hermanación.*

: *A lo propio, abanderado
En esta situación triste
Yo quisiera conocer
El barrio donde usted existe.*

: *Como no, mi abanderado;
Con gusto y con alegría
Yo vengo de Valle Hermoso
Y toda mi compañía*

: *Muy bien, pues, mi abanderado
Si le digo, no se asombre;
Ya que supe su domicilio
Quisiera saber su nombre...*

: *Yo soy Juan Manuel Fernández
Y hallará mi nombre escrito
En la Santa Madre iglesia
Y en los libros de registro.*

Hermelo Aravena Williams, *Entre espadas y basquiñas*, Ed. Zig-Zag, Santiago, 1946.

⁴⁹ Diego Goncales Holguin, S.J. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*, Ed. Instituto de la Historia, Lima, 1952.



Chinos de Copiapó en la segunda mitad del siglo XIX. (Nótese sus vestimentas, en especial los pantalones, el bonete y el uso del *culero* minero). Fotografía gentileza de Germán Zamora, Presidente de los bailes de *Chinos* de La Candelaria.

que era concebida durante el siglo XIX como “sirvienta en casa española”⁵⁰, y se hizo extensiva por el uso al hombre, hasta ampliarlo como un americanismo que denota al habitante vernáculo o más bien es “el nombre vulgar del indio o del nativo aindiado”⁵¹. No obstante, se ha insistido en significar el uso *Chino*, como el ya discutido “sirviente de la Virgen”, lo que parece una gran sutileza, considerando que desde lo planteado por Zorobabel Rodríguez en su diccionario de la segunda mitad del siglo XIX se usaba en con un sentido denostativo para referirse a los que se consideraba *indios*. Al respecto, el citado autor es taxativo al concluir que “*Chino* es por lo tanto *el plebeyo*”⁵². La voz concebida de la manera señalada se extendió allende los Andes, especialmente en la región de Cuyo, donde designa principalmente al “descendiente de indio”⁵³.

A más abundar, Rodolfo Lenz a comienzo del siglo XX coincide en que ésta es inicialmente una voz de carácter despreciativo aplicada a mujeres jóvenes del bajo pueblo, ll llamadas *chinas*, que se desempeñaban como sirvientas domésticas, haciéndola extensiva a “*querida, manceba, mujer pública*”. Con respecto al masculino de la voz estudiada, el mismo autor señala que se refiere al “*muchacho, antiguamente indio, que sirve en casa española*”, menciona además una serie de

⁵⁰ Rodolfo Lenz, *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*, Imp. Cervantes, Santiago, 1904, páginas 294.

⁵¹ Marcos Morínigo, *Diccionario de Americanismos*, Ed. Muchnik, Buenos Aires, 1966, pág. 191.

⁵² Zorobabel Rodríguez, *Diccionario de Chilenismos*, Imp. el Independiente, Santiago, 1875, pág. 163.

⁵³ Juan C. Rogé, *Color, sabor y picardía en la cultura. Los regionalismos de Mendoza*, EDIUNC, Mendoza, 2003, pág. 102.

conceptos que aluden a la extracción social del *chino*, definiéndolo como parte del bajo pueblo y como “*primitivamente indio*”. Su planteamiento se extiende a otros conceptos referentes a mujeres del mundo popular o a acciones ligadas a ellas⁵⁴.

¿De dónde proviene entonces la calificación de *Chinos* a los bailarines rituales que nos preocupan? *A priori*, responderíamos que esta es una calificación despreciativa de la elite decimonónica para designar el mundo popular –el que por lo demás está más cercano de lo indígena– y sus expresiones rituales. Entonces, ¿por qué no aparecen antes en la documentación histórica? La respuesta que atisbamos es que las fuentes anteriores a este siglo no usan el término para referirse a estos grupos, sencillamente porque se designan de otra forma, pues se entienden en el mundo colonial como expresiones rituales propias de indios y por ende no necesitan mayor calificación. Ciertamente, aquí radica el mayor problema presentado al intentar analizar los bailes de *Chinos* en una perspectiva temporal, el que gira en torno a los diferentes conceptos usados para designar un mismo baile. Aparentemente, uno de los nombres con que inicialmente se identificó el conjunto de estos bailes fue el de “parlampanes” o *payasos*, incluyéndose bajo esta denominación a los bailes indígenas⁵⁵. Hacia fines del siglo XIX, Lenz confirmó el uso de esta voz, definiendo con mayor claridad el carácter indígena de su baile⁵⁶, al destacar la música “monótona” de los pífanos, razón por la que también se les conocía como *Pifaneros*, entendiendo además el término como sinónimo de *Chinos*, designación que asimiló a la de *catimbaos*, individuos que según Rodríguez iban “vestidos extravagantes i ridículamente, i reunidos en uno de esos grupos de danzantes que se llamaban *bailes*, corrían, brincaban y cantaban en una ininteligible jerigonza”, agregando que “para ver catimbaos [hacia 1870] sería preciso ir en romería hasta Andacollo”⁵⁷.

Para acercarnos a comprender el sentido que el uso del concepto probablemente tuvo, encontramos un importante dato en Ignacio Domeyko, viajero polaco –a quien más adelante analizaremos con mayor profundidad– que en 1843 visitó la localidad y observó que el baile de los *Chinos* era realizado a la virgen, su

⁵⁴ También se cita *chinuela*, *chinita*, *chinilla*, (cuando es pequeña) *chinoca*, *chinonga* (aumento peyorativo: ordinaria, grosera). También *chinero* (aficionado a las mujeres del bajo pueblo) *chinería*, *chinamento* (reunión de gente del bajo pueblo), *amachinarse* (amancebarse, alterado por la contaminación entre *china* y *macho*). Rodolfo Lenz, *op. cit.*, págs. 294-5.

⁵⁵ Richard Longeville Bowel establece diferencias entre los bailes indígenas y los de claro origen español. Longeville dice que la procesión está formada por “una clase de individuos que visten de trajes como una mascarada fantástica... algunos de ellos representan indios en su traje antiguo. Otros se visten a imitación de los catalanes...” en *Campañas y cruceros en el océano Pacífico*, Ed. Fco. de Aguirre, Santiago, 1968, pág. 97.

⁵⁶ Afirma “...individuos en traje fantástico con adornos exagerados, charros, de muchos colores vivos, espejitos, lentejuelas, algunos también con mascaradas de cueros linudos y cuernos, acompañan procesiones como la de Corpus, la Fiesta de la Virgen de Andacollo, la Cruz de Mayo o el Pelicano de Quillota, y otras, ejecutando bailes especiales al son de la música monótona de los pífanos (de ahí el sinónimo de *Pifaneros*)”, Lenz, *op. cit.*, pág. 183.

⁵⁷ Zorobabel Rodríguez, *op. cit.*, págs. 102-103.

“Santa Chinita”, destacando que era preciso saber que la palabra *china* o *chinita* “es el término despectivo que emplean las orgullosas damas para calificar a las muchachas indias, hijas de auténticos indios”⁵⁸. Entonces: ¿existía en el uso de esa calificación la intención de autoidentificarse con la virgen, acercándola a su condición étnica y social?. Si así fuere, el llamarle *China* y asumirse como *Chinos* —que para Latcham “propiamente quiere decir indio”— les hacía en el momento del rito reincorporar parte de elementos de identidad cotidianamente no asumidos, produciendo en el baile un lenguaje simbólico que renovaba lealtades y aumentaba la coherencia social del grupo o de la localidad a que pertenecían, pues recordemos que cada uno de los bailes de *Chinos* del siglo XIX representaba a un determinado centro minero de la región⁵⁹.

Las supervivencias indígenas

Si bien es cierto, a partir de la denominación de *Chinos* encontramos algún nivel de ligazón con lo indígena. ¿Cómo podemos argüir que en la expresión ritual analizada subsisten elementos indígenas durante el siglo XIX? La escasa información que existe para el tema analizado, nos remite a una revisión de los viajeros y observadores de las celebraciones religiosas de la región. Los ejemplos para el siglo XIX son variados, dado que viajeros nacionales y extranjeros describen bailes rituales con carácter indígena correspondientes a los actuales *Chinos*. Un caso clarificador es el grabado incluido por Claudio Gay en una de sus obras, en el cual se representa la fiesta de Andacollo, en que es posible identificar a los bailarines rituales que estudiamos⁶⁰. Al revisar los manuscritos de este viajero, resultados de su permanencia en la región durante diferentes periodos a mediados del siglo XIX, se puede observar cómo un extranjero católico entiende —y descalifica— estas expresiones rituales. Así, en el valle del Elqui presencié lo que él denomina “un baile de indios” —que por su estructura e instrumental descrito corresponde a los *Chinos*— y destaca que éstos bailan acompañados de los golpes “acompañados de un tamborcillo y de unos instrumentos de caña aforrados en un cuero de chivato, agujereados en el medio y en cuya parte superior está practicada una abertura por donde introducen el viento”⁶¹. Más tarde, al referirse a los preparativos de la festividad de Andacollo,

⁵⁸ Ignacio Domeyko. *Mis viajes*. Ed. Universidad de Chile. Santiago, 1978, pág. 559.

⁵⁹ Según las investigaciones de Agustín Ruiz, esto queda claramente expresado en la música instrumental y en los procesos de diferenciación estilística que sintetiza semánticas distintivas de cada localidad. Ver de este autor “Diferenciación estilística y reducción de la complejidad emergente en la música y danza ceremoniales de la región de Valparaíso”. Manuscrito de la ponencia presentada en la mesa de Religiosidad Popular en el marco del V Congreso Latinoamericano de Folklore, Villa Carlos Paz, Córdoba, Argentina. Al igual que su trabajo “Diferenciación estilística y confrontación entre los bailes chinos de la región de Valparaíso”. Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Antropología, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.

⁶⁰ Claudio Gay, *Atlas de la historia física y política de Chile*. Impr. de E. Thunot. París, 1854.

⁶¹ Vol. 39. Fs. 135V.

Gay resalta la asistencia popular y los danzantes quienes “en completo gozo se adiestran uno o dos meses para ir a ridiculizar, a profanar más claro, la festividad con sus bailes i musarañas [...] llevan largas y gordas flautas, pitos, etc.”⁶². Aparentemente, Claudio Gay logró identificar elementos que entendía como indígenas, pero consideró que en las fiestas religiosas se debería terminar con tales “mojigangas”.

La experiencia de Ignacio Domeyko –según sus escritos, un ferviente católico– al visitar Andacollo en 1843, fue bastante más esclarecedora y abierta al momento de intentar comprender y describir las diferentes manifestaciones producidas en la fiesta, comparándola inclusive con actos de devoción similares existentes en su país. En esa ocasión, constató entre los danzantes la presencia de los *Turbantes*, a quienes calificó de “disciplinados descendientes de los conquistadores” y cuyas evoluciones de baile le fueron musical y estéticamente aceptadas, producto –según sus palabras– de “gente escogida”⁶³.

La admiración de Domeyko se desata cuando en escena aparecen, lo que él denomina *grupos de indios*, dirigidos por un “cacique”, bailando a los golpes de un tambor y el sonido de un pito, fabricado con “el hueso de la pata del cóndor ahuecado y con un agujero lateral”⁶⁴, una imagen que le llevó a resaltar la diferencias entre estos bailarines y los ya citados Turbantes. En el texto resulta interesante el nivel de diferenciación que Domeyko busca establecer, al referirse a los bailarines que observaba, pues para él estos no eran “aquellos de la antigua estirpe india perteneciente a la bella y robusta raza araucana”, sino que los consideró más bien parecidos a los indios de La Paz, describiendo concienzudamente su fenotipo⁶⁵ y sus diferencias culturales, manifestadas en el vestir –“un grueso poncho, sobre el indio agachado”, anotaba el viajero– y en el uso del *Chabacan*, el pelo peinado y trenzado por atrás. En las palabras de Domeyko, a parte de las diferencias que se manifestaban en el baile⁶⁶, es fácil constatar la situación de los *Chinos* con respecto a la Iglesia Católica, pues el viajero fue testigo de los límites puestos para que estos bailarines desarrollaran su rito al interior de la iglesia, donde debieron entrar con sus instrumentos escondidos bajo los ponchos, mientras el “cacique” escondía su bandera en el bolsillo, a la espera del fin del sermón, momento en el que el cacique colgó la banderita de su *cayado* y los demás integrantes del baile sacaron sus instrumentos

⁶² Archivo Claudio Gay. Vol. 39, Foja 112V.

⁶³ Ignacio Domeyko, *op. cit.*, págs. 557-558.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 559.

⁶⁵ Al respecto señala “son bajos, de rostros oscuros, cobrizos, encogidos con pómulos anchos y prominentes y la frente baja, de apenas dos pulgadas. Su pelo negro y grueso está parado por delante como las cerdas, peinado y trenzado por atrás (chabacán) brilla al sol y contrasta extrañamente con aquellos turbantes altos, dorados, llenos de cintas”.

⁶⁶ “Su danza también es más primaria, torpe e inocente, [...] saltan, bajan a tierra y de nuevo se alzan en reverencias hacia la iglesia y soplan en sus pitos en un solo tono repitiendo siempre lo mismo. Estos grupos de los antiguos dueños –hace tres siglos– de esta tierra, serpentean sin orden y de prisa entre el pueblo [...] se acercaban a la iglesia y le hacían reverencias y se asomaban al interior por si descubrían allí a –como le llaman cariñosamente– su Santa Chinita”. Ignacio Domeyko, *op. cit.*, pág. 559.

de los ponchos y comenzaron a interpretar la despedida. Frente a las demandas del cura para que se retiraran “los indios en respuesta redoblaron con mayor energía y esfuerzos sus saltos y música”⁶⁷.

En la decimonónica década de los sesenta, el presbítero Juan Ramírez escribió un comprometido texto –mediando la autorización del Obispo de La Serena– acerca de la celebración de Andacollo. Entre las descripciones y explicaciones que entrega acerca de la participación popular en los bailes, destacó a los Danzantes “más regularizado, más alegre y más vivo” comparado con la “cosa indescriptible” que a su juicio significaba la participación de los *Chinos*, –baile que aparte de considerarlo “raro sobre todo lo raro que hay”– calificó a sus integrantes como “individuos descendientes de los antiguos indígenas o individuos que quieren pasar por tales”⁶⁸, o como “unos pocos individuos que se creen descendientes de los antiguos indios”. Para el sacerdote los bailarines conservan algo de los antiguos indios “dejenerado por la mezcla de razas”, aunque persistía el tipo “cobrizo i el cabello grueso y negro”⁶⁹.

Aunque el trabajo de Ramírez es notoriamente de carácter religioso, destinado a reforzar el culto católico y resaltar los milagros de la Virgen, no deja de destacar los curiosos y “singulares” instrumentos usados por estos bailes⁷⁰, resaltando el desarrollo de la expresión ritual del baile de los *Chinos*⁷¹.

El apelar a las diferentes visiones que de las fiestas decimonónicas del Norte Chico dejaron los citados testigos, nos traslada al momento de una necesaria comparación con los *Chinos* actuales y lo que conocemos de los elementos rituales prehispánicos. Desde la perspectiva planteada recurrimos a las investigaciones desarrolladas por Latcham en la región hacia 1910, donde con convicción señala el interés que le suscitó la “persistencia entre la población rural de sus ritos arcaicos” principalmente en la fiesta de Andacollo, donde consideró que existía “la supervivencia de algunas curiosas costumbres indígenas, probablemente prehistóricas, las que el celo cristiano no ha logrado desterrar, sino simplemente

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 565.

⁶⁸ Juan Ramón Ramírez, *La virgen de Andacollo*, Imp. El Correo del Sábado, La Serena, 1873, pág. 38.

⁶⁹ Juan Ramón Ramírez, *op. cit.*, pág. 40.

⁷⁰ Según su descripción “consisten en grandes pitos de forma i tamaño de un clarinete, hechos de madera y aforrados en unas tiras de jéneros. Se les hace sonar con fuertes y acompasados resoplidos. Los sonidos que se producen son roncós, monótonos y sumamente raros. Casi se asemejan al graznido de los gansos domésticos. *Pero toda comparación sería inexacta para quien no haya sentido un instrumento de los más curiosos que haya inventado el ingenio del hombre*” [el destacado es nuestro], *Ibidem*, pág. 40.

⁷¹ Al respecto afirmó: “Aquello no es un baile ni cosa que se le parezca. Son sí unos saltos desmedidos, unas dobladuras de cuerpo e inclinaciones de cabezas que parece que estan besando el suelo a cada momento [...] De repente parece que se les viera a todos caídos o sentados en la tierra i luego se les vé mui arriba: despues de un salto con toda sus fuerzas caen de nuevo para inclinarse profundamente hacia delante. Los que ven esta especie de baile no saben que admirar mas, si la ajilidad i destreza del cuerpo o la constancia y vigor de los individuos. Entre estos *chinos* hai algunos tan ligeros de cuerpo i tan ajiles para los volqueos que se asemejan a los mejores acróbatas”, *Ibidem*, págs. 41-42.

modificar en algún grado”⁷². Indubitadamente, para Latcham, los elementos indígenas persistían, estableciéndose un nexo entre los bailes *Chinos* y sus antepasados “indios” cuyas ceremonias hacían referencias a pájaros o aves míticas de la lluvia, tales como el *canquén*. Su intento de explicación se encaminó por asociar el baile de *Chinos* a la escasa pluviosidad que caracteriza a la región, donde estos bailes habrían cumplido una función rogativa para producir la lluvia. Si bien es cierto, Latcham establece que estas expresiones rituales deberían asociarse a “los restos de antiguas costumbres o ritos conservados durante generaciones” sus observaciones se basan sólo en una interpretación creativa, pero carente de un sustento cognitivo sólido.

¿Qué camino deberemos seguir para establecer esta raigambre indígena del baile de chinos, que algunos de los testigos decimonónicos intuían? Sin duda, alguna certeza existe en los escritos anteriormente revisados, pero consideramos necesario apelar a los datos que aporta la etnomusicología y la arqueología, donde notoriamente destaca el instrumento usado por los *Chinos*. De esta forma, destaca la flauta que aparece ligada a una tradición históricamente probable por el uso del llamado *Tubo Complejo*, alternativa sonora resultante de una perforación con un diámetro que varía hacia la medianía del tubo que forma el instrumento musical y que genera el llamado *Sonido Rajado*⁷³, sonido buscado en las flautas de chinos. En esta perspectiva, son esclarecedores los trabajos de José Pérez de Arce, quien en diversos estudios relativos al tema remonta su uso al periodo prehispánico, donde estas expresiones musicales estaban ampliamente distribuidas. Basado en la bibliografía resultante de la descripción y estudio de estos instrumentos, desde mediados del siglo XIX, el citado autor adscribe los instrumentos arqueológicos de *Tubo Complejo*, como componentes de flautas fabricadas en arcilla, piedra y madera, a un área entre Arica y Temuco, cubriendo una amplia zona de la Región Surandina, que incluye a las culturas San Pedro, Diaguita, Molle, Aconcagua, Mapuche y sus sucesores en un rango temporal extendido entre el 600 D.C. y el presente. En la actualidad los hallazgos de sitios arqueológicos con instrumentos de estas características han sido relativamente frecuentes en la región del Norte Chico⁷⁴. El nexo entre este instrumento asociado a sitios arqueológicos y el uso histórico hasta la actualidad lo encontramos en las palabras de don Ernesto Páez, un viejo alférez de Valle Hermoso, que aún fabrica flautas y que vio trabajar al inicio de la década de los '90 del siglo XX, a uno de los más reputados fabricantes de la zona, conocido como “El Venado”. Don Ernesto, inició su narración del trabajo de “El Venado”

⁷² Ricardo Latcham, *op. cit.*

⁷³ José Pérez de Arce. *El sonido rajado: una historia milenaria*. Valles, Revista de estudios regionales, Ed. CERPAC, La Ligua, Año 3, N° 3, págs. 141-149, 1997.

⁷⁴ En una excavación reciente en la localidad de Placilla, en el valle de La Ligua, se ha efectuado el hallazgo de un fragmento base de una flauta de piedra con *Tubo Complejo*, en un sitio adscrito a la cultura Diaguita y que presenta componentes Aconcagua, ambas correspondientes al periodo Intermedio-Tardío (900 d.C. al 1300 d.C.). Agradezco la comunicación personal del arqueólogo Hernán Ávalos González, quien dirigió esta investigación.

con una advertencia “no es un trabajo que hace cualquiera...”, continuando con su relato: “el palo que usó pa’ hace’la, era lingue, la rompió [perforó] este caballero, con una mecha [broca] de una medida y después con otra pa’abajo, por decirle... media purgá y después un cuarto [de pulgada] para abajo, entonces queda un borde qu’ el viento choca y hace el gorgoreo, irrrrrrrrrrrrrr! [emite el sonido de las flautas]”⁷⁵.

Con respecto al uso del tambor en el baile, este instrumento es también importante para corroborar su raigambre prehispánica, debido a la amplia difusión cultural del tambor y la percusión en los ritos del periodo⁷⁶. Ciertamente, este instrumento no es privativo del mundo prehispánico, sin embargo, es muy significativo que el tambor usado por los bailes *Chinos* de la región de Valparaíso, las áreas Choapa y Copiapó, corresponden plenamente a formatos prehispánicos surandinos, tanto en su forma y asa, como en las técnicas de amarras de los parches e, incluso, detalles como el recubrimiento textil periférico de las mismas amarras.

Un asunto que debemos destacar es la estructura del baile y las coreografías, elementos que han sido analizados para la realidad de los bailes rituales de la primera y segunda región, participantes en la Fiesta de La Tirana⁷⁷, pero cuyas características no corresponden a los bailes que analizamos. Un componente que causa atención en el baile de *Chinos* es la estructura que lo conforma, sustentada en la dualidad y que consiste en la correspondencia de bailarines, los que deben ser ubicados frente a frente y a quienes se les cuenta por pares. No consideramos necesario profundizar el concepto y alcance de la Dualidad Andina, pues este es un asunto ampliamente trabajado y difundido. Pero, esta dualidad que destacamos, también recuerda algunos elementos usados en la textilería andina, donde el sistema de cálculo de los hilos de la urdiembre se denomina “Chinu” o “Chino”, referido a la unidad mínima del tejido: el cruce de hebras de la urdiembre. Según Viviana Gavilán y Liliana Ulloa –investigadoras de textiles andinos– al preguntársele a las mujeres de los poblados andinos acerca de ¿qué es un Chino?, estas responden “par mismo”, “docitos”, indicando

⁷⁵ Entrevista a don Ernesto Páez, Alférez del Baile de Chinos de Valle Hermoso, La Ligua, mayo de 1993.

⁷⁶ Gerónimo de Bibar describe en 1558 un rito en sectores aledaños al Río Mapocho destinado al Sol y la Luna, costumbre que, “tomaron de los incas cuando de ellos fueron conquistados”, en esta ceremonia el cántico acompañado del tambor daba el ritmo para el baile, el participante después del rito colectivo y bajo el influjo “de su vino”, realizaba un acto individual: “...Se levantan y, apartados un poco de la otra gente, habla entre sí como si tuviera al demonio. Yo los vi muchas veces y paréceme que lo debe de ver o se le demuestra. Después el participante del rito tomaba un objeto cortante ‘una quiska que ellos llaman’... y en presencia de toda la gente se pasa la lengua con ella dos o tres veces y, por el consiguiente hace lo mismo a su natura y aquella sangre que saca la escupe y lo ofrece al demonio”. Gerónimo de Bibar, *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera del Reino de Chile*, Ed. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1966, pág. 134.

⁷⁷ Juan Van Kessel, "Los bailes religiosos del Norte Chileno como herencia cultural andina", *Chungará*, Universidad de Tarapacá. Arica, 1984, págs. 125-134.

un par de hilos⁷⁸. Visto desde este punto, no soslayamos que el pensar a los Chinos, el “par mismo” de bailarines en una trama ritual, puede ser una veta en la comprensión de este fenómeno en que debemos ahondar⁷⁹.

El corolario de este análisis es la existencia de cánticos de alférez en lenguas vernáculas, situación que fue presenciada en el Norte Chico en la fiesta de Andacollo del año 1843, por el ya citado viajero polaco Ignacio Domeyko. En la ocasión este constató que cantaban “en indio antiguas canciones”, las que él supone compuestas por misioneros en el siglo xvi “en indio, un idioma que ellos ya no entendían”⁸⁰. Desde esta afirmación nos surge la siguiente duda: ¿y si la lengua no la entendían, por qué no continuaban cantando en castellano?, entonces ¿por qué estos cánticos en una lengua desconocida continuaba siendo parte del ritual? Consideramos que este no fue un caso aislado, sólo carecemos de fuentes asequibles para profundizar esta investigación. Al respecto, un dato importante que hemos ubicado es que, al iniciarse el siglo xx persistían en la tradición oral de la región algunos cánticos despojados de su antiguo significado y sentido, pero que aún se cantaban. En Valle Hermoso, hacia las primeras décadas del siglo pasado, el escritor Hermelo Aravena Williams hizo un valioso rescate de la tradición oral, recopilando un cántico que le fue dictado por Albino Figueroa, quien lo había aprendido de su padre muerto en 1920 a la edad de 90 años, el que a su vez lo había recibido de su abuelo. En este texto, que el mencionado autor identifica equívocamente como “lengua Atacama”, es posible percibir a un hablante no hispanófono, que puede ser adscrito, dada principalmente su estructura sintáctica, al aymará o quechua, desconociéndose su significado y su adscripción a una tradición quechua en particular⁸¹. De lo que no cabe duda, es que el texto constituye una alabanza, distorsionada por

⁷⁸ Viviana Gavilán y Liliana Ulloa, “Proposiciones metodológicas para el estudio de los textiles andinos”, *Revista andina*, Vol. 19, Cusco, 1992, págs. 107-134.

⁷⁹ Siguiendo el derrotero de las voces autóctonas, conviene considerar la antigua institución cacical de la fiesta de Andacollo, encarnada en el Pichinga, autoridad máxima de la fiesta y cuya legitimidad fuera quebrantada en 1993 por el obispo Cox. Este conflicto permanente es reflejo de la pugna entre la Iglesia Católica y el mundo indígena, que junto con su cosmovisión, establece un ordenamiento y una jerarquía que en virtud de su autonomía compite con los intereses, en este caso, diocesanos. Ver Agustín Ruiz “Afliciones, conflictos y querellas...”. Lo que me parece aún más esclarecedor de este problema, es la propia voz Pichinga. Al respecto Hilda López señala: “Un viejo estudioso de nuestro Norte Chico, nos hizo la siguiente reflexión: el poblado de Andacollo fue invadido por los inkas, años después por los españoles, éstos trajeron trabajadores mapuche a las minas de Andacollo. Por lógica se desprende que en el habla andacollina se mezclaron las tres vertientes. Del mapudungún (idioma mapuche) nace el vocablo “Pichi”, pequeño. El quechua, “Inka”, era escrito “Inga” por los cronistas españoles. En resumen el jefe de los bailes era un Pequeño Inca” o “Pichinga”. El término “Cacique” es originario del Caribe y es el nombre popularizado en Andacollo”. Hilda López A.r., *La Chinita de Andacollo*, Ediciones del Cacto, Santiago, 1995.

⁸⁰ Ignacio Domeyko, *op. cit.*

⁸¹ Debo agradecer a los profesores Rodolfo Cerrón Palomino, de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Gilberto Sánchez, del Departamento de Lingüística de la Universidad de Chile; y a Carlos Duque, del Departamento de Lingüística de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Estos especialistas en lengua quechua y aymara coincidieron al analizar este texto.

los escasos grados de trabajo fidedigno de la transcripción y por la distorsión que a través del tiempo pudo haber tenido esta tradición oral:

... Aliquitaña
 pelucha anganú, anganú, angañe
 chipapalallica
 numantimaye
 amomorimeña
 miracuraye
 a Santa Maria, marinero yo
 enenante pelucha
 y mas pimeo
 eñomitaña
 chipapa Señor de Dios⁸².

La existencia en la región de topónimos quechuas, corrobora el uso y la dispersión que esta lengua tuvo en el momento anterior a la conquista. En la actualidad los investigadores Rubén Stehberg y Gonzalo Sotomayor, intentan probar las supervivencias toponímicas asociadas a los cultos de deidades andinas en límite meridional de la región que estudiamos⁸³.

V. "LO QUE SE VA A PERDER ES LA... TRADICIÓN"⁸⁴

El análisis documental realizado con respecto al tema de los *Chinos*, como expresiones rituales sincréticas con un innegable componente *indígena*, cuyas manifestaciones más sólidas y difundidas se dieron durante el siglo XIX, conduce a preguntarse acerca de qué pasó con estas prácticas culturales en el siglo recién pasado. Intentando resumir en parte el trabajo desarrollado, se puede afirmar que éstas persistieron en las fiestas religiosas de la región, obviamente sometidas a transformaciones, perdiéndose en algunas localidades donde el control de la Iglesia las marginó para terminar eliminándolas o porque no existió continuidad en sus componentes, que no se renovaron. De esta forma el baile de *Chinos* persistió –y persiste– donde se conservaron las expresiones rituales junto a otras prácticas culturales comunitarias, tales como: propiedad comunitaria de la tierra, artesanías, juegos, etc.

La continuidad de las prácticas rituales se mantuvo entre los jóvenes de la comunidad mientras estos participaban de la devoción con los mayores o eran

⁸² Hermelo Aravena Williams, *Recuerdos de mi padre*, Ed. Nascimento, Santiago, 1978.

⁸³ Rubén Stehberg y Gonzalo Sotomayor, "Supervivencias toponímicas de los antiguos cultos a deidades andinas en el valle de Aconcagua: el caso de Con-Con, Pachacama y Aconcagua", manuscrito presentado al 52 congreso de Americanistas, Santiago, julio de 2003.

⁸⁴ Entrevista a don Ernesto Páez, Alferez del Baile de Chinos de Valle Hermoso, La Ligua, mayo de 1993.

prometidos por sus madres mediante la difundida práctica de “entregar” a la *Santa Chinita* a niños de corta edad que sufrían enfermedades con riesgo de muerte, prometiéndolos como danzantes para toda su vida⁸⁵. Un ejemplo de lo anterior es el caso del pequeño Enrique López, quien le cantaba en 1874 a la Virgen de Andacollo, donde se presentó por primera vez, pidiéndole le concediera el bien de la continuidad en el baile en que su padre –muerto aquel año– había sido *abanderado* durante cuarenta años. El corresponsal del *Correo de La Serena*, transcribió los versos, conmovido porque “un niño de cómo doce años que ocupaba el lugar de su padre [...] recitó con ternura”, entre otros, los siguientes versos:

*De la Serena venimos
A ver este resplandor
A celebrarle su fiesta
Contritos de corazón
[...]
porque soi un pequeñuelo
espero me des tu gracia
con todo mi baile entero
[...]
Aquí estoy arrodillado
En vuestro templo bendito; [...]
Implorándote tu socorro
Aquí está tu huerfanito.
Pero me ha faltado mi padre:
Cuarenta años te sirvió
Aquí a tu preciosa fiesta
De pie pasaba la cuesta
Hasta llegar a tu templo
A ganar tu Santa Gracia
[...]*

*También quiero ser cófrade
Por mi señor Jesucristo
Concédemelo, pues madre,
Por mi Padre San José.
[...]
Día dieciocho de abril
En este año falleció.
Yo te pido entendimiento
para aprender este instrumento
y seguir la devoción.
Simón López se llamaba
Era vuestro hermano fiel
Aquí esta tu Enrique López
Que representa por él.⁸⁶*

Con actos de integración de los más jóvenes, como el anteriormente descrito, se buscaba la retroalimentación ritual de la comunidad para revertir el proceso de pérdida de elementos tradicionales que se hacía mayor al avanzar el siglo XIX y adentrarse en el XX, perfilado una clara tendencia a la disminución de *Chinos* en las fiestas. No obstante, existieron localidades del Norte Chico donde la resistencia cultural fue mayor. Una de estas comunidades fue Valle Hermoso, aledaño a La Ligua, donde persistieron antiguas tradiciones como los “mandones” y formas comunitarias de propiedad de la tierra, además de expresiones

⁸⁵ Entrevista a don Germán Zamora, Presidente de los bailes de Chinos de La Candelaria, Copiapó, 6 de febrero de 2004.

⁸⁶ *El Correo de La Serena*, 31 de diciembre de 1874, págs. 2-3.

culturales y rituales como las que motivan este trabajo. La comunidad de Valle Hermoso, compuesta por los pueblos de Varas y Rocco –verdaderos relictos culturales, cuyos antecedentes se remiten a la reubicación de indígenas hecha por Ambrosio O’Higgins en 1789– localidades formadas, como anteriormente indicábamos, por 451 indígenas de la encomienda del Marqués de La Pica, antes instaladas al interior de sus haciendas de Illapel y Pullalli. Esta última, ubicada en la parte baja del Valle de La Ligua⁸⁷, cuyas tierras fueron cedidas por el Rey y el Gobernador de Chile, a quienes el cacique Santos Luan le escribía en 1789 denunciándoles que el Marqués de La Pica “a lo que tira es a quitarnos nuestro pueblo” demandando de paso que “ya que nuestro soberano nos a hecho la merced de libertarnos, lo que pedimos es nuestro pueblo [y que] se sirva de disponerlo todo por sumario y quedaremos todos muy conformes, porque asi combiene”⁸⁸. Con esa claridad, la comunidad logró reasentarse en la localidad indicada iniciando el proceso de formación del poblado y la construcción de sus ranchos. La comunidad presenta en el siglo XIX –y aun después– una coherencia importante a la hora de defender sus tierras, de esta manera regularmente durante el señalado siglo procedieron a firmar contratos de arriendo de retazos de sus tierras⁸⁹, manteniendo beneficios tales como no perder el acceso a las leñas, maderas y talaje⁹⁰, dando cuenta de una importante capacidad de negociación y sentando, de paso, un precedente jurídico de su propiedad.

La defensa de la autonomía de la comunidad se hizo en diferentes ámbitos, así a mediados de 1867, el gobernador de La Ligua Ramón Lara ventilaba un proceso con “los que se titulan indios de Valle Hermoso”⁹¹, intentando establecer su control sobre la comunidad, mediante la invalidación de las autoridades autogeneradas, creando en junio de ese año una normativa en base a 10 artículos que regulaba las relaciones sociales, principalmente acerca del uso y goce de la tierra comunitaria, estableciendo contribuciones, “i obliga á prestar servicios personales de ningún modo obligatorio”, manifestando además que consideran “gravoso i perjudicial a nuestra localidad, manifiesta la facilidad que tiene el señor Lara para extralimitar sus facultades sin consultar el verdadero interés de sus súbditos”⁹². Así, lo reclamado por la comunidad se concretaba en las intenciones del gobernador para concluir con la práctica del nombramiento de

⁸⁷ Traslado de los indios de Pullalli y posesión de tierras”, Capitanía General, Volumen 495, Foja 6.

⁸⁸ Carta del Cacique Santos Luan. Capitanía General, Volumen 495, Fs. 131-132.

⁸⁹ Un ejemplo temprano de lo planteado en “El mandón del pueblo de naturales de valle hermoso arrienda toda la serranía perteneciente a su pueblo por nueve años en \$20 anuales”, 18 de mayo de 1822. Notariales La Ligua, Vol. 1, Fs. 114.

⁹⁰ En un contrato realizado destacaban que “tanta al Mandón como a sus vasallos les es libre en dicho arriendo el uso de las leñas, maderas y talaje”. “El mandón del pueblo de Varas y los vasallos que suscriben da en arriendo por ocho años a razón de \$25 anuales el rincón nombrado de Astudillo”, 7 de noviembre de 1842, Notariales La Ligua, Vol. 2, fs. 98.

⁹¹ Ramón Lara, “Situación de los mandones de Valle Hermoso”, La Ligua, 12 de septiembre de 1867, Ministerio del Interior, Vol. 491, Fs. 286.

⁹² Ministerio del Interior, Vol. 491, Fs. 285.

caciques o mandones, pues esto a su juicio “solo era un pretexto para estafar a los pobres comuneros, desde que los que antes se habían llamado reducciones de indios componen en el día la 4° Subdelegación del departamento regida por las autoridades correspondientes”⁹³. La respuesta de la comunidad no se hizo esperar y fundados en la tradición –al decir de su representante– de “tiempo inmemorial”, defendían su derecho a solucionar las diferencias al interior de su comunidad, sin respetar el reglamento establecido por Ramón Lara, arguyendo que:

“El pueblo de Valle Hermoso está fundado por dos reducciones de indios establecidos desde tiempo inmemorial cerca de dos mil habitantes poseemos en común la estención de terreno que hai al lado norte del pueblo de la Ligua, dividido por el río. La parte plana: capas [sic] e cultivo es ocupada con habitantes regulares i los cerros, quebradas i montes se gozan en común. Para evitar discordias que rara vez se han suscitado por esta comunidad, hai costumbre de nombrar un mandón, sustituto de los antiguos caciques, que ejerce la autoridad convencional de un padre de familia con beneplácito i consentimiento de todos. De esta manera nunca han habido discordias ni pleitos”⁹⁴.

En aquella ocasión la comunidad logró sentar un precedente jurídico acerca de la propiedad comunitaria de la tierra y de su capacidad para dirimir problemas internos con las autoridades establecidas por tradición, demostrando una alta capacidad política para oponerse a la conducta del gobernador, a quien demandaron en los tribunales judiciales y exigieron respeto a sus derechos a las autoridades centrales. El asunto finalizaba cuando Félix Romero, comunero del Pueblo de Valle Hermoso, solicitaba al Consejo de Estado una copia de la resolución del 20 de mayo de 1870, que ordenó la suspensión de los efectos del reglamento, restituyéndose las cosas al estado que tenían antes de dictarse “i dejando a los interesados a salvo el derecho que pudiera corresponderles para hacerlo valer ante la autoridad competente”⁹⁵.

Un importante punto es que la comunidad supo diseñar estrategias que le permitieron sustentar su propiedad y ser reconocidos como una comunidad con base indígena, validando la propiedad frente al estado de Chile en 1874, siendo reconocidos hasta avanzado el siglo xx, cuando en 1963 enfrentaron a un importante hacendado vecino, juicio que nuevamente validó la propiedad comunitaria al sentenciar que “la cesión no se hizo a personas individualizadas por sus nombres, sino en conjunto a los que se llamo *Indios de La Ligua* con los que se formó sin ninguna duda, una comunidad, en que los derechos de los

⁹³ Ramón Lara, *op. cit.*, Vol. 491, Fs. 287V.

⁹⁴ José Frutos Manques, La Ligua, 30 de agosto de 1867, Ministerio del Interior, Vol. 491, Fs. 284.

⁹⁵ Félix Romero, “Solicitud de copia resolución sobre goce de tierras en Valle Hermoso”, Ministerio del Interior, Vol. 1050, Fs. 148. La Ligua, 21 de diciembre de 1882.

titulares fueron análogos, en que todos y cada uno tuvieron parte sobre ese predio, produciéndose así una copropiedad, condominio o indivisión⁹⁶.

La continuidad de estos procesos es verificable hasta la actualidad –especialmente en un tema como la tierra, tan sensible para una comunidad agrícola– en casos como el de la comunidad de Varas donde de una extensión de alrededor de 3.700 hectáreas, aún el 75% de las tierras permanece en condición de propiedad comunitaria. En Rocco, el segundo poblado, sucede un fenómeno similar. No obstante, fenómenos como la “dádiva” concesión de terrenos hechas por el mandón a los recién casados, que consistía en la entrega de una “lluvia”, terreno para el trabajo agrícola y la “posesión” destinada a la casa, acabaron hacia mediados del siglo xx⁹⁷. Este último factor, lo consideramos vital para comprender la aseveración acerca de los procesos de desmembramiento comunitario, pues la escasez de tierras genera la emigración de los contingentes más jóvenes y redundando en la identidad de la comunidad que se sustenta, en alto grado, precisamente en ese bien.

Este caso, que hemos usado para intentar acercarnos a una mejor comprensión del problema indígena en el Norte Chico, nos muestra supervivencias culturales de algún interés, como las suscitadas en términos de sus diversiones, las que poseían una raigambre temporal aún más asentada, pudiendo encontrar a fines del siglo xix la práctica del juego de la “chueca” como una entretención usual en el pueblo de Varas, donde se reunían niños y jóvenes a jugar en la calle, generando los consecuentes reclamos en la prensa de la época debido a la violencia del juego, que producía en ocasiones un contrincante herido⁹⁸. La persistencia de algunos de estos elementos culturales se mantenía aún a mediados del siglo pasado, al menos así lo destacaba una publicación que circulaba en la época, dando cuenta de las demandas de las comunidades de Valle Hermoso para la construcción de un puente, cuando un articulista de *Avance*, periódico del poblado, respondía a la demora de esta obra afirmando que a “los habitantes de Valle Hermoso se les tilda de indios *incivilizados*... pero perdonan todo y callan”, preguntándose, como consecuencia de esta categorización: “¿acaso no circula en nuestras venas sangre de indio?”⁹⁹. Aparentemente, los hechos le daban la razón.

Analizando el caso de Valle Hermoso –con la particularidad que este tiene– constatamos que la paulatina pero constante inserción de elementos modernos en las comunidades provocaron la consecuente pérdida de la tradición local, que también se manifestó en una nueva posición frente a la religión por parte de la juventud “no solamente poemas se van a perder... lo que se va a perder es la... tradición, porque la juventud es reacia, la juventud no se inte-

⁹⁶ *Sentencia de la Corte de Apelaciones de Valparaíso a la comunidad de Varas en Valle Hermoso*, Archivo Notarial La Ligua, repertorio 550, N° 314, Fs. 231V, 1963.

⁹⁷ Raúl González “Comunidades grícolas en Chile”, *Informaciones geográficas*, N° 2, 1951, pág. 85.

⁹⁸ *El Porvenir*, La Ligua, 4 de noviembre de 1897.

⁹⁹ *Avance*. Valle Hermoso, 18 de Julio de 1948, pág. 3.

resa, no tiene interés por esto, se avergüenza, no quiere hacer sacrificios, tiene una fe superficial, cree que la procesión es una obra de regocijo, el baile no lo considera así”¹⁰⁰.

Al iniciarse la última década del siglo pasado, los alféreces constataban cómo los jóvenes integrantes del baile habían comenzado a abandonarlo, sus intereses definitivamente eran otros. “Se vuelca al baile –decía don Ernesto Paéz– aja [indica referirse al baile profano] en cambio en el baile chino no po’, ya deja de ser chino y lo abandona”. Así, en Valle Hermoso se iniciaba el fin de la tradición, traducido en la disminución de la cantidad de Chinos que ofrecían su promesa de baile a la Virgen “el año antepasa’o [1991] tenía el baile de doce por la’o y ahora no da de 6 a 7...”. La desesperanza de este viejo alférez acerca del incierto futuro de esta expresión de religiosidad popular, que en la región comenzaba a acallar el sonido prehispánico de sus flautas, se reflejaba en sus palabras conformadas con dejar algún legado a los jóvenes de la localidad *me gustaría hace’le unas flautas pa’ deja’le... si acaso el baile sigue cuando yo me muera...*

La Ligua, diciembre de 2004.

¹⁰⁰ Entrevista a don Ernesto Paéz, Alférez del Baile de Chinos de Valle Hermoso, La Ligua, mayo de 1993.

FÉLIX VARELA, SIMÓN RODRÍGUEZ Y ANDRÉS BELLO.
REPARADORES DEL CUERPO DE LA LENGUA MATERNA
EN HISPANOAMÉRICA*

Cecilia Sánchez

“De la Babel, del caos saldrá algún día brillante y
nítida la nacionalidad sudamericana”.

Luis Alberdi, *Bases y punto de partida para
la organización política de la República Argentina*.

I. EN BÚSQUEDA DE LA MADRE LETRADA

Teniendo como referente el proyecto de formación de un castellano americano en los inicios de Hispano América, me interesa ingresar en los escritos de Félix Varela, Andrés Bello y Simón Rodríguez en el contexto de la discusión de quienes invocaron un orden gramaticalizado con el propósito de racionalizar los intercambios comunicativos y las interpelaciones públicas del sujeto civil que se buscaba constituir.

En el contexto de las concepciones modernas que presiden la instalación republicana de los estados-nación de comienzos del siglo XIX, me concentraré especialmente en tres libros de gran importancia para este estudio. Los tres se rigen por la metáfora de una *madre única* al momento de hablar de la lengua buscada, queriendo proyectar un amor mutuo y la individuación del sujeto en el movimiento de la lengua. Uno de los libros que consideraré es la *Gramática* (1847) de Andrés Bello, cuyos argumentos acerca de las regulaciones de la gramática se ubican en medio de las controversias entre las ideas innatas y empiristas. Desde el espiritualismo ecléctico de Victor Cousin que sostiene la reconciliación de tendencias contrarias, Bello entablará debates de gran relevancia para la política de la época¹. Otro de los libros en el que me detendré es *Sociedades Americanas* de Simón Rodríguez (1828), escrito cuyo eje social invoca de parte del sensualismo aspectos gramático-filosóficos para orientar su proyecto de formación del ciudadano. En discrepancia con el eclecticismo y el espiritualismo, Rodríguez intentó pensar de modo logográfico sus ideas, obteniendo un escaso reconocimiento por parte de sus pares debido a sus juegos gráficos y a la radicalidad de sus adaptaciones ortográficas. A modo de antecedente de las consideraciones modernas sobre la lengua, citaré el libro del Presbítero Félix Varela, *Miscelánea Filosófica* (1819). Este pensador cubano asume los puntos de

* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt “Lengua materna, cuerpo y normatividad. De la América Hispana a la América Latina” (Nº 1040663), aprobado el año 2004.

¹ El pensamiento del eclecticismo en Francia ha sido desarrollado por Patrice Vermeren en, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'état*, Paris, L'Harmattan, 1995. En relación a la importancia que tuvo en Chile el espiritualismo ecléctico de Victor Cousin y de la escuela escocesa del sentido común, véase Carlos Ruiz y Cecilia Sánchez, “L'Éclecticisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d'Andrés Bello”, en la revista *Corpus* Nº 18/19, dedicado al pensamiento de Victor Cousin, París, 1991.

vista de la filosofía de los ideólogos que forman parte de la matriz filosófica en la que se inscribe el pensamiento de Rodríguez y de Bello.

Desde la imagen cohesionadora de una madre letrada, los pensadores citados quieren proyectar un parentesco intertextual, una comunidad de la lengua que hermane a los connacionales y continentales en torno a una forma de *socius* normativizado de marcas y signos colectivos, respaldado por la principal máquina de elaboración de textos prescriptivos: el Estado.

Los libros referidos evidencian una especial agudeza reflexiva y una forma *escénica* en la manera de interrogar y de juzgar a la lengua heredada de Castilla. Como se sabe, la lengua castellana es la lengua romance que logra desplazar al latín en España y contribuye a forjar su nacionalidad².

Para llevar a cabo la lectura comprometida, anticipo que los escritos de los autores mencionados dicen más de lo que explicitan, pues sus argumentos se encuentran habitados por metáforas, giros, asociaciones y alcances implícitos que repercuten en sus ideas. La manera en que estos autores se preocuparon por el estado de fragmentación de la lengua en la América española, me indujo a elaborar una *hipótesis de lectura* que desplegaré a medida que se manifiesten las operaciones y escenas en juego en sus temas y formas de escribir. La hipótesis que anticipo tiene un *carácter escénico* pues se propone advertir en la voluntad racionalizadora que moviliza las concepciones de los letrados mencionados, el deseo de *recomponer un cuerpo lingüístico herido*. Según se podrá apreciar, ante la mirada del letrado civilizador la lengua de la tradición es una *madre* que aparece dispersa y sobreabundante, debido a que es un producto arbitrario que combina retazos heterogéneos de lenguas de distinta procedencias locales cuyo *cuerpo* aparece *herido y maltrecho*.

La lengua espontánea también fue calificada de “bárbara”, de acuerdo a la expresión recurrente de Domingo Faustino Sarmiento al momento de juzgar lo no europeo y de “oír su voz”³. Esta expresión es usada especialmente en *Civilización y Barbarie*. *Vida de Facundo Quiroga* (escrita en 1845) y en *Recuerdos de provincia* (1850) para referirse a realidades peligrosas, instintivas e imprevistas. Paradójicamente, el mote de “bárbaro” también le ha rebotado a Sarmiento en el modo en que ejerció el oficio de letrado. En su comentario a Sarmiento, Borges ironiza acerca de este rótulo, diciendo: “Sarmiento puso en el culto al Progreso un fervor primitivo” (Borges, 1996: 123). Una alusión semejante efectúa Arturo Roig acerca de Sarmiento, cuando recalca que su vocación

² Miguel de Unamuno ha sido uno de los españoles que con mayor lucidez ha reflexionado en torno a la idea de la lengua castellana proveniente de Castilla y su forma de forjar la unidad nacional de España. Desde este contexto se ha preocupado de explicitar la historia del término “castizo”, cuyo sentido apela al símbolo de raza y se expresa en la literatura como una sucesión caleidoscópica de sentencias. Véase, *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1972.

³ Según el trabajo de lectura de Julio Ramos, para Sarmiento el primer papel de la literatura de las nuevas naciones es el de escuchar la voz de la tradición. Ver “Saber del otro: escritura y oralidad el Facundo de D. F. Sarmiento”, ver *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003.

corresponde a la de un letrado “mestizo”, señalando que en sus primeros escritos se declaraba “hombre de cancha”, expresión quechua que alude al habla de los mercados, rechazando la imagen de “hombre de palestra” que encarna el habla del letrado culto⁴. De este modo, se delimitó la oposición entre el estilo de letrado culto que caracterizó a Andrés Bello y la del letrado romántico que escucha con emoción la voz del bárbaro, aunque busque *corregirla* o, si se quiere, *traducirla* al canon del imaginario del republicano culto.

Respecto del término *letrado*, es necesario subrayar su ambivalencia, especialmente en el período de iniciación de la construcción de los Estados Nación. En *La ciudad letrada*, Ángel Rama historiza la relación entre el poder y la letra en América Latina a partir del concepto de “letrado”, referido a “un grupo social especializado” al cual se le encomendó la administración del poder colonial metropolitano. En este contexto, la escritura se entiende como un ritual mágico que reclama la participación de un escriba o redactor de escrituras para “dar fe” y consolidar un orden gráfico. El orden buscado es equivalente al diseño de una plantilla previa que permitió la instalación de las ciudades americanas que negaban cualquier legalidad anterior. Posteriormente, la instalación de la República prolongaría, según Rama, “el desencuentro que se había conocido en la Colonia entre el corpus legal y la vida social” (Rama, 2004: 67).

Cabe notar que en la formación letrada de una comunidad de la lengua, la relación entre oralidad y escritura se muestra bajo la forma abstracta de una oposición. Uno de los extremos de esta oposición apela a órganos corporales tales como el ojo y/o el oído, haciendo aparecer un antiguo problema de la metafísica occidental largamente rastreado por Jacques Derrida desde Platón a Rousseau en términos de un *logos* o conciencia asociada a una *phoné* presencial. En la actualidad, el fundamento fonológico que la lingüística de Saussure y Troubetzkoy (entre otros) le otorgan a la lengua, da cuenta del molde ontológico desde donde se la juzga y ubica. Por contraste al soporte oral de la lengua de sonidos articulados al interior de un sistema, la escritura aparece como un derivado exterior, una “representación” significativa de un primer significativo⁵.

Es importante para el estudio que sigue reparar en los moldes teóricos y políticos desde donde se piensa la lengua, ya que el patrón alfabético del signo en el que se instala la corriente de los ideólogos, la de los eclécticos, al igual que el empirismo de Locke, repercute en el pensamiento de Bello y en el de Rodríguez al momento de formular sus políticas de la lengua. De este modo, cuando autores como Bello o Rodríguez juzgan un lenguaje de rústico, sobreabundante o primitivo; hacen alusión a una condición que los lingüistas

⁴ Arturo Andrés Roig desarrolla la importancia política del lenguaje en la construcción de los países hispanoamericanos desde el siglo XVIII al XIX. Ver “Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos”, en *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

⁵ Jacques Derrida desarrolla este tema en el capítulo “Lingüística y gramatología”, en *De la Gramatología*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1998.

llaman “oralidad primaria”: es decir, al empleo de un habla espontánea y sin mediación textual, cuyo mundo de significados es el sonido encarnado en el proverbio del predicador, el canto en la iglesia o el refrán⁶. Aunque esta denominación virginal de la oralidad es discutible en su apelación a la imagen de lo “desértico”, según la metáfora recurrente en los escritores argentinos para referirse al mundo del iletrado; es conveniente precisar que la actividad del letrado no corresponde necesariamente a la operación de espacialización que tiene la escritura, entendida por Derrida en términos de huella o marca. Por el contrario, la letra (“literae”) del mundo letrado es la letra del alfabeto y no una grafía cualquiera. Se trata del alfabeto occidental cuya grafía se rige por una ley o *ratio* que convierte en error o retraso cualquier notación divergente o no occidental de lenguas que por diversos motivos se quedaron fuera del poder como ocurrió con la escritura maya, azteca y pictogramas indígenas de variadas procedencias. En el caso de las filosofías modernas invocadas por los autores hispanoamericanos, el pensamiento de la conciencia desecha el orden espontáneo y los hábitos lingüísticos de cada pueblo o región. Si la conciencia quiere hablar o pensar de modo racional y universal, debe preferir una grafía ordenada con partículas de enlace que construyen una cadena de enunciados que representan ideas. De este modo, el lenguaje responde menos a una realidad cósmica y a sus ritmos sagrados, que a un lenguaje humano que tiene nuevas necesidades temporales y formas de circulación. La escritura letrada de la modernidad se liga, así, a la economía de la división del trabajo y a un tipo de administración pública que conduce a uniformizar los usos y las técnicas de la memoria.

2. HISPANOAMÉRICA: UN NOMBRE PURGADOR DE LA TRAICIÓN DE LA MALINCHE

Antes de iniciar la lectura anunciada, habría que recordar que el momento en que se suscitan las evaluaciones de los letrados respecto de la lengua es especialmente dramático y confrontacional, pues lo único que une a los hispanoamericanos y que no rechazan de España es la lengua castellana. Simón Bolívar escribe con solemnidad acerca del reciente corte con España en su *Carta de Jamaica* de 1815: “...el destino de la América se ha fijado irrevocablemente; el lazo que la unía a la España está cortado...” (Bolívar, 1965: 13). Pero Bolívar aún no se atrevía a prever del todo qué tipo de régimen suscribiría este “mundo aparte” que se había mantenido “ausente del universo”, aunque advierte que el lazo con la lengua del imperio se mantendría. En cierto modo, la ruptura con la lengua hispánica se inicia con las formas del habla cortés que formaba parte del buen decir público durante la colonia, especialmente con la segunda persona del plural *vosotros*, sustituido por el pronombre “ustedes”, según ha

⁶ Acerca del modo en que la lingüística plantea la oralidad en contraste con la escritura, he consultado de Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

señalado Ángel Rosenblat en su libro *Sentido mágico de la palabra*⁷. Pese a que, como indica Ángel Rama, Simón Bolívar sigue usando el tiempo del “habéis” aun en su última proclama de 1830⁸.

Un aspecto de la ruptura con España se expresó en el nombre *Hispanoamérica* que es cicatricial, pues su nominación registra la marca de un sentimiento antihispánico. De hecho, tomó el nombre romano “Hispania” en vez del nombre de toda la península Ibérica⁹. En su Carta de Jamaica, Bolívar habla de “América”, pero –según subraya Arturo Ardao– hay “Américas” en plural (del Norte, Central y del Sur), pues el poblador prehispánico habita desde Canadá hasta Tierra del Fuego y habla distintas lenguas. Bien se sabe que la designación de América proviene del nombre de Américo Vespucio, quien fue consignado como su “descubridor” en vez de Cristóbal Colón, dado que fue quien reparó en la independencia de este territorio respecto de la unidad del *orbis terrarum* que hasta ese momento se consideraba único. Este nombre convivió con el de “Indias Occidentales” y el de “Nuevo Mundo”, aludier a este último a un mundo sin Dios, pues parecía ser el *orbis alterius* precolonizado por los paganos¹⁰. En contraste con el “Viejo”, el rótulo “Nuevo” tuvo la intención de recalcar la *alteridad* del nuevo territorio en la escena teatral de la que pomposamente fue aclamada en términos de “Historia Universal”. Esta oposición fue señalada de modo eurocentrista por Hegel en su libro *Lecciones de la filosofía de la historia universal*¹¹. Para el filósofo de la modernidad, lo “nuevo” del Nuevo Mundo lo era “absolutamente” debido a la inmadurez de algo “nacido hace poco” y sin posibilidad de llegar a buen término en su desarrollo. Hegel reconoce que la conquista supuso la ruina de las culturas preexistentes, pero tal violencia la lee como la consecuencia del acercamiento del “Espíritu”, pereciendo éstas –según dice– al “soplo” de la actividad europea. Asimismo, Hegel advierte tempranamente la dualidad antagónica de las dos Américas (la del Sur que se inicia en México y termina en Magallanes, y la del Norte, correspondiente a Estados Unidos y Canadá). La dualidad entre las dos Américas será preponderante en la segunda mitad del siglo XIX, en el período en que se hará sentir la

⁷ Rafael Lapesa indica que el vosotros se abandona no sólo en la América española, también ocurre lo mismo en Canarias y, Andalucía. Ver “América y la unidad de la lengua española”, en *El español moderno y contemporáneo*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 244.

⁸ Ángel Rama, *op. cit.*, pág. 79.

⁹ Arturo Ardao establece que el nombre “Hispanoamérica”, lo mismo que sus variantes: “América Hispana” y, sobre todo, “América Hispánica”, en su sentido amplio engloban al mismo tiempo a la América Española y a la Portuguesa, pero en su sentido estricto tienden a circunscribirse a los países americanos de origen español; mientras que Iberoamérica designa al conjunto de ellos y a Brasil. Esta acotación la hace en su libro, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980, pág. 21.

¹⁰ Acerca de la primera acepción del nombre Nuevo Mundo (*Mundus Novus*), ver Edmundo O’Gorman, “El proceso de la invención de América”, en *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹¹ Ver Hegel, “El Nuevo Mundo”, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

confrontación económica-política y lingüística entre las imágenes del mundo provenientes de la América Sajona y de la América Latina. En varios sentidos, Hispano América subsiste –al igual que ahora Latinoamérica– con más altibajos que Angloamérica.

En el orden de los nombres, al inicio del período republicano, el nombre “Hispanoamérica” designó sólo a los americanos de origen español. Por su parte, la denominación “América Latina” quiso ser más inclusiva e incorporó a la lengua portuguesa del Brasil y la francesa practicada en partes de Canadá, Haití, Guayana, islas Antillanas. En especial, se creía que el nombre América Latina permitiría simbólicamente frenar la expansión norteamericana, formando parte de una entidad estratégica que agrupaba a los pueblos latinos en general (españoles, portugueses, italianos, franceses). En su acepción política, buscó sumarse a los principios de la Roma republicana que formaron parte de la inspiración de la Revolución Francesa. Aunque esta operación republicana y defensiva fue recomendada por algunos intelectuales franceses bajo los argumentos de una latinidad civilizadora, terminó dejando a América Latina expuesta a los intereses del Emperador Maximiliano de Hamburgo cuando intervino en México.

Es así como en la primera mitad del siglo XIX, el nombre *Hispanoamérica* quiso ser un acontecimiento fundamental. Entre sus connotaciones estaba el deseo de marcar un límite con el orden anterior y revertir el exilio al que había sido sometida en su condición de “mundo aparte”, según la expresión usada por Bolívar. Pero, además de las lenguas europeas, casticismos y giros barrocos del español que quiso excluir y/o corregir; Hispanoamérica también se sintió amenazada por las lenguas nativas, las dicciones regionales, pronunciaciones de clase, marcas ornamentales, giros de género que permean el habla de los habitantes de la nueva comunidad. Ante todo, buscó occidentalizar los *tropos* del habla popular, precolombina y femenina, cuyas expresiones se consideraron sobreabundantes y analfabetas.

La operación de los *reparadores* hispanoamericanos de instalar una lengua cuya comunicabilidad fuese transparente, es equivalente al modo en que Occidente enfrentó el mito de la maldición bíblica que multiplicó la confusión de las lenguas. Desde el mito bíblico, la babelización de las lenguas se ha entendido como una “herida que debe curarse” mediante el establecimiento de una lengua perfecta¹².

En el caso hispanoamericano, la *maldición* de la dispersión se asoció con una apertura al y/o lo Otro, cuyo símbolo fue aquella figura de intercambio conocida por el nombre Malinche. Como se sabe, ella fue acusada de haberse sometido a las ideas y a la lengua del conquistador en su calidad de intérprete

¹² Umberto Eco menciona los avatares intelectuales suscitados en distintas épocas, ocasionados a propósito de la búsqueda de una lengua perfecta o universal para subsanar la “herida” provocada por la pérdida de la lengua adánica. Ver *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999.

y de amante¹³. Su triple nombre (Malintzin/Malinche/Marina) es síntoma del quiebre de un supuesto origen unívoco y pleno de la lengua (conocía el náhuatl, el maya y aprendió el español con facilidad). Además de encarnar el prototipo de la traición femenina, la Malinche fue una víctima-culpable, por así decirlo, de un tipo de sexualidad que los mexicanos rotularon “chingar”¹⁴. Mal hablada, mal dicha (*mal dita* se diría en latín), ella se “abre” al conquistador: se “raja”, según la denominación mexicana, quienes la usan militarmente. Pese a esta situación desmedrada, ella aparece en las ilustraciones del *Códice florentino* como una figura central entre Moctezuma y Cortés¹⁵. Si bien los españoles del grupo de la expedición de Hernán Cortés le introducen su lengua al mismo tiempo que ella les traspasa los secretos de la suya, la Malinche jugó un rol político de *intermediadora* que hasta el día de hoy se expresa en la lengua. Desde ese momento, hablamos y somos hablado(a)s por más de una lengua, adscritos a más de una filiación sin llegar a saberlo del todo.

En relación a la condición simbólica de la Malinche, es importante notar cómo las mujeres, si bien han tardado en formar parte plena del espacio público, sí han sido referentes recurrentes para denotar el error y el desorden. Por lo general, su habla ha carecido de poder convalidador para insertarse en la esfera pública. El ingreso a lo público era mediado por la relación con los hombres: padre, esposo, hermano o pariente. En el contexto de tal exclusión, Adriana Valdés reflexiona acerca del tipo de escritura que fue ejercido durante la colonia por mujeres que se alejaban del iletrado espacio doméstico e ingresaban en la institución religiosa como monjas. Sus relatos autobiográficos se encuadraban en el modelo de la confesión, cuyos rasgos de feminidad se expresan en un estilo de discurso “rústico” y “doméstico” que en ese momento el espacio público desvalorizaba. Se decía que tal acceso a la letra debía pasar por la “desfeminización” de los mecanismos usados tanto por las mujeres como por los amerindios que aspiraran entrar en él¹⁶.

Las correcciones de los elementos ornamentales o de uso regional tenían el propósito de conjurar la amenaza a la claridad de los intercambios políticos y económicos. Andrés Bello y Simón Rodríguez serán quienes entablan una relación compleja con lo que milenariamente ha sido apreciado en términos de “maldición”, tildada indistintamente de “babelización” (Bello) o de “algarabía” (Rodríguez).

¹³ Jean Franco subraya que la simbolización de la traición tiende a ocultar un acto de violencia que es previo, puesto que la conquista es también mestizaje, pero sólo ha sido comentada en tanto que signo de la traición. Ver “La Malinche: de don a contrato sexual”, en *Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1996.

¹⁴ Octavio Paz aborda el significado de la palabra “Chingada” como una representación de la madre violada. Ver “Los hijos de la Malinche”, en *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

¹⁵ Tzvetan Todorov muestra en su libro dos láminas (ver Figs. 9 y 10) en que la figura de la Malinche domina la situación entre los indios y los españoles. Ver *La conquista de América*. El problema del otro, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998, págs. 109-111.

¹⁶ Ver Adriana Valdés, “El espacio literario de la mujer en la colonia”, en *América Latina. Palavra, literatura e cultura*, A situação Colonial, volumen 1, organizadora Ana Pizarro, 1993.

3. EL CUERPO DENOTATIVO DE LA LENGUA FRATERNA

Para articular la conversión del castellano español en castellano hispanoamericano, Félix Varela, Simón Rodríguez y Andrés Bello adscriben a las corrientes anglo-francesas que prosperan en Europa durante los siglos xvii y xviii. En el transcurso de estos siglos, aparece el racionalismo universalista que inspira a Descartes en su apuesta por establecer el predominio de una lengua de la razón. Con ciertas divergencias respecto de esta postura, según se verá, aparece luego el sensualismo empirista, también el eclecticismo y el positivismo. Dichas corrientes se irían haciendo parte de los cambios políticos, económicos y científicos de la era industrial y se proyectarían en el lenguaje bajo figuras discursivas que controlan la estructura secuencial de una frase y el orden de los signos. Los primeros postulados del racionalismo lingüístico provienen del análisis gramatical practicado en la Abadía de Port Royal por Antoine Arnauld, Claude Lancelot y Pierre Nicole, quienes escriben la *Grammaire générale et raisonnée* (1660) y la *Logique* (1662). En las obras mencionadas, se combinan principios lógicos y gramaticales desde los cuales el grupo proclama que el arte del buen pensar reside en el uso de ideas cuyo orden secuencial conduce a denotaciones universales. Este movimiento de los gramáticos lógicos es eminentemente hostil a la opacidad de los lenguajes retóricos y barrocos, cuyas figuras trópicas podrían oscurecer la correspondencia entre signos e ideas al momento de argumentar. Es necesario reconocer en la postura del gramático moderno una desconfianza, no sólo en la relación consigo del lenguaje, sino también respecto a la similitud y correlación espontánea y carente de reglas entre signo y mundo, vínculo que en otro tiempo generó todo tipo de credulidades. En el medioevo, el mundo podía ser leído y apropiado a través de los signos de la letra y la letra se comentaba y reinterpretada en debates interminables. La época clásica del racionalismo sospechará de los signos que pueden hacer pasar a ciertas palabras y la relación entre ellas por ideas, no siendo más que letras muertas. De este modo, la equivalencia entre signo y mundo comienza a quedar en entredicho, ya que entre la escritura y las cosas del mundo se abre un abismo. A modo de introducción de los primeros síntomas de la aparición del racionalismo clásico, Foucault leerá en las aventuras de *Don Quijote* el gesto de un repliegue textual. La equivalencia buscada por el Quijote entre la letra del libro y el mundo en el que quiere hacer valer el imperativo de la narrativa caballerescas se vuelve imposible. El personaje "Don Quijote" será caracterizado por Foucault como "un sigo errante", ya que su delirio se declara cuando el mundo no reconoce las ficciones librescas que él encarna¹⁷.

En la Cuba colonizada de comienzos del siglo xix, el presbítero Félix Varela ha sido destacado en su papel de impugnador de las modalidades lógicas y re-

¹⁷ Michel Foucault examina el libro *Don Quijote* en el contexto del advenimiento de la racionalidad moderna que rompe con las similitudes entre letras y cosas. Ver en el cap. iii, "El Quijote", en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002.

tóricas que juristas, teólogos y letrados en general empleaban en la discusión, ocasionándole tropiezos al entendimiento. Inspirado en los principios lógicos que el ideólogo Destutt de Tracy desarrolla en *Éléments d'idéologie* (1804), en las ideas empiristas de Locke en *Essay concerning human understanding* (1666) y en el sensualismo de Condillac en *Traité des sensations* (1754), entre otros; Varela se dedicó a desbaratar el aparato silogístico del escolasticismo y sus formas de saber que, extrapolados a la política, sacralizaban poderes y argumentos sin fundamento racional. Si bien mantuvo sus ideas religiosas, este pensador del Seminario de San Carlos se dedicó a corroer los soportes más conservadores de la colonia, debiendo partir al exilio en los Estados Unidos en donde muere.

En su libro *Miscelánea Filosófica* (1819), Varela se apropia de los argumentos de la nueva racionalidad clásica para examinar de modo crítico los silogismos escolásticos. Su disgusto hacia éstos se debe principalmente al extravío al que conducen los principios generalizadores que son recurrentes en quienes adoptan las formas más peripatéticas de argumentación. Aquéllos confunden la exacta correspondencia entre signo e idea, debido a que nos hacen creer que hablamos de ideas cuando sólo tratamos con palabras memorizadas. Un ejemplo de inexactitud en la relación entre signos, lo ofrece Varela al momento de hablar de los versos de Horacio, quien “invierte” el “orden” de los signos, de acuerdo al uso idiomático del latín, dando lugar a hábitos intelectuales viciosos e irreflexivos. Su crítica hacia el idioma latino incluye la obra de escritores célebres como Cicerón y Tito Livio, de quienes alaba la belleza y la elocuencia en el uso del idioma, no obstante destacar la deficiencia en el modo de presentar el pensamiento. La lengua latina es hermosa porque se sirve del recurso de la figura retórica del “hipérbaton”; es decir, invierte el orden de las palabras para alcanzar belleza expresiva, pero obliga al interlocutor a “ejercer dos actos”: “oír” y “combinar” los signos, exponiéndose al peligro de extraviar el sentido si se equivoca en la colocación de una coma. Pero, además de hacer del entendimiento un acto trabajoso, el cuidado estético por la armonía exige a los oradores y escritores el agregado de “palabras superfluas” que empañan todavía más la simplicidad del pensamiento celebrada por los ideólogos. En opinión de Varela, la incompatibilidad de la lengua de la razón con la lengua del literato retórico se debe a que este último tiene como única finalidad resaltar el adorno de la palabra antes que la idea¹⁸.

En su estudio sobre la retórica antigua, Nietzsche inicia su reflexión indicando la divergencia entre los antiguos y los modernos respecto del planteamiento trópico del lenguaje. La diferencia más sustantiva subrayada por Nietzsche a partir de su lectura de Locke, es que los modernos prefieren ser “instruidos”, a diferencia de los antiguos que buscan ser “persuadidos”¹⁹. De acuerdo a lo

¹⁸ La crítica de Félix Varela a la lengua latina la desarrolla en “El lenguaje latino considerado ideológicamente”, en *Miscelánea Filosófica*, La Habana, Editorial de la Universidad de la Habana, 1944.

¹⁹ Es de sobra conocido el interés de Nietzsche por el lenguaje, especialmente cuando mide el discurso filosófico que tiene interés por la verdad desde la retórica y su carácter trópico. En

sostenido por Locke, el arte republicano de la discusión, abandona las imágenes del habla mítica y exige “hablar de las cosas tal como ellas son”. En su artificialidad figurativa, la elocuencia le parece a Locke análoga al género femenino pues, según dice, “como el bello sexo, la elocuencia tiene demasiado encanto para que se la pueda jamás criticar”²⁰.

En la época de las independencias Hispanoamericanas, pensadores tan relevantes como Simón Rodríguez y Andrés Bello comparten lecturas acerca del pensamiento de Locke y se preocupan de asimilar los postulados sensualistas y eclécticos. Asimismo, manifiestan rechazo a ciertas formas de elocuencia que interrumpen el ejercicio del entendimiento, pero manifiestan algunas diferencias que inciden en sus apreciaciones políticas y civiles acerca de la lengua. Las modalidades bajo las cuales buscaron construir o restituir formas de filiación en torno del simbólico *cuerpo materno* antes mencionado, insistieron en la incorporación de prótesis correctivas de los elementos y tropos excluidos.

Es así como la construcción lingüística de los Estados Nación en Hispanoamérica apeló a la construcción de un parentesco o vínculo fraternal de “hermanos” pertenecientes a la unidad materna de Hispano-América. Andrés Bello señala en su Gramática, “Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América” (Bello, 1972: 11). Bajo esta forma de filiación se busca reunir a todos quienes comparten una misma lengua o lengua maternal. Curiosamente, se invoca el vínculo madre/hijo(a), aparentemente el más natural de todos. Para Bello, sin embargo, esta reunión de la sociedad hablante no podría mantenerse de buena manera si no fuese regulada por “el arte de hablar correctamente”, cuya idiomatidad debe conformarse al “buen uso” de la “gente educada” (Bello, 1972: 15). El buen uso aludido es el que emplea el letrado. Bien se sabe que las sociedades modernas articulan dicho lazo desde el Estado mediante preceptos normativos que posteriormente habrán de ser escolarizados para su completa incorporación. De este modo, cabe insistir en que la forma de administración de la lengua ciudadana es estatal y pasa a confrontarse con la lengua materna que circula de boca en boca, cuyo rumor se enciende al “calor del fogón” (así aparece en el Facundo de Sarmiento).

El uso de la metáfora madre parece ser de utilidad para entretejer la unificación fraterna de corte nacional. Se apela a ella para expresar la comunicación diáfana que debe existir entre hermanos de una misma madre. No obstante coincidir en la búsqueda de una comunicabilidad presencial, la exigencia de inmediatez pondrá en escena una suerte de confrontación entre dos tipos de lenguas maternas. Por una parte, gramáticos como Bello y Rodríguez postulan

este sentido, ironiza acerca de las pretensiones modernas de convertir al lenguaje en vehículo transparente de ideas para arrancarse de la artísticidad y de los poderes de la retórica. Ver especialmente, “Descripción de la retórica antigua” del año 1872, en Nietzsche. *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.

²⁰ Las citas de John Locke las extraje de la traducción al francés del libro arriba citado, *Essai sur l'entendement humain*, Tomo III, cap. 10, 34, Paris, Vrin, 2003.

la construcción de una lengua letrada que apele al entendimiento; pero, por otro lado, la lengua “bárbara” de nacimiento es resucitada en las obras de José Hernández, José Martí y Gabriela Mistral, entre otros. La madre iletrada o natal reúne elementos de un habla india y elementos de dialectos sin fijeza del romance español que pretenden remitirse ilusoriamente a un origen prebabélico. Acerca del castellano, Sarmiento dirá en “Ejercicios populares de la lengua castellana”, publicado en el diario *El Mercurio* de Valparaíso, “...no son los maestros los que corrompen el idioma, son las madres...” (Figueroa, 2004: 278).

La madre iletrada reúne elementos de un habla india y elementos de dialectos sin fijeza del romance español. Desde una postura romántica y nacionalista que lo hace reparar en lo autóctono y regional, el alemán Rodolfo Lenz menciona la influencia en el castellano de la lengua india través de la madre (aunque fuese española), tanto de criadas y nodrizas indias. La atención dirigida al lenguaje de la “gente ignorante” por parte de Lenz lo hace entrar en tensión con algunos de los parámetros gramaticales de Bello. En su estudio acerca del castellano como lengua nacional, Juan Poblete ha subrayado de modo oportuno que el fondo de la discusión, que se intensifica a fines del siglo XIX, no es acerca de las reglas de la lengua, sino sobre las regulaciones que orientarán la “reproducción cultural en la nación”²¹. Se trata, entonces, de que el discurso fraterno en el que Bello insiste se establezca como un lenguaje sometido al poder del Estado. Esta es la institución que se hace cargo de generar un discurso expandido, osmótico, regulador de los intercambios, del sentido común y de los ritos sociales.

Asimismo, la invocación de Bello al “buen uso” de la palabra, nos pone frente de la metáfora del cuerpo arriba mencionada, pues el “buen decir” de quienes mantienen la regularidad de la lengua es equivalente a la mantención de un “cuerpo” lingüístico en tanto “lengua uniforme”. En sus discusiones con Sarmiento, Bello ya había objetado la ligereza de su concepción romántica de crear un idioma propio en nombre de la libertad. Para Bello, la arbitrariedad y el antojo de forjar el idioma a espaldas de los letrados podría precipitar a los hispanoamericanos en otra Babel²². Sobre todo, la lengua se asegura la unidad de su cuerpo mientras mantenga la referencialidad objetiva de un habla que desarrolla representaciones o signos denotativos que son formas de objetivación de la conciencia. En su magnífico estudio acerca de Bello, Arturo Roig desarrolla aspectos decisivos de la concepción metafísica del signo que despliega Bello en su Filosofía del entendimiento cuya escritura finaliza en 1845, pese a que fue publicada por partes entre 1843 y 1844²³. La *Gramática* es posterior en dos años, de allí que ambos libros evidencian un vínculo en torno a la noción de signo y a

²¹ Ver Juan Poblete, “El castellano. La nueva disciplina nacional”, en *Literatura chilena del siglo XIX: entre públicos lectores y figuras autoriales*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003, pág. 247.

²² El desarrollo de este desacuerdo entre Sarmiento y Bello se encuentra referido en el libro de Iván Jaksic, *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

²³ Ver Arturo Roig, *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1982.

su función referencial. La concepción representativa del signo regulada por su referente, tiene como garante a una conciencia o alma presencial que siempre es igual a sí misma. Ella se expresa en el mundo social en términos de signos materiales cuyos significantes deben mantener cierta regularidad de correspondencia entre el entendimiento y lo representado por el signo. De modo tal que a la palabra que encarna al signo se le exige transparentarse como idea antes que como palabra. Dicho reclamo es necesario para preservar el cuerpo de la lengua cuyo guardián privilegiado, de acuerdo a lo postulado por Bello, es el letrado (poeta o prosista). Este posee el “arte” de “fijar” un uso debido a fin de establecer un parentesco lingüístico homogéneo en Hispanoamérica.

Entendida bajo la impronta neoclásica de las bellas letras, la literatura tendrá la distinguida misión de “pulir las costumbres” y “afinar el leguaje”, para que el entendimiento sea un punto de llegada. En el discurso de instalación de la Universidad de Chile, Bello enfatiza la importancia de la fraternidad de la lengua, entendida como vínculo mercantil entre pueblos, intercambio que puede romperse con las jerigonazas y dialectos, “dado que la lengua es uno de los poderosos instrumentos de correspondencia y comercio” (Bello, 1995: 315).

En esta escena de disputa por el cuerpo de la madre-lengua, Rodríguez opta por una curiosa regulación del uso de la lengua sobre la base de reformas ortográficas con el propósito de suprimir la rígida oposición entre oralidad y letra. Uno de los principales recursos utilizados por Rodríguez consistió en aproximar la “entonación” a la “notación” para fundar la comunicación social mediante lo que él llamó “una ortografía ortológica”, queriendo decir que la palabra depende de la boca y de las manos y no del gobierno de las costumbres. Al respecto dirá: “Aquí debe abandonarse la palabra a la suerte que quieran darle la boca y la mano” (Rodríguez, 1990: 16). Ángel Rama incluye a Rodríguez en el grupo de los nuevos letrados que, incorporados a la letra, desafía el poder del antiguo letrado²⁴. En este sentido, puede decirse que Rodríguez se ubica al lado de los críticos de la metafísica de la razón abstracta del siglo XVII, quienes como Descartes, Wilkins (quien causó la admiración de Borges) y Leibniz, entre otros, buscaban lenguajes universales. A diferencia de los universalistas, los ideólogos del siglo XVIII buscan la terapia y la corrección de las lenguas existentes para asegurar una comunicación esclarecida, de acuerdo a las sugerencias de Locke en sus *Ensayos*, de Tracy en *Éléments d'Idéologie* y de Joseph-Marie Degerando en *Des signes et le art de penser considérés dans leur rapport mutuels*. De estos autores, entre otros, provienen las ideas que sostendrá Rodríguez respecto de la lengua. Su intención será crear una nueva forma de sociabilidad que entra en disputa con las ideas *a priori* de los innatistas arriba mencionados.

Arturo Roig repara con especial cuidado en las diferencias que se interponen entre Bello y Rodríguez al momento de elaborar sus apreciaciones sobre la lengua. De partida, ubica al primero entre los neo-hipocráticos del siglo XVIII,

²⁴ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, op. cit., pág. 99.

dado que para Bello el signo tiene una correspondencia con la naturaleza de la que emana como sensación. Este sería el trasfondo teológico de su concepción del signo, pues deja traslucir una suerte de innatismo de la naturaleza que, erigida en sujeto, es poseedora de “voz y palabra”²⁵. A la inversa, Rodríguez reniega del *arjé* de la naturaleza y de las costumbres, pues adscribe a la idea de una sociedad fundada enteramente *de nuevo* desde la *praxis* de la letra que viene de la boca, profesando el ideal modernista del experimentalismo de lo nuevo. Ilustrativa de esta postura creacionista es su propuesta de rebautizo del nombre de América como “Colombia”, ya que este sería el lugar del verdadero *nuevo* mundo, en sustitución del mundo europeo hecho a retazos.

En oposición a Bello que convierte al *letrado* en el sujeto de la sociedad republicana, los escritos de Rodríguez tienen la intención de tomar en cuenta a la plebe analfabeta que ya no quiere ser pasiva frente a los poderes absolutos. Sus intereses tipográficos son pedagógicos pero, al mismo tiempo, estéticos. La página de una hoja de papel cobra para él la dimensión de un escenario en el que resaltan letras de distintos tamaños y tipos, cuyo propósito es el énfasis de conceptos e ideas. A tal recurso logográfico lo llamó el “arte de pintar las ideas”. Es el estilo de escritura que exhibe en su libro *Sociedades Americanas* (1828). Quien lo lea apreciará en ese grafismo algunos rasgos en extremo extravagantes para la época. En la primera página del libro citado, él mismo le adelanta al lector con dejo irónico que su proyecto le parecerá “EXÓTICO” como “EXTRAÑA” su ortografía; ante el temor de excitar su “RISA” o “DESPRECIO” se defiende con un humor gráfico que anticipa el cómic, anotando en letras minúsculas un refrán latino que, en un acto de rebeldía en contra de la letra culta, decide escribir en francés: “rira bien qui rira le dernier” (Rodríguez, 1990: 5)²⁶.

Además del contrapunto político entre el uso culto y plebeyo del lenguaje que es posible apreciar entre Bello y Rodríguez, también cabe mencionar las bases teóricas que sostienen dichas posturas y los argumentos escénicos que hacen prevalecer la idea del *cuerpo vivo* de la lengua por sobre el *cuerpo muerto* de palabras sobreabundantes. En la *Gramática*, Bello defiende el predominio idiomático del lenguaje por sobre las denotaciones racionales de las ideas. Al respecto afirma, “no debemos, pues, trasladar ligeramente las afecciones de las ideas a los accidentes de las palabras. Se ha errado no poco en filosofía suponiendo a la lengua un trasunto del pensamiento” (Bello, 1972: 7). Esta afirmación deja ver hasta qué punto Bello asume una opacidad o frontera entre lenguaje e ideas, un espesor que no permite homologarlos del todo. Al respecto dirá, “Una lengua es como un cuerpo viviente: su vitalidad no consiste en la constante identidad de elementos, sino en la regular uniformidad de las funciones que éstos ejercen” (Bello, 1972: 12). Su insistencia en la vida propia

²⁵ Ver Arturo Andrés Roig, *op. cit.*, págs. 57 y 62.

²⁶ Conservo la gráfica que ha sido medianamente respetada por sus editores, en un acto —como dicen— “facilitador” que termina por restarle fuerza a las innovaciones que introdujo Rodríguez en su libro. Ver Simón Rodríguez, *Sociedades Americanas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, pág. 5.

de la lengua o corporalidad, lo lleva a establecer la “gramática de un idioma dado” y no “una general”. Bello rechazará los caprichos, las castas de filiación dudosa y los neologismos; no obstante admitir la arbitrariedad del lenguaje. Es evidente en el autor de la *Gramática* una crítica a posturas lógicas (apriorísticas) y científicas del lenguaje. Amado Alonso, introductor de Bello en la edición de la *Gramática* aquí citada, realiza un extenso estudio teórico acerca de este problema y aplaude su reacción en contra de la gramática general (universal o filosófica). En su comentario, relaciona la idiomatidad poético-vitalista de Bello con el pensamiento de Wilhelm von Humboldt, teórico del lenguaje de la modernidad que escribió un estudio titulado “Sobre las diferencias estructurales del lenguaje humano y su influjo en el desarrollo espiritual de la humanidad”, cuya primera aparición fue bajo la modalidad de una Introducción a su obra *Die Kawi Sprache*, Berlín (1836-1839), según señala Alonso en la nota 21 del libro. Para Humboldt no existiría una estructura única y universal para la lengua, en ese sentido, las relaciones entre sujeto y predicado serían más históricas que lógicas. El “espíritu” del que habla Humboldt tendría diferentes caminos para manifestarse y conjugarse. Alonso también considera el apriorismo del lenguaje sostenido por Husserl y lo contrasta con los postulados de Humboldt y Bello, rescatando una base común entre estos últimos.

A la inversa de estas apreciaciones en contra de las gramáticas universales, Arturo Ardao cuestiona tanto la lectura de Amado Alonso como la de Rufino J. Cuervo, quienes creen advertir un rechazo a la gramática general en apoyo de una privativa del idioma. A juicio de Ardao, Bello “no sólo no la rechaza en lo que tiene de general, o sea en su propia esencia (...), sino que la reconoce y afirma en forma expresa”²⁷. Debido a la ambigüedad de los postulados de Bello en virtud de su movilidad ecléctica entre corrientes neocartesianas y empiristas, cabe reparar en la salvedad a la que hay que atender para leer las apreciaciones gramaticales de Bello. Al respecto afirma lo siguiente: “Obedecen, sin duda, los signos del pensamiento a ciertas leyes generales, que derivadas de aquellas a las que está sujeto el pensamiento mismo, dominan a todas las lenguas y constituyen una gramática universal” (Bello, 1972: 6-7).

Es innegable que Bello insiste en la dimensión *idiomática* de la lengua mediante metáforas que aluden a elementos “vivos” y, por lo mismo, cambiantes. Asimismo, el aspecto físico de las palabras es aludido por la metáfora del “color”. Las palabras tendrían un “color”, suerte de “tinta” que “tiñe” a las ideas que quieren expresarse a través de ellas, queriendo decir que la lengua tiene un predominio equivalente a la organicidad de un cuerpo vivo. La lengua tendría, así, una autonomía de movimiento, una rebeldía que pondría en duda el ideal de transparencia en el que se funda el racionalismo logicista del discurso. Respecto de este párrafo del Prólogo del libro de Bello, Arturo Ardao vuelve a resituar este comentario, aparentemente historicista de la lengua, subrayando

²⁷ Arturo Ardao, *Andrés Bello, filósofo*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1986, pág. 39.

la deuda de Bello con el *Emilio* de Rousseau, quien empleó la metáfora de la *tinta* para inscribir la lengua universal en el contexto de un idioma específico, no obstante destacar el carácter racional, común, del lenguaje, pese a sus particularidades.

Por su parte, el *racionalismo sensualista* de Rodríguez es más *social* que lógico, de allí que esté plagado de metáforas corporales que en todo momento se oponen a una gramática pura, sin aceptar —como Bello— las ambivalencias que tiene el signo como tal. En sus escritos, la que aparece escenificada de modo ambivalente es la *escritura*. Esta aparece “muerta” al momento de buscarla en el diccionario, hasta no ser revivida o “resucitada” por la lectura declamatoria. La letra escrita en el papel, su tinta, por así decir, es una suerte de epitafio al que cabe hacer revivir. El milagro de esta resurrección tiene en cuenta exclusivamente la “denotación”, un equivalente de la letra, un sinónimo adecuado. Acerca de esta operación de resucitación, Rodríguez dirá, “...cada palabra es un epitafio: llamarlas a la vida es un milagro, y para hacerlo es menester conocer los espíritus de las difuntas o tener espíritus equivalentes que subrogarles...”. (Rodríguez, 1990: xxv). La palabra repudiada es aquella que no dice la idea. Teme a la escisión de la palabra, pues al desligarse del significado puede aparecer el temido cuerpo “hueco” replegado en el alma de otro (el significado de otra palabra). La palabra en ese caso es un “disfraz” y, al igual que un cuerpo sin alma, no sería más que un “cadáver”.

El enjuiciamiento a la palabra “hueca” es constante en sus escritos y esconde un inmoderado temor a la grafía inerte de las palabras. Además de tildar de *huecas* a las palabras que circulan sin denotación alguna, también es recurrente su metáfora de las “baratas” para referirse a discursos cuyas palabras se encuentran desfasadas de sus significados. Según Rodríguez, nunca se sabe el motivo de la aparición de estos insectos, destinados a ennegrecer los espacios, en este caso la hoja del papel. Las palabras abundantes lo remiten al barroquismo de algunos discursos públicos que no cobran vida porque coleccionan palabras carentes de ideas.

Las oposiciones entre “tinta” e “invisibilidad”, “cuerpo” y “alma”, mencionadas por Bello y Rodríguez, anticipan de algún modo el vocabulario de Ferdinand Saussure. En su *Curso de Lingüística general*. Saussure ha sido especialmente criticado en su forma de estimación instrumental dada al significante, reducido a vehículo, transporte material del significado. En relación al debate sobre los modos de relación entre pensamiento y lengua, es necesario mencionar que dicha jerarquía repite el gesto de sometimiento hacia el soporte material de la palabra (significante), sublimando el contenido (significado) y dejando a la escritura en el lugar del significante representativo, equivalente a la definición aristotélica que la entiende en términos de símbolo de las palabras “emitidas por la voz”²⁸.

²⁸ Ver Jacques Derrida, *op. cit.*, págs. 40-41.

Podría decirse, entonces, que la apuesta por un significado uniforme y denotativo, asumido como un valor indesmentible de *fraternidad homogénea*, tendió a menoscabar tanto las diferencias culturales como la emancipación del yo del sujeto civil que se buscaba instalar. Aunque es breve el espacio que resta para desarrollar el problema de fondo de la dicotomía o confrontación entre las dos madres-lenguas mencionadas, puedo solamente indicar que el estilo denotativo proveniente del racionalismo moderno, fue especialmente enarbolado por el proyecto republicano de carácter civilizador. Aquel proyecto asumió como premisa *a priori* un vacío fundacional, equivalente a la página en blanco. Desde tal percepción, se declaró el rompimiento con el orden político y el barroquismo colonial. Pero además, esa ruptura se extendió al pasado precolombino, al tono popular y al acento de las mujeres. Estos estilos de habla se menospreciaron debido a su carencia de universalidad. Así, en la era de los discursos públicos y antes de la amplificación tecnológica de la voz, se promovió el convencimiento homogéneo de conciencias asexuadas y neutras, percibidas de modo unilateral en el mundo público.

Respecto de la homogeneidad singular del español americano, el lingüista Rafael Lapesa ha señalado que dicha unificación es apreciable en el lenguaje escrito sin ser divergente a la del español de España. No ocurre lo mismo con las modalidades del habla, cuya variedad es ostensible a nivel cultural y a nivel social. Al respecto dice lo siguiente:

“Podemos leer páginas y páginas de Martí, Rodó, Alfonso Reyes, Borges o Murenas –por citar autores de diversos países y generaciones– sin encontrar más divergencias con nuestros usos que alguna particularidad léxica o sintáctica aislada. Pero la uniformidad gráfica oculta la rica variedad existente en la fonética y entonación del lenguaje oral, incluso del más ilustrado” (Lapesa, 1997: 245).

Cabe mencionar, antes de finalizar, que las corrientes del romanticismo y la del modernismo de fines del siglo XIX serán resistentes a los ordenamientos de una fraternidad homogénea de la lengua, según dictaminó el empirismo sensualista, el eclecticismo y el positivismo en Hispanoamérica²⁹. Las nuevas corrientes comenzaron a combinar regionalismos y universalidades, permitiendo incluir algunos de los elementos excluidos por la cultura letrada y científica. La movilidad y evanescencia del nuevo presente aceptará cada vez más repliegues y restituciones de herencias heterogéneas, reincorporará voces menores que traslucen ilegitimidades y secretos resentimientos asumidos por un vocabulario íntimo, local y receloso.

²⁹ La escritura modernista ha sido caracterizada por su interacción con los signos de la sociedad industrializada y por la recolocación del yo tanto como repliegue o como apertura y mezcla. Ver de Susana Rotker, *Fundación de una escritura*, La Habana, Casa de las Américas, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- Arturo Ardao, (1980), *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- , (1986), Andrés Bello, filósofo, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Andrés Bello, (1972), *Gramática*, Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.
- , (1995), “Discurso de instalación de la Universidad de Chile”, O. C., Vol. VII. Santiago: Ministerio de Educación.
- Simón Bolívar, (1965), *Carta de Jamaica*. The Jamaica Letter, Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.
- Jorge Luis Borges, (1996), “Domingo F. Sarmiento. Recuerdos de provincia”, O.C., Tomo IV, Buenos Aires: Emecé Editores.
- Miguel de Unamuno, (1972), *En torno al casticismo*, Madrid: Espasa Calpe S.A.
- Jacques Derrida, (1998), “Lingüística y gramatología”, *De la gramatología*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Umberto Eco, (1999), *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Jean Franco, (1996), *Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago: Cuarto Propio.
- Ana Figueroa, (2004), *Ensayistas del movimiento literario del 1842*, Santiago: Editorial Universidad de Santiago.
- Michel Foucault, (2002), “El Quijote”. *Las palabras y las cosas*, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Hegel, (1982), “El Nuevo Mundo”. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid: Alianza Editorial.
- Iván Jaksic, (2001), *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Santiago: Editorial Universitaria.
- Rafael Lapesa, (1996), “América y la unidad de la lengua española”. *El español moderno y contemporáneo*, Barcelona: Crítica.
- John Locke, (2003), “Capítulo 10 y 34”, *Essai sur l'entendement human*, Tomo III, Paris: Vrin.
- Friedrich Nietzsche, (2000), *Escritos sobre retórica*, Madrid: Trotta.
- Edmundo O’Gorman, (1992), “El proceso de la invención de América”, *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Walter Ong, (1994), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México: Fondo de cultura Económica.
- Octavio Paz, Octavio, (1994), “Los hijos de la malinche”, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, México: Fondo de cultura Económica.
- Juan Poblete, (2003), “El castellano. La nueva disciplina nacional”, *Literatura chilena del siglo XIX*, Santiago: Cuarto Propio.
- Ángel Rama, (2004), *La ciudad letrada*, Santiago: Tajamares Editores.
- Julio Ramos, (2003), “Saber del otro: escritura y oralidad el Facundo de D.F. Sarmiento”, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, Santiago: Cuarto Propio.
- Simón Rodríguez, (1990), *Sociedades Americanas*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Arturo Andrés Roig, (1982), “Andrés Bello y los orígenes de la semiótica” en *América Latina*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- , (2000), “Política y lenguaje en la construcción de los países iberoamericanos”, *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid: Trotta.
- Susana Rotker, (1992), *Fundación de una escritura*, La Habana: Casa de las Américas.
- Carlos Ruiz y Cecilia Sánchez, (1991), “L’éclecticisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d’Andrés Bello”, *Paris: Corpus*, Revue de Philosophie. Víctor Cousin, N° 18/19: 183-195.

- Tzvetan Todorov, (1998), *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Adriana Valdés, (1993), "El espacio literario de la mujer en la colonia", *América Latina. Palavra, literatura e cultura. A situação colonial*, Volumen 1, Brasil, Ana Pizarro, ed. Brasil.
- Félix Varela, (1944), *Miscelánea Filosófica*, La Habana: Editorial de La Habana.
- Patrice Vermeren, (1995), *Víctor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'état*, Paris: L'Harmattan.

JOSÉ MARTÍ, DARÍO Y GABRIELA MISTRAL: RECORRIDOS DE UNA LENGUA BÁRBARA*

Soledad Falabella L.

I. INTRODUCCIÓN

Una vez establecido el proceso fundacional de las nuevas repúblicas americanas comienza a emerger un nuevo tipo de racionalidad discursiva sobre de lo que se considera propio e impropio para América, giro que involucra un cambio *vis à vis* en el discurso de los “padres fundadores”. En especial, llama la atención una nueva actitud en relación a la incorporación de elementos heterogéneos. En el presente trabajo, busco explicitar este nuevo tipo de racionalidad desarrollado por los autores José Martí, Rubén Darío y Gabriela Mistral respecto del elemento de la lengua que ellos proclaman para refundar los espacios públicos y privados en Latinoamérica. A partir de ello, me propongo indagar en las nuevas configuraciones que traducen lo anteriormente nominado “bárbaro” a “lengua madre natal” en tanto nacional. En este sentido, mi hipótesis de lectura es que se constata el surgimiento en las concepciones sobre la lengua en el tramo histórico de fines del siglo XIX y principios del XX. Una voluntad que define, primero, y luego, busca integrar y traducir las formas naturales y bárbaras de América. Este nuevo ideal se hace patente, esta vez, por una valoración de los elementos “mestizos” y/o “heterogéneos”. Asimismo, se apoya en marcas de género para organizar las siguientes instancias: 1. la toma de distancia de etapas pasadas; 2. la definición de lo “propio”; 3. la tensión entre el campo y la ciudad; 4. la relación entre lo público y lo privado, y 5. la legitimación del campo de las letras y del autor a partir de ello. Estamos ante una nueva concepción política y poética de lo americano, lo que se puede englobar bajo la nueva denominación para América como “nuestra”, reafirmando su frontera con la América angloparlante.

II. JOSÉ MARTÍ, O AMÉRICA COMO EL CUERPO DE LA MADRE ENFERMA

Históricamente, José Martí es uno de los articuladores fundamentales del pensamiento latinoamericano. En su discurso formula claves innovadoras no sólo a nivel ideológico, sino también estético. Para indagar en el tipo de racionalidad que nos interesa subrayar de su vasto repertorio, hemos seleccionado artículos relacionados con la temática americana y patriótica, esto es, textos con un fin programático y político. Como eje central tomaremos su artículo “Nues-

* El presente trabajo se inserta dentro del marco del proyecto de investigación “Lengua materna, cuerpo y normatividad. De la América hispana a la América Latina”, FONDECYT N° 1040663. Investigadora a cargo: Cecilia Sánchez; co investigadora: Soledad Falabella.

tra América”, texto que profundiza en la temática de la responsabilidad de los intelectuales americanos. En estos se conjugan el núcleo temático fundamental que queremos destacar en el presente análisis: la enunciación, traducción y reconocimiento de lo bárbaro americano. En estos textos podemos percibir cómo se incorporan elementos extraños, bárbaros, al discurso de Martí sobre lo que es propio a nuestra América.

El discurso y posterior escrito “Nuestra América” comienza con las famosas palabras: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea,...”¹. Desde la “gran ciudad” de Nueva York, donde vive exiliado, el autor interpela programáticamente a “lo que queda de aldea”, esto es, el pueblo cubano que aún es colonia española. Sin embargo, esta interpelación no se limitaba al público original del discurso, sino que, a través de su publicación como artículo en importantes periódicos latinoamericanos, se ha validado para todos los que se reconozcan como parte de la comunidad imaginada que significa la América nuestra².

Siguiendo lo que señala Julio Ramos en *Desencuentros de la Modernidad en la América Latina*, Martí se legitima como autor a partir de “una retórica latinoamericanista, que presupone una autoridad, un modo estético de “proteger” y seleccionar los materiales de “nuestra” identidad,...”³. En efecto, el afán inmediato del discurso “Nuestra América” es despertar la efervescencia de la población cubana en Nueva York, para asumir el reto político y financiero de liberar a Cuba del yugo de España⁴. Ese reto implica la definición de una identidad determinada, que el autor va esculpiendo cuidadosamente en la medida que se avanza en el texto. Primero, aparece la metrópoli del “gigante del norte”, lugar de enunciación del discurso, y ésta se contrasta

¹ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, Tomo II, La Habana, Editorial Lex, 1946, 105.

² El antropólogo Benedict Anderson explora la manera en la que se constituyen las naciones durante el siglo XIX en Asia y América Latina. Trabaja para ello con el concepto de “comunidades imaginadas”, las que define como construcciones sociales imaginadas –porque la experiencia de la nación va más allá del contacto cara a cara cotidiano–, limitadas, porque hasta la más grande de las naciones tiene fronteras fijas más allá de las cuales hay otras naciones, soberanas –dado el hecho que estas naciones nacen en una era ilustrada y revolucionaria en la que entran en crisis las monarquías– y, finalmente, como comunidades, ya que entre los que en ellas conviven sienten un tipo de solidaridad horizontal, solidaridad/fraternidad que hasta puede llevar a un individuo a dar la vida por su nación. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983, 6-7).

A su vez, Mary Louise Pratt critica a Anderson apuntando al sesgo de género implícito en la “fraternidad de sujetos dispuestos a morir por la Nación”. El ciudadano/soldado es un sujeto marcadamente masculino y las mujeres se encuentran en una posición ambigua y de exclusión de la nación moderna. Pratt señala que las mujeres no evidencian el mismo grado de nacionalismo que los hombres, ya que éstas no participan plenamente de la “comunidad imaginada” que define Anderson. (Mary Louise Pratt, “Women, Literature, and National Brotherhood”, *Women, culture, and politics in Latin America* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990, 66).

³ Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, 16.

⁴ En el caso del discurso de Martí, España aparece como un signo negativo, que ha contribuido a que “Nuestra América” no haya progresado como la América colonizada “por dos ojos azules”:

con el tópico de la aldea de la América hispana. Así, se enuncia una tensión entre el Norte americano y el Sur hispanoamericano, que es paralela a la de la tensión entre el campo y la ciudad. Lo aldeano se constituye en igual de funesto que lo hispano:

“Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra”⁵.

Notablemente, esta tradicional oposición campo/ciudad propia de la modernidad se va constituyendo en torno a marcas de género, marcas que van a ir conformando campos de valores dicotómicos. La vanidad aparece como primera marca negativa de lo aldeano, vanidad incauta e inconsciente del peligro que acecha; vanidad que ciega e impide el despertar. Siempre hay un rastro de género en las palabras y en este caso se trata de una marca tradicionalmente femenina⁶. El tópico de la vanidad le da vida al texto, interpelando al auditorio: no querrán identificarse con este funesto adjetivo. Tampoco querrán ser parte de “lo que queda de aldea en América”; un pasado del cual es necesario alejarse *para sobrevivir*, *para salvarse*, como veremos más adelante.

A cambio, la retórica de Martí estira su mano ofreciendo una salida: ser como los varones de Juan de Castellanos, poeta del siglo de oro que en América escribe las *Elegías de los Varones Ilustres de Indias*. Se está aludiendo a hombres valientes, fundadores: en la famosa Elegía IV Castellanos le canta a los conquistadores y fundadores de la isla de Borrico, hoy Puerto Rico. Así, aldea y vanidad se vinculan, y generan un campo de valor que contrasta con “varones”. De esta manera, se sella desde un principio una tendencia genérica en el texto. Lo femenino se constituye como una marca negativa –opuesta a varones, y por lo tanto alineado con aldea, vanidad y pasado colonial– y lo masculino como positivo –asociado semánticamente con fundacional, valiente y futuro–.

Sin embargo, no se está interpelando al auditorio/lector a ser idéntico a estos ilustres varones de Juan Castellanos, sino que se aboga usar: “las armas del

Del arado nació la América del Norte, y la Española, del perro de presa. Una guerra fanática sacó de la poesía de sus palacios aéreos al moro debilitado en la riqueza, y la soldadesca sobrante, criado con el vino crudo y el odio a los herejes, se echó, de coraza y arcabuz, sobre el indio de peto de algodón... (Martí, José, “Madre América”, xx).

⁵ Martí, “Nuestra América”, 105.

⁶ El vocablo “vanidad” ciertamente porta la marca de lo femenino. No sólo por su género gramatical, sino por su simbología y rol en la iconografía. Así, por ejemplo, en el famoso “Venus” de Velázquez o “Venus del Espejo”, la diosa, de espaldas y desnuda, se contempla en un espejo sostenido por Cupido. El espejo devuelve una imagen distorsionada del rostro de la fémina por excelencia, esto es, refleja una verdad cruda y dura, simbolizando la vanidad que se esconde detrás de la belleza y la juventud: la muerte de todo lo vivo.

juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra". La diferencia está en que ahora se trata de "armas del juicio", armas que la nueva subjetividad a la cual alude Martí debe saber acceder:

"En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante *el estudio de los factores reales del país*. Conocerlos basta, sin vendas ni ambages: porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de *conocer sus elementos*, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos⁷.

El discurso programático indica que los "varones" de nuestra América deberán estudiar "los factores reales del país". Martí aboga por la formación de hombres letrados, que deberán emprender una labor novedosa: estudiar desde los periódicos, cátedras y academias, en lugar de pelear desde trincheras de piedras. Estos estudiosos deberán saber integrar, esto es, *traducir*, "los factores reales del país", la naturaleza autóctona, y todavía imberbe, o bárbara, a un conocimiento legible y utilizable para resolver los problema americanos.

A partir de ello, el lugar de las letras (instrumento mediante el cual se cultivan las armas del juicio) es un lugar privilegiado: adquiere el poder de ser el punto de inflexión del proyecto discursivo de Martí para "salvar" el continente. La retórica del texto está cargada de fuerza performativa que transforma el mundo al ser pronunciada:⁸ "Nuestra América", ante la clásica disyuntiva entre las armas y letras, debe optar por las letras. Este ya famoso discurso se constituye así en un espacio textual no sólo autorreflexivo —uno que habla sobre sus propios modos de existencia—, sino también que se legitima como "*el*" arma más poderosa: el autor del texto se autoconstruye como autoridad marcial. Dentro de la racionalidad discursiva de "Nuestra América", *ser escritor es como empuñar un arma*. La lengua y el lápiz/imprensa son accesorios fundamentales para la constitución de una masculinidad fundadora, la del "héroe" latinoamericano revolucionario que, como veremos más adelante, tiene una dimensión salvadora y utópica⁹.

Es más, el texto no sólo autorreflexivamente legitima a su autor como combatiente, sino que traza el camino —da la clave— para que la audiencia pueda hacer lo mismo: "cultivando las armas del juicio". Mediante el texto se proyecta una voluntad de perfilar y apelar a los *hombres* de la audiencia, interpelarlos

⁷ Martí, "Nuestra América", 108.

⁸ La fuerza *performativa* del lenguaje radica en el poder de las palabras para instituir realidad a través de su enunciación. El espacio performativo es el lugar donde "la práctica reiterativa y citacional del discurso, mediante la cual produce los efectos que nombra," es capaz de conjurar el mundo, alterándolo. (Butler Bodies that matter: On the Discursive Limits of "Sex" (New York & London: Routledge, 1993), (la traducción es mía).

⁹ Pensemos en el poder discursivo y poético que tienen los héroes de la izquierda latinoamericana: el mismo Martí, el Che, Allende, Fidel.

para que sean guerreros y sabios a la vez. Se trata de formar *hombres* que sepan traducir, integrar y negociar las diferencias de América: debe haber hombres con el genio de “hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”¹⁰.

Es éste el rol que deberá asumir la nueva autoridad. Su arma, su medio, serán el estudio y las letras: José Martí está perfilando en este texto una subjetividad particular, masculina, en este caso, capaz de gobernar y así crear las nuevas repúblicas americanas. Se trata de la nueva racionalidad del hombre –“varón”– letrado el encargado de integrar mediante el estudio lo bárbaro a la civilización, misión salvadora de los pueblos americanos.

Hasta ahora la interpelación de mujeres como miembros autónomos de la sociedad sólo se hace presente por su ausencia, y cuando el texto se refiere a hombres lo hace de una manera universalizante. Es notable que esta nueva racionalidad borre a la mitad de la población de su programa, y si se reconocen miembros heterogéneos –campesinos, indios, etc.– éstos deberán olvidar su diferencia y “hermanarse”. Por ejemplo, en el artículo “Mi raza” publicado en el periódico *Patria*, en Nueva York, en 1893, declara:

Eso 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 o a otra: dígame 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”; peca por redundante el negro que dice: “Mi raza”. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que especifica, aparta o acorralla es un pecado contra la humanidad¹¹.

Este fenómeno también lo vemos en “Nuestra América” donde dice: “Todo lo que divide a los hombres, todo lo que especifica, aparta o acorralla es un pecado contra la humanidad”¹². Esta racionalidad no permite que haya divisiones que separen o confundan al sujeto único al que quiere interpelar el discurso, menos que exista una diferencia sexual. La nueva racionalidad se yergue sobre la exclusión de las mujeres. En efecto, la división es peligrosa y catalogada negativamente: “Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales”. La voluntad es aglutinarse y hacer un trabajo de reconocimiento de lo común que es lo humano:

¹⁰ Dice el texto:

El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdenosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. (Martí “Nuestra América”, 105).

¹¹ José Martí, “Mi Raza”, en *Obras completas*, 486.

¹² Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, 105.

"No hay odio de razas, porque no hay razas. (...) El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas"¹³.

El "hombre" al que le habla "no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza o a otra". Los hombres unidos serán los que vencerán los desafíos que les presenta el futuro.

Sin embargo, retóricamente, como más arriba señalábamos, el discurso programático de Martí sí implica divisiones, exclusiones y dicotomías. De hecho, esto concuerda con lo que señala Ángel Rama en *La ciudad letrada*, libro donde se aboca a trazar la genealogía de la cultura letrada en América Latina y de su relación con el poder¹⁴. Rama establece los modos de existencia de la cultura letrada en América Latina en base a una coyuntura histórica cuyo orden implica la separación y la dicotomización del mundo. Dicho legado epistemológico vendrá a marcar la base tensionada sobre la cual se yergue el campo de las letras en América Latina. En concordancia, en el texto de Martí vemos la enunciación de un espacio dicotómico entre los hombres útiles a la patria y otros que no lo son. Por un lado están los guerreros sabios y masculinos, que saben usar las armas del juicio, y por otro, los vanidosos aldeanos afeminados que se quedan dormidos.

Ya habíamos señalado que el vocablo "hombres" se usa de manera universalizante, esto es, sin entrar en debates sobre quiénes son o cómo se entra en esta comunidad imaginada. Pero, sí hay un afán divisorio respecto a los atributos de los hombres. *La diferencia entre un hombre y otro surge a partir de adjetivizaciones no de raza sino de género*. El impulso dicotómico ocurre a nivel de lo masculino y lo femenino.

En efecto, las marcas "afeminadas" en hombres son no sólo desastrosas para el espíritu revolucionario, sino que también para la vida "sana". En el siguiente extracto de "Nuestra América" vemos cómo el discurso apela a una visión biologicista de la normalidad. Aquel hombre "sietemesino" se asocia con lo femenino ("uñas pintadas y pulsera") y ambos adquieren carga débil enfermiza y perversa:¹⁵

"A los sietemesinos sólo les faltará el valor. Los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás. No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre"¹⁶.

¹³ Martí, "Nuestra América", en *Obras completas*, 112.

¹⁴ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

¹⁵ También "pañuelo en la cabeza" podría ser visto como una manera de usar marcas vinculado a lo femenino, *versus* lo masculino de las armas.

¹⁶ Martí, "Nuestra América", en *Obras completas*, 106. El destacado es mío.

Aquí lo femenino es un peligro, una amenaza de corrupción y debilidad enfermiza. El brazo “canijo” –“débil o enfermizo”, “pequeño o bajo”¹⁷– “el brazo de Madrid o París” no es útil por su atrofia física: no alcanza el árbol, árbol de las ideas, proveedor del juicio. Al mundo de los juicios más útiles que las trincheras de piedra, armas de defensa contra el peligro que acecha, no le sirven los atributos femeninos, vinculados a lo ajeno (Madrid o París), lo pervertido y no natural.

Es interesante notar que este discurso concuerda con el que triunfó después de la Revolución francesa, a partir del cual se constituye el espacio social republicano moderno. Según la historiadora Joan Landes, en *Women and the Public Sphere* la emergencia del espacio social moderno se produce a costa de la exclusión de las mujeres de la política y lo público¹⁸. Landes muestra cómo, a pesar de una retórica en la que se insiste en asegurar la inclusión y la protección de las libertades de todos, a nivel de los hechos se excluyó drásticamente a más de la mitad de la población adulta. En efecto, detrás del lema de la fraternidad republicana se esconde la exclusión de las mujeres de aquellos derechos otorgados a los ciudadanos burgueses universales (hombres de raza blanca y dueños de propiedad):

“El sujeto burgués universal fue, desde un principio, un sujeto marcado por el género. Sólo se protegieron los derechos masculinos a ser individuos plenos. La revuelta en contra del padre también fue una revuelta en contra de las mujeres, negándoles la posibilidad de ser seres iguales y libres. No se puede negar que, en este nuevo orden, la libertad y la igualdad estaban bajo la sombra de la fraternidad (la hermandad entre hombres)...”¹⁹.

El resultado es que la sociedad republicana en general –incluyendo sus sistemas simbólicos y retóricos– es marcadamente asimétrica. El universo interpelado a entrar en su comunidad imaginaria está, desde un principio, marcado por la exclusión. No sólo la mitad de la población de mujeres, sino tampoco los hombres de otras razas y sin dinero forman parte de la nueva ciudadanía republicana. En el caso específico de los textos de Martí que revisamos, no

¹⁷ Real Academia Española *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, 388.

¹⁸ El texto lee en inglés:

The universal bourgeois subject was from the outset a gendered subject. Only male rights to full individuality were protected. The revolt against the father was also a revolt against women as free and equal public and private beings. Undeniably, then, liberty and equality came to be overshadowed by fraternity (the brotherhood of men) within the new order...

Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988. La traducción es mía.

¹⁹ Landes 158. Ver también Genevieve Lloyd *The man of reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). En especial en el capítulo 4 de dicho libro, Lloyd analiza de qué manera el discurso de la Ilustración (Rousseau, Kant y Hegel) racionaliza la naturaleza a través de un discurso civilizador y culturizante. Hacer cultura es seguir la racionalidad de la naturaleza y así progresar. El progreso, entonces, es un producto del saber seguir, interpretar, la racionalidad natural. (Lloyd 57 y ss.).

están presentes las mujeres y si nombra a otros sujetos, dando cuenta de algún progreso de la consciencia, se les niega la posibilidad de diferenciarse. A la vez de abrir nuevo terreno, el discurso demarca sus límites.

En el texto de José Martí los atributos que dañan a los buenos ciudadanos calzan con el imaginario social propio de una cultura republicana moderna. La decadencia es vista como una perversidad de rasgos femeninos: al igual que en la Revolución y la Ilustración los atributos femeninos son usados para demarcar la ruina cortesana. Así, al invocar a Madrid y París en “Nuestra América”, Martí está apelando a las redes simbólicas de un discurso revolucionario ilustrado, en el cual estas capitales siguen siendo portadoras de los rasgos funestos propios de los cortesanos, equivalente a lo femenino. Vemos como el texto señala que estos sujetos no ilustrados y afeminados no “entienden” la “naturaleza” del “país naciente”, y por lo tanto no sólo son inútiles, sino que incapaces de gobernar.

Es importante remarcar cómo en la racionalidad de este discurso la naturaleza se constituye en lo propio y es su estudio lo que legitima y autoriza al hombre para gobernar. Los conocimientos que no tienen fundamento en la realidad de lo propio no sirven. La lucha en América es la lucha entre la “falsa erudición y la naturaleza”:

“Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. *No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza*. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior...”²⁰.

En “Nuestra América”, lo “natural” vence lo “artificial” o “exótico” del falso erudito. La ya famosa “batalla entre la civilización y la barbarie” expuesta por Sarmiento en ‘Facundo’ aparece superada por la “bondad” del hombre natural, que sabrá reconocer, acatar y premiar “la inteligencia superior...”. El problema de América es la falsa erudición, que ocupa el lugar de la civilización en el paralelismo con la frase de Sarmiento. En el discurso programático de Martí la naturaleza reemplaza la barbarie²¹.

En efecto, “Nuestra América” plantea la necesidad de nuevos líderes, líderes con juicio y creadores: “Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador”.

²⁰ Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, 107. El destacado es mío.

²¹ Dice el texto:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. (Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, 107).

El problema no está en la tierra, sino en los que quieren regir sus “pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes” foráneas: “El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país”. (Martí, “Nuestra América”, en *Obras completas*, 107).

Este es el “hombre real” que debe conocer su tierra para saber interpretar las “formas que se le acomoden y grandeza útil”. Se trata de nuevos sujetos letrados capaces de crear un nuevo conocimiento para salvar a América:

“Estos países se salvarán, porque, con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la Naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura de tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior, le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real”²².

Así, la tierra americana se constituye en una madre que da origen al hombre real. Este último se yergue como un sujeto “en marcha”, aún en proceso de nacimiento. Además, se trata de un sujeto “mesianico” que viene a salvar y cuyos dones son “la armonía serena de la Naturaleza” y “la lectura crítica”. Nuevamente, aparece el letrado en el lugar del poder: deberá resolver el futuro político de América.

Finalmente, el texto “Nuestra América”, después de “parir” al “hombre real” y de anunciar la salvación de América y sus países, convierte a la tierra americana en una madre enferma, que causa vergüenza y es abandonada:

“¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ibribones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre?”²³.

Nuevamente, lo femenino aparece connotado negativamente: la tierra/madre americana está incapacitada por la enfermedad. Para subrayar el rol heroico del letrado, su hijo salvador, el discurso de Martí convierte a la tierra en mujer y enferma; una paciente que sólo puede esperar la intervención oportuna de sus futuros hijos, sabios y creadores. En este discurso la elevación de lo masculino, va en directo detrimento de lo femenino.

En definitiva, es el hombre real, el hombre cuyo juicio será más fuerte que las trincheras de piedras el que será capaz de conducir “estos países” a la salvación. Harán esto a partir del conocimiento de lo que para Sarmiento era “bárbaro”, la naturaleza americana, pero que ahora aparece como templada y bondadosa, abierta a ser conocida. Es más, la subjetividad naciente no permite división entre lo público y lo privado. Esta dicotomía en el “Nuestra América” de Martí es un flujo continuo, uno donde la subjetividad se debe constituir a partir de lo que es común a todos: la tierra. El deber de los hombres es servir: “Pensar es servir”. La América nueva ha de surgir de la conjunción entre el hombre real, pensador, servidor y salvador de la tierra, y la Madre América enferma. La naturaleza es la que provee la clave para gobernar la América nueva. Es de vital importancia ponerle palabras a su condición bárbara; tarea del letrado, quien con su creatividad y lecturas críticas europeas gobernará/sa-

²² Martí “Nuestra América”, en *Obras completas*, 109.

²³ Martí “Nuestra América”, en *Obras completas*, 106.

nará los nuevos países de la “Madre América”. El dominio de lo letrado queda así supeditado a la función pública de salvar o “sanar” la “madre enferma”. El género se utiliza en pos de una construcción subjetiva con poder de sanación y redención, a costas de marcar lo femenino como carente de ello.

Para Julio Ramos, la producción discursiva de José Martí es el lugar donde emerge “el nuevo sujeto literario”²⁴. Por lo tanto, es importante subrayar la exclusión sexual en el discurso programático de Martí, ya que se constituye en una de las fuentes fundadoras de la enunciación de un sujeto americano letrado. Es más, para Ramos este nuevo sujeto literario se instala en las grietas del poder²⁵. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del presente trabajo, específicamente en el discurso programático de José Martí no aparecen dichas grietas señaladas en Ramos. Estamos, en cambio, ante un discurso político totalizante que se autoriza desde el poder, organizando organiza dicotómicamente la realidad para luego presagiar la llegada de un nuevo mañana. Organizado en torno de dicotomías como “falsa erudición” y “naturaleza” u hombres afeminados y varones, se va construyendo la identidad de un sujeto que, a partir del estudio de su entorno natural, se yergue como un guerrero armado de juicio crítico y creador de un conocimiento capaz de integrar la heterogeneidad de la Nuestra América para gobernarla “sanamente”. La naturaleza ya no es vista como la barbarie de Sarmiento que necesita ser aniquilada, sino como aquello según lo cual el gobierno del nuevo hombre “guerrero y salvador”, el hombre real, debe regirse. La naturaleza debe ser entendida y traducida con las armas del juicio crítico, ese de los libros que empaparon en Europa a la generación anterior.

Emerge, así, un nuevo sujeto cultural y político que define “lo propio” ordenándolo a partir de marcas genéricas, donde lo femenino aparece como nefasto cuando adjetiva un cuerpo masculino. La “madre” América se define como pasiva y enferma, que necesita ser salvada por su hijo héroe, esto es, el hombre real. José Martí legitima a través de la marca del género al varón letrado como el que tiene las “armas del juicio”, capaz de crear una nueva realidad. Anuncia un mañana mejor en el que un guerrero intelectual, salvador y sanador de la madre enferma por el actuar de los sietemesinos de “brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera,” que aplicaban conocimientos extranjeros, o sea, antinaturales, para gobernar América.

²⁴ Ramos, *Desencuentros*, 54.

²⁵ Según Ramos, la literatura en Latinoamérica se ubica en un lugar de “desencuentros” y choques, espacio intermedio e impuro, contaminado, donde estética, política y ética no están totalmente diferenciadas. El letrado como sujeto se constituye en espacios contradictorios y paradójicos. Es importante notar que Ramos subraya la innovación modernizadora que implica el discurso poético de Martí en *Ismaelillo* al postularse en éste un espacio “otro”, alternativo a la racionalidad del progreso y lo utilitario: El *Ismaelillo* presupone otro saber –el del niño, el de la visión, a veces onírica– como lugar de lo específicamente imaginario, ligado al ocio, que ahí es considerado como ‘refugio’ de una racionalización, habla el nuevo sujeto literario, enunciando frecuentemente el ideal de la informalidad, de la indisciplina, y a veces incluso de la transgresión y la locura. (Ramos, *Desencuentros*, 54).

III. RUBÉN DARÍO: EL CUERPO DESENFADADO

El espacio abierto para letrado como el guerrero de palabras, fruto del juicio, se resignifica en los textos de Rubén Darío a través de un discurso cuya finalidad ya no es la liberación o el progreso de las tierras americanas, sino la de la poesía y la cultura americana en sí. La prominencia social de la figura del poeta alcanzada durante su época, lo interpela a escribir prólogos a sus libros, umbrales para darse a entender y mantener un diálogo abierto con sus lectores. Hace así público lo más íntimo que motivó el cuerpo de su escritura. Desenfadadamente, se desnuda en forma de manifiesto, subrayando los cambios en el estatus que ocupa la literatura en la sociedad. El público pide esta “desnudez” del “alma del autor” y el autor “divo”, con un sentimiento contradictorio de necesidad y desprecio por su fama, le dará al público lo que éste le exige, pero con una cierta distancia irónica. Así, proclama Darío en ‘Palabras Liminares’ prólogo a *Prosas Profanas* (1896): “... solicitaron lo que, en conciencia, no he creído fructuoso ni oportuno: un manifiesto”²⁶.

Junto con esto el foco político se ha desplazado de la interpelación programática de una audiencia que debe ante todo ser movida a la revolución política a nivel social, a un público mucho más privado: la nueva burguesía que busca individuarse y gozar de los bienes materiales y simbólicos puestos en circulación por la economía neo imperialista del “nuevo pacto colonial”²⁷. La revolución a la que se quiere incitar es estética. Ya no se apelará a las armas del juicio, sino que ahora se seducirá los sentidos y apelará a la voluntad de dominación/devoración del objeto del deseo. Para dar cuenta de los cambios que implica el discurso de Darío en relación al discurso de Martí nos centraremos en sus “Palabras Liminares”, que mencionamos arriba, “Dilucidaciones”, prólogo a *El Canto Errante* (1907) y algunos poemas.

Como ya lo habíamos señalado, la hipótesis de lectura de este trabajo apunta a subrayar la emergencia de una voluntad que enuncia y busca integrar y traducir las formas naturales y/o bárbaras de América, esto es, las formas que antes no tenían ni cabida ni legitimidad en el lenguaje. Este nuevo ideal se hace patente en el caso del discurso de Darío por una valoración de los elementos “mestizos” y/o “heterogéneos”, los que, como veremos más adelante, se amplían con un afán de equipararse con Europa. En especial, interesa enfocar la manera en que las identidades de género se constituyen con el fin de ordenar las siguientes temáticas: 1. la toma de distancia de etapas pasadas; 2. la definición de lo “propio”; 3. la tensión entre el campo y la ciudad; 4. la relación entre lo público y lo privado, y 5. la legitimación del campo de las letras y del autor a partir de ello.

²⁶ Rubén Darío, *Poesía*; Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985, 179.

²⁷ Este “nuevo pacto colonial” así llamado por el historiador Tulio Halperín-Donghi, implica un tránsito de un orden colonial regido por las potencias imperiales europeas a una dependencia de los EE.UU. dentro de un marco de un capitalismo en desarrollo. Ver: Tulio Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*; Madrid, Alianza, 1998.

En primer lugar, Rubén Darío se destaca tradicionalmente como “el” fundador del Modernismo, valiéndose de una capacidad de hacerse de la heterogeneidad de la última mitad del siglo XIX. Según el crítico Ángel Rama, se trata de un movimiento que, empapado del liberalismo imperante en su época, se sustenta en la búsqueda subjetiva y libertaria del *dictum* “Sé ti mismo”²⁸. Tensionado por la pregunta sobre el legado de la colonia y la incorporación a la modernidad el crítico uruguayo plantea que el modernismo se propone reinventar para América una tradición cultural y así insertarse de forma más horizontal (sobre todo *vis à vis* Europa) en el mapa “universal”.

La definición de lo propio ya no tiene lugar a partir del lugar natal o su tierra, sino que incluye la totalidad de fenómenos culturales y lingüísticos que están al alcance del poeta. Por ejemplo, se sumerge en el pasado tanto de la península ibérica, como el del continente americano, incluyendo la América anglosajona. Encontramos poemas tanto a Berceo, Babiaca y a Cervantes, como a Caupolicán²⁹. Declara en “Palabras liminares”: “(Si hay poesía en nuestra América, ella está en las cosas viejas: en Palenke y Uatlán,...)” en el indio legendario y el inca sensual y fino, y en el gran Moctezuma de la silla de oro. Lo demás es tuyo, demócrata Walt Whitman”. Así, aparecen resucitados antiguos versos medievales aplicados a héroes indígenas, personajes orientalistas, o seres imaginarios de una mitología grecolatina de inspiración subjetiva. La heterogeneidad de elementos que introduce Darío al discurso es vasta y global (desde un punto de vista marcadamente occidental), donde los elementos americanos antes denominados “bárbaros” o “naturales” ahora se integran de manera horizontal y “democrática” en su poesía con elementos propios de la cultura ibérica o Europea. Un ejemplo de esto es su soneto “Caupolicán”, donde el héroe de etnia mapuche es elevado a la altura de un dios mitológico con aspectos griegos y germánicos. También, en este poema hace uso de palabras autóctonas a la par con palabras de la mitología europea y sin ningún tipo de mediación³⁰.

²⁸ Ángel Rama, *Rubén Darío y el modernismo*, Caracas, Alfadil Ediciones, 1985, 13-17.

²⁹ Declara Darío en “Palabras Liminares”:

El abuelo español de barba blanca me señala una serie de retratos ilustres: “Éste –me dice– es el gran don Miguel de Cervantes Saavedra, genio y manco; éste es Lope de Vega, éste Garcilaso, éste Quintana.” Yo le pregunto por el noble Gracián, por Teresa la Santa, por el bravo Góngora y el más fuerte de todos, don Francisco de Quevedo y Villegas. Después exclamo: “¡Shakespeare! ¡Dante! ¡Hugo...! (Y en mi interior: ¡Verlaine...!)”.

Luego, al despedirme: “–Abuelo, preciso es decirlo: mi esposa es de mi tierra; mi querida, de París”. (Darío, 180).

³⁰ Dice el poema:

“Caupolicán”

Es algo formidable que vio la vieja raza:
robusto tronco de árbol al hombro de un campeón
salvaje y aguerrido, cuya fornida maza
blandiera el brazo de Hércules, o el brazo de Sansón.
Por casco sus cabellos, su pecho por coraza,
pudiera tal guerrero, de Arauco en la región,
lancero de los bosques, Nemrod que todo caza,

Lo que se busca destacar en este tipo de racionalidad, de acuerdo al requerimiento de esta era de cambios e intercambios vertiginosos, es “lo nuevo”, tomando firme distancia de las épocas poéticas pasadas, especialmente las de América, como veremos más adelante. La artificialidad del lenguaje salta hacia la superficie, haciéndose patente en la escritura. La poesía se convierte en “la” protagonista de su propia escritura: “Mes de rosas. Van mis rimas/ en ronda a la vasta selva/ a recoger miel y aromas/ en las flores entreabiertas”³¹. La novedad y originalidad de la voz del poeta tiene que ver con la circulación, “ronda” que el lenguaje es capaz de recorrer y cautivar “en la vasta selva”, usando una gran variedad de palabras y a través de ellas introducir una diversidad de culturas, “flores entreabiertas”. El efecto da cuenta de un imaginario seductor de “hombre” no sólo de *letras*, sino que sobre todo, de *mundo*.

Inspirado en el movimiento del arte por el arte, que hace inflexión en la forma y el valor en sí de la obra de arte, el arte simbolista, que busca revelar el mundo interior que yace detrás de las formas –“reino interior” hacia el cual Martí ya había abierto camino en el *Ismaelillo*–³², y el “fauvismo” o arte salvaje, cuyo ímpetu es el dar cuenta los apetitos más “dionisiacos” del ser humano, Darío encuentra un lenguaje mixto y tensionado que busca refundar la cultura en América: lo propio a nivel comunitario debe surgir de “lo nuevo”. Al respecto, se pronuncia al comienzo de “Palabras Liminares” declarando:

Yo no tengo literatura “mía” –como lo ha manifestado una magistral autoridad–, para marcar el rumbo de los demás: mi literatura es mía en mí; quien siga servilmente mis huellas perderá su tesoro personal y, paje o esclavo, no podrá ocultar sello o librea. Wagner, a Augusta Holmes, su discípula, dijo un día: “Lo primero, no imitar a nadie, y sobre todo, a mí”. Gran decir³³.

La poesía ya no está vinculada íntimamente a una función social o política. Más bien, busca “mostrarse”, y a través suyo mostrar a su autor: “mi literatura es mía en mí...”³⁴. Ya no se trata de servir al pueblo, pues sólo se estaría cayendo

desjarretar un toro, o estrangular un león.

Anduvo, anduvo, anduvo. Le vio la luz del día,

le vio la tarde pálida, le vio la noche fría,

y siempre el tronco de árbol a cuestras del titán.

“¡El Tòqui, el Tòqui!” clama la conmovida casta.

Anduvo, anduvo, anduvo. La aurora dijo: “Basta”,

e irguióse la alta frente del gran Caupolicán.

(Darío, *Poesías*, 175).

³¹ Darío, 157.

³² Ver, Ramos, 54.

³³ Darío, 179.

³⁴ Luego, casi 11 años más tarde en “Dilucidaciones” aclara este punto que sigue sosteniendo:

Yo he dicho: Cuando dije que mi poesía era “mía y en mí”, sostuve la primera condición de mi existir, sin pretensión ninguna de causar sectarismo en mente o voluntad ajena, y en un intenso amor absoluto de la Belleza. Yo he dicho: Ser sincero es ser potente. (Darío, 304).

en construir una seguidilla de “paje o esclavo”, que “no podrá ocultar sello o librea”. La función del poeta ahora es liberar “su tesoro personal” y, ojalá, porque la certidumbre ya no es absoluta, logre inspirar a liberarse de la imitación a los demás. El lema ahora es crear para sí. A nivel privado, la originalidad es el acervo principal: el subjetivismo lleva a explorar la heterogeneidad que hay en la persona, a explorar los sentidos y a encontrar un lenguaje capaz de dar cuenta de la multitud y simultaneidad de estímulos que percibe el individuo. Así, la heterogeneidad se despliega en la superficie misma del discurso de Darío de manera “democrática” u “horizontal”, generando un tejido que brilla exaltado por esta novedad.

Darío escribe sus páginas más significativas en un momento de auge comercial en el cual la intensificación del intercambio global y la autonomización y especialización de la literatura lo impulsan a sumergirse de pleno en esta nueva realidad moderna³⁵. Consciente del tiempo vertiginoso en que le ha tocado vivir, incorpora a su poesía palabras exóticas y extranjeras, palabras que, como monedas de cambio, le permiten entrar y dialogar con el nuevo sistema económico imperante³⁶. Tiene lugar la toma de consciencia de la distancia y diferencia entre “el mundo interior” y la totalidad en movimiento que lo rodea, totalidad que ahora incluye la globalización como fenómeno.

Darío se apropia del decurso vital, del “circulante” que lo rodea (sobre todo del francés y su cultura metropolitana) en cuanto a lenguaje, símbolos y objetos para reinventar la lengua y la poesía escrita en lengua española: “Al penetrar en ciertos secretos de armonía de matiz, de sugestión, que hay en la lengua de Francia, fue mi pensamiento descubrirlos en el español o aplicarlos...”³⁷. Busca un desarrollo personal y propio de la lengua. Sin embargo, se trata de un desarrollo contradictorio que, como explica el pensador contemporáneo Georg Simmel, “es portador de una doble significación”, una entrada hacia la profundidad de lo propio y al mismo tiempo, un gesto contrario: la apertura, esto es, integración de procesos de liberación y de modernización cultural en la poesía³⁸.

³⁵ Respecto de este impulso individualista y liberal dice Ángel Rama:

Cuando Darío ingresa a la literatura, el liberalismo se ha impuesto en tierras americanas y su funcionamiento en el plano literario establece esta única ley de oro: ‘Sé tú mismo’. (Ángel Rama, *Rubén Darío y el modernismo*, Caracas, Alfadil Ediciones S.A., 1985, 17).

³⁶ Explica Rama: “El poeta hace suyas no sólo las leyes del mercado, con su circulación de productos, sino también la estructura subjetivista de la económica que acaba de imponérsele al mundo hispanoamericano”. (Rama, *Rubén Darío*, 25-26).

³⁷ Rubén Darío en “Los colores del estandarte” citado en Rama, *Rubén Darío*, 7.

³⁸ Georg Simmel, pensador cultural de la época, expresa esta “doble significación” de la siguiente manera en su ensayo “Para una psicología filosófica”:

Todo fragmento de nuestro hacer o de nuestra experiencia es portador de una doble significación si por un lado gira en torno a su propio centro y conlleva tanta anchura y profundidad, tanto placer y tanto sufrimiento como le confiera su vivencia inmediata, por otro es, simultáneamente, parte de un decurso vital, no sólo un todo circunscrito en sí mismo, sino también miembro de un organismo global. (Georg Simmel, “Para una psicología filosófica” en *Sobre la Aventura*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, 17).

La tensión que se instala es entre el poeta como individuo y la sociedad, tensión que reemplaza la tradicional oposición entre campo y ciudad. Se trata de un momento histórico y social de cambios e intercambios intensificados, lo que en el caso de Darío produce la notable amalgama del lenguaje modernista donde “el reino interior” se expresa a través de palabras extrañas, distintas y “raras”. Ahora también se observa otro tipo de división entre lo público y lo privado: Darío habla en y desde lo privado; la función pública redentora y política que se encuentra en el discurso programático de Martí queda postergada. La nueva lengua debe surgir de lo interior y revestirse no sólo de lo americano, sino que también de su deseo íntimo. Es en este sentido que deberíamos leer la proclama estética política que hace Darío en 1896: “... quien siga servilmente mis huellas perderá su tesoro personal y, paje o esclavo, no podrá ocultar sello o librea”. No tiene la visión utópica de la liberación de las masas, sino, más bien, hacer tomar consciencia de los límites de las instituciones del arte y la academia en América. Dice de éstas:

Ni fructuoso ni oportuno:

- a) Por la absoluta falta de elevación mental de la mayoría pensante de nuestro continente, en la cual impera el universal personaje clasificado por Rémy de Gourmont con el nombre *celui qui comprend pas*. *Celui qui comprend pas* es entre nosotros profesor, académico correspondiente de la Real Academia Española, periodista, abogado, poeta, rastaquouère.
- b) Porque la obra colectiva de los nuevos de América es aún vana, estando muchos de los mejores talentos en el limbo en completo desconocimiento del mismo Arte a que se consagran.

Todavía le falta a América. Todavía es vana su obra colectiva, opina el vate. La falta de la poesía en América Latina contemporánea: no conocer el “Arte” (con mayúscula)³⁹. Vemos que la meta del discurso de Darío no es sólo expresarse, sino también insertarse en una cultura universal. Siguiendo a Rama, “El fin que Rubén Darío se propuso fue prácticamente el mismo a que tendieron los últimos neoclásicos y primeros románticos de la época de la independencia: la autonomía poética de la América española como parte del proceso general de libertad continental”. A la vez de constituir un ámbito propio, capaz de hacerle contrapeso a la lengua materna, el español, Darío tiene como objetivo lograr integrar su literatura al conjunto mayor de la cultura europea. De ahí, que el acervo cultural del cual se nutre sea vasto y occidentalizante. Para ello se hace de lo que el lenguaje circulante tiene que ofrecerle, otros idiomas (“...*celui qui comprend pas*. *Celui qui comprend pas*... rastaquouère”). se insertan en el castellano sin ningún tipo de mediación. Cada uno verá cómo se las arregla para entender. Ya no busca educar al lector, tampoco se lo ayuda a entender: se espera de éste

³⁹ Darío, 179.

que sea adulto y capaz, y que sobreviva al texto usando su creatividad. Y es a esa creatividad libre a la que el discurso de Darío apela.

La liberación es hacia lo “acrático; ‘Arte’ (con mayúscula)”, dice Darío. Sin embargo, esto no significa que no le importe la recepción de su obra, sino que se trata de una ruptura con el juicio institucional local, tanto a nivel de las organizaciones como la Academia de la Lengua o los académicos, como con los lectores. Pero, no hay una ruptura total. Ya veíamos como el fenómeno en sí del prólogo implica un diálogo con su público. De hecho, el prólogo como mediación liminar al texto, da cuenta que al autor le importa la recepción de sus escritos. Además, el requerimiento de explicación da cuenta no sólo de una interpelación sino también de un reconocimiento. Se lo lee, critica y, por tanto, valora. El escándalo por su atrevimiento lingüístico es un desafío directo a la concepción rígida de la lengua y de la poesía que imperaba en su época.

Es más, el hecho que la escritura de Darío provoque, que se resista a la recepción inmediata está en relación opuesta a la actitud de Martí frente a su público. Martí, en sus discursos y artículos políticos como “Nuestra América”, esto es, en su discurso programático, tiene una misión social: apelar a un público determinado hacer la revolución política. En cambio, Darío “estéticamente” maltrata a su público, sólo le dirige la palabra para expresar su malestar:

Después de *Azul...*, después de *Los Raros*, voces *insinuantes*, y mala intención, entusiasmo sonoro y envidia subterránea –todo bella cosecha–, solicitaron lo que, en conciencia, no he creído fructuoso ni oportuno: un manifiesto⁴⁰.

Se hace de rogar: a pesar de que lo cree ni “fructuoso ni oportuno” sí se dignó a bajarse de su trono para escribir el solicitado “manifiesto”. Anterior a las vanguardias históricas, Darío da cuenta de sus “reglas del juego” siguiendo la forma política del “Manifiesto Comunista” de 1848. La poesía, para sí y en sí, ya se siente con la fuerza de movilizar una población internacional. En efecto, el modernismo participa de un momento de crisis universal, crisis que Marx famosamente describe como un momento en el que “...todo lo sólido se desvanece en el aire”⁴¹. La pérdida de referentes anteriores conduce a la búsqueda de algo sólido, en este caso la voz del poeta, que, sin embargo, Darío desvalora considerando dicho acto como ni “fructuoso ni oportuno”.

La pérdida de referentes pone en libertad al poeta para incorporar la heterogeneidad de vocablos del imaginario occidental y americano a su poesía: “Yo he dicho, en la misa rosa de mi juventud, mis antífonas, mis secuencias, mis profanas prosas”⁴². Darío denomina su escritura poética notablemente “prosas profanas” y enuncia con ello no sólo una ruptura formal con la institución poética, sino también social. La profanación de la poesía la transforma, la ensucia con lo cotidiano y prosaico del mundo que lo rodea, del circulante simbólico

⁴⁰ Darío, 179.

⁴¹ Para un desarrollo de esta línea de argumento ver Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2003.

⁴² Darío, 180.

de las culturas imperantes y de las propias. La textualidad se convierte así en una superficie en donde Europa y América están a la misma altura y lo heterogéneo, que en el discurso de Martí, como vimos antes, está afuera, es parte de la Naturaleza, ahora es parte del poeta y él se reconoce en lo múltiple y se legitima en ello:

“Tocad, campanas de oro, campanas de plata, tocad todos los días, llamándome a la fiesta en que brillan los ojos de fuego, y las rosas de las bocas sangran delicias únicas. Mi órgano es un viejo clavicordio pompadour, al son del cual danzaron sus gavotas alegres abuelos; y el perfume de tu pecho es mi perfume, eterno incensario de carne, Varona inmortal, flor de mi costilla. Hombre soy”⁴³.

Es más, el buen manejo del vasto y heterogéneo repertorio legitima al autor como “Poeta” y, al mismo tiempo, como “varón”. La consolidación *fuerte* del poeta como varonil, nos permite observar de qué manera el dispositivo de género sexual se relaciona con la constitución del sujeto “poeta” y de su relación con el poder. Exaltado en su masculinidad el vate proyecta sobre ella una identidad varonil: tiñe de masculinidad a Eva y la poesía con la desinencia del vocablo “varón”, vocablo que además convierte en nombre propio mediante el uso de la mayúscula⁴⁴. La poesía, “Varona inmortal, flor de mi costilla”, se personifica en el portento de una fuerza varonil. De esta manera, el oficio del poeta, hacer poesía, se expresa como una tarea masculina y poderosa, con fuerza de creación mágica y mítica, análoga a la creación que hizo Dios de Eva en el Antiguo Testamento. Al proclamar estas palabras, se hace de la fuerza actancial del texto, esto es, que la mera escritura adquiera fuerza de vida y se constituya en un acto real en sí⁴⁵. Al afirmar la virilidad del quehacer poético, se va constituyendo cada vez más firmemente el sujeto “poeta”, proceso que culmina triunfalmente con la afirmación preformativa: “Hombre soy”.

El género masculino opera como un dispositivo legitimador del poeta. Por un lado, la virilidad lo constituye y desborda, tiñendo hasta su producto, la poesía, de virilidad. Acá podríamos reflexionar sobre la complejidad de la masculinidad que emerge en el discurso de Darío, ya que no se trata de una identidad meramente “fuerte”, sino también flexible, capaz de abarcar una heterogeneidad de elementos.

Por otro lado, la masculinidad también contribuye a la constitución del sujeto de la enunciación poética al contraponerse y así crea un “otro”, el objeto del deseo. Siguiendo patrones tradicionales, lo masculino tiene como opuesto lo femenino en la poesía de Darío, que, en este caso, al igual que la masculinidad que emerge de su discurso, también es heterogénea. Estamos ante una

⁴³ Darío, 180.

⁴⁴ “*desinencia*. ... Morfema flexivo añadido a la raíz de adjetivos, nombres, pronombres y verbos”. *RAE*, Vol. 1, 717.

⁴⁵ Ver nota 7.

visión genérica-sexual tradicional en lo formal, pero amplia y compleja en su despliegue.

En especial, llama la atención el uso de elementos orientales al tratarse de los objetos del deseo. Un poema que se destaca por el uso de este *topos* es “Estival” de *Azul* (1887). Se trata de un poema sumamente erótico e irónico a la vez. Dramáticamente, comienza describiendo a la hembra, objeto del deseo del poema: una tigresa.

“Estival”

*La tigre de Bengala,
con su lustrosa piel manchada a trechos
está alegre y gentil, está de gala.*

(...)

*... La tigre ufana
respira a pulmón lleno,
y al verse hermosa, altiva, soberana,
le late el corazón, se le hincha el seno*⁴⁶.

El discurso al constituirse desde el punto de vista de un sujeto varonil se avalancha sobre objetos femeninos del deseo, haciéndolos suyos, domándolos. Lo “otro” aquí es animal, peligroso, femenino y exótico. No es casualidad que sea oriental; en la poesía de Darío abundan los sultanes, las selvas indianas con elefantes y fastos de Oriente. Incluir el *topos* oriental en su poesía es un acto de poder.

La dominación discursiva de *la tigre* –tigre, que es “Facundo el tigre de la Pampa” sobre el que escribió Sarmiento y que en Martí representa la colonia atrasada que debe ser vencida por las armas del juicio– es una apropiación múltiple.⁴⁷ Al rendir el tigre temible en objeto femenino, exótico (“de Bengala”), erótico (“.../ con su lustrosa piel...” y, sobre todo, domado: “... alegre y gentil...” no está sólo rearticulando un *topos* de la literatura latinoamericana, sino que se lo está controlando. El sujeto imperial americano, varonil, poeta, lleno de deseo se aproxima a la hembra salvaje, exótica y erótica; deseable:

...
*Un rugido callado
escuchó. Con presteza
volvió la vista de uno y otro lado.*

⁴⁶ Darío, 160.

⁴⁷ Dice Martí:

El tigre, espantado del fogonazo, vuelve de noche al lugar de la presa. Muere echando llamas por los ojos y con las zarpas al aire. No se le oye venir, sino que viene con zarpas de terciopelo. Cuando la presa despierta, tiene al tigre encima. La colonia continuó viviendo en la República... (Martí, *Obras*, 109).

*Y chispeó su ojo verde y dilatado
 Cuando miró de un tigre la cabeza
 Surgir sobre la cima de un collado.
 El tigre se acercaba*⁴⁸.

La mediación de lo otro ocurre mediante el discurso orientalista que se apoya en una simbología que imperaba ampliamente en Francia y otras potencias coloniales. Siguiendo a Edward Said, quien afirma que el “Orientalismo” es un discurso que le permite al occidental organizar tanto su identidad, diferenciándose de lo “oriental”, como su voluntad de poder, vemos como el discurso poético de Darío se apropia del imaginario orientalista de occidente para instalarse, desde una orilla americana, en el lenguaje poético en boga. Su discurso a la vez de coincidir con el apetito de la burguesía occidental (que desea lo nuevo y propio de las colonias exóticas y lejanas), se identifica con ella, ocupando así un lugar intermedio que le permite ergirse como sujeto del deseo y la dominación⁴⁹, por un lado, y por otro equiparar lo americano con occidente. Esto es, usando el dispositivo del Orientalismo, dispositivo de poder, la poesía de Darío hace de puente entre América y Europa.

Allana la distancia entre América y Europa haciéndose de las herramientas imperialistas europeas de constitución de identidad y de dominación sobre lo “otro”. En otras palabras, junto con “empoderarse” como poeta, cumple con someter aquello que convierte en exótico y oriental, en el caso de “Estival”, la tigresa. Al usar reiteradamente al Orientalismo como dispositivo discursivo, el autor cosifica y le quita poder de agencia al “objeto otro deseado”, en pos de la vigorización reiterativa de la dominación de la voz de la enunciación del poema. Esta voz, como vimos arriba, es una voz masculina, que se identifica con la cultura imperial occidental, especialmente con la francesa⁵⁰.

Es importante notar que la posición de la enunciación poética en la poesía de Darío casi siempre es varonil, y que la del objeto del deseo/dominación femenina, dicotomización, que, como decíamos arriba, no es unívoca, sino flexible. Lo femenino, siempre exótico y voluptuoso, puede tomar muchas formas: “A mi alma enamorada, una reina oriental parecía/ que esperaba a su amante bajo

⁴⁸ Darío, 161.

⁴⁹ Explica Said:

El Orientalismo nunca está demasiado lejos de lo que Denys Hays ha llamado la idea de Europa, una unión colectiva que identifica a un “nosotros” europeos en contraposición a un “ellos” no europeos, y de hecho se puede sostener que el componente más importante de la cultura europea es precisamente lo que hizo a esa cultura hegemónica tanto dentro como afuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a la de los demás pueblos y culturas no europeos. Adicionalmente, tenemos la hegemonía de las ideas europeas sobre el oriente, las que reiteran la superioridad europea por sobre el atraso oriental, usualmente pasando a llevar la posibilidad que un pensador más independiente o escéptico pueda tener visiones distintas del asunto. Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage, 2003, 7. La traducción es mía.

⁵⁰ Ver Said, *Orientalism*, 2-4.

el techo de su camarín, ...”⁵¹. En este sentido, la transformación discursiva de Rubén Darío tiene como límite la posibilidad de concebir un lenguaje en el cual el género no se constituya en un dispositivo de poder de descalificación y/o dominación.

IV. GABRIELA MISTRAL: EL CUERPO IMPROPIO

Casi treinta años más tarde que José Martí y una quincena después de Rubén Darío, Gabriela Mistral irrumpe en la escena literaria americana. Es la primera mujer que emerge con un discurso literario fuerte y reconocido en todo el continente, discurso que se autoriza desde lugares antes ocupados por hombres. Siguiendo la huella de Martí en cuanto a su relación estrecha con la tierra americana y haciendo suyo el gesto dariano del trabajo sobre el “mundo interior”, Mistral incorpora ya no sólo elementos raros o heterogéneos como objetos del deseo, sino que a nuevos sujetos de la enunciación: las voces de mujeres. En efecto, la discursividad en los textos mistralianos se legitiman ocupando el espacio configurado por el programático discurso de Martí, y consolidado para el poeta varón de “la poesía en mí y para mí”, Darío. Podemos decir que en el discurso de Gabriela Mistral, la voz del escritor de provincia y de la clase media está ya legitimada en cuanto a representatividad y originalidad, su voz se halla ya codificada e instituida.

Sin embargo, no todo lo escrito a partir de este lugar autorizado se adecuaba a las normas del poder. En Chile, por ejemplo, el desarrollo en cuanto a la constitución de las mujeres como sujetos plenos en la esfera pública es también lento y difícil, a pesar de ser un elemento crucial en el desarrollo económico, y aquí cito a la historiadora Antezana Pernet: “las mujeres seguían estando legalmente subordinadas a los hombres, y los roles tradicionales que designaban el hogar como el lugar de la mujer persistían profundamente [en el imaginario social]”⁵². No se debe olvidar que Chile es un país que sólo le concedió el voto a las mujeres en 1949 y que sólo en 1991 reformó su Código Civil para hacer un intento de otorgarles iguales derechos a ambos sexos, intento que aun hoy es fallido: las mujeres casadas no somos iguales a los hombres ante la legislación chilena⁵³. Teniendo en cuenta este escenario podemos vislumbrar de qué manera esta irrupción que produce ansiedad, rechazo y disciplinamiento, produce también huellas que podemos ir leyendo en nuestro tejido histórico cultural. Entonces es fundamental reconocer que el valor de Gabriela Mistral como autora en la tradición literaria de América Latina es justamente el de emprender un trabajo sobre la lengua a partir de la incorporación de las mujeres como subjetividades plenas y con deseos propios.

⁵¹ Darío, *Poesías*, 175.

⁵² Antezana-Pernet, 168. La traducción es mía.

⁵³ En el Código Civil anterior, la mujer le “debía obediencia” al marido y su estatus legal era de “incapaz relativa”.

Gabriela Mistral escribió, además de poesía, una importante cantidad de prosa. Artículos periodísticos, crónicas, prólogos, discursos, cartas, etc., conforman un rico corpus textual. Veremos a partir de *Recado*, texto en el que explica este peculiar género que tanto la singularizó, y el poema “La extranjera” de qué manera el discurso de Mistral incorpora elementos exteriores, negociando la entrada de lo incómodos a la norma: su gestión abarca ámbitos no sólo de la provincia y el interior, sino también ámbitos propios al género⁵⁴. Es por ello que “el reino interior” que explora y emerge en el discurso de Mistral es uno fundamentalmente distinto al de los varones que la preceden.

Lucila Godoy Alcayaga (*alias* Gabriela Mistral) luchó por incorporarse a la esfera pública posicionándose estratégicamente (como muchas otras mujeres y hombres de provincia y clase media) en un lugar intermedio entre lo público y lo privado: la enseñanza y la cultura⁵⁵. En el caso de Lucila Godoy, vemos cómo efectivamente su acceso a la esfera pública tiene lugar a partir del ámbito ya relativamente desarrollado de la cultura letrada local y de la profesionalización de la escritura. Su discurso no tuvo una entrada fácil: como mujer “letrada” está transgrediendo la tradicional división entre lo público y lo privado a la que estaban sujetos los géneros en la sociedad tradicional de su época. Mistral debe desarrollar estrategias de negociación respecto de la matriz normativa de la diferencia sexual, esto es, la manera en que la sociedad construye la norma de lo que es femenino y lo que es masculino. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, el género es un dispositivo que juega un rol importante en el orden del discurso. Es por ello que el análisis de marcas de género para organizar su discurso es doblemente pertinente, tanto porque se trata de una intelectual influyente como por el hecho de que es mujer.

La sociedad latinoamericana de la época estaba notoriamente marcada por “la violencia” y la “inequidad de los sexos”, características estructurales que predominan en las sociedades en las cuales hay una fuerte división entre lo público y lo privado⁵⁶. En estas sociedades tradicionales el lugar de las muje-

⁵⁴ Mistral, *Tala*, 161.

⁵⁵ Los historiadores Pinto y Salazar destacan en el caso chileno los cambios que implica la entrada al espacio público de los llamados grupos medios, vinculados a las nuevas “relaciones dominantes entre capital y trabajo en la nueva jerarquización social”. (Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*, Santiago, Ediciones Lom, 1999, 67-68). (El destacado es mío).

⁵⁶ Sonia Montecino, al analizar el mito mariano, se refiere a la sociedad latinoamericana como marcada por la violencia de la conquista y la inequidad de los sexos:

La inequidad de los sexos que estructura la cultura mestiza, nombrando a lo femenino como madre y a lo masculino como hijo, se exterioriza en esas formas de llenar la brecha que ha dejado el padre ausente.

De esta manera, los abigarrados pliegues que el manto mariano extiende, tocan no sólo a las especificidades de género sino que se amplían a las formas de morar en el mundo de nuestras sociedades. Sus implicancias son sociales y políticas, cruzan las clases, los sexos y las etnias (realizándose, sin duda, diferencialmente en ellas). Por tratarse de una construcción cultural, permea y define un modo de ser. (Montecino, 34).

res es el de ser “madres y preservadoras de la raza”, recludas al espacio de lo privado, esto es, el hogar⁵⁷. Es por ello que en América Latina la legitimación en el espacio letrado es doblemente problemático para una mujer escritora de provincia: este espacio ha estado tradicionalmente vinculado a una elite masculina, de clase alta y de raza “blanca” y que goza de un aura casi sagrado⁵⁸. En las palabras de Grínor Rojo:

“En este sentido por lo menos, la paradoja con la que esas mujeres tienen que batallar en el curso de su empresa modernizadora puede juzgarse similar a la que enfrentan algunos individuos pertenecientes a otros grupos heterogéneos de la población latinoamericana, indios, negros, etc., y quienes, cuando cruzan hacia el mundo de los blancos, lo hacen casi siempre cercenándose una parte de sí”⁵⁹.

Entonces, sería miope proponer que el discurso mistraliano es un discurso estable y sin conflictos a nivel de legitimidad. Respecto a ello la crítica chilena Adriana Valdés opina que en la textualidad misma hay un sujeto “tránsfugo”, movedizo, en transición, que a partir de un espacio ya constituido y legitimado socialmente para ciertos sujetos marcados por género, clase y raza, presenta nuevas problemáticas, conflictos y contradicciones⁶⁰. En el camino para autorizarse como intelectual pública Mistral se ve entonces tensionada y obligada a ceder partes de su identidad, para calzar con el espacio creado por y para los grandes “hombres de letras/hombres de mundo” y “Padres de la patria”. A pesar de que Mistral logra establecerse en el ámbito normativo de la letra pública, éste la rechaza: el lenguaje escrito del que se sirve para instalarse como autora la desautoriza como mujer.

En este sentido, para profundizar en los dispositivos que el discurso mistraliano genera para constituirse y legitimarse, el género *Recado* creado por Mistral es un terreno particularmente fértil. Al igual que Darío, Mistral da cuenta de sus innovaciones formales y temáticas en sus libros; sin embargo, a diferencia de Darío, lo hace en la parte trasera del libro, relegando así sus “manifiestos” a un lugar “menor”, casi fuera de los muros del objeto “libro” en sí. En consecuencia, encontramos el texto “*Recados*”, texto que explica este nuevo género que ha creado, al final de su libro *Tala*, libro que recoge su trabajo poético desde 1923 hasta 1938. Cuando habla sobre éstos, pone un particular acento testimonial y subjetivo. Dice de sus *Recados* que son portadores de aquello que es más de

⁵⁷ Heleith Saffiotti, “Relaciones de sexo y de clases sociales”, *La mujer en América Latina*, Tomo II, María del Carmen Elu de Leñero (México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Cultura Popular, Dirección de Divulgación, 1975), 41.

⁵⁸ Ver, Rama, *La ciudad letrada*, 23.

⁵⁹ Grínor Rojo, “Mistral en la historia de la mujer latinoamericana”, *Releer hoy a Gabriela Mistral*, 67.

⁶⁰ Adriana Valdés “Identidades Tránsfugas (Lectura de *Tala*)” en *Escribir en los Bordes*, comp. Carmen Berenguer, Eugenia Brito, Diamela Eltit, Raquel Olea, Eliana Ortega, Nelly Richard (Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 1994) 87.

ella, lo más propio, “...el tono más mío, el más frecuente, mi dejo rural en el que he vivido y en el que me voy a morir”.

“Recados”

Las cartas que van para muy lejos y que se escriben cada tres o cinco años, suelen aventar lo demasiado temporal —la semana, el año— y lo demasiado menudo —el natalicio, el año nuevo, el cambio de casa—. Y cuando, además, se las escribe sobre el rescoldo de una poesía, sintiendo todavía en el aire el revoloteo de un ritmo sólo a medias roto y algunas rimas de esas que llamé entrometidas, en tal caso, la carta se vuelve esta cosa juguetona, tirada aquí y allá por el verso y por la prosa que se la disputan.

Por otra parte, la persona nacional con quien se vivió (personas son siempre para mí los países) a cada rato se pone delante del destinatario y a trechos lo desplaza. Un paisaje de huertos o de caña o de cafetal, tapa de un golpe la cara del amigo al que sonreíamos; un cerro suele cubrir la casa que estábamos mirando y por cuya puerta la carta va a entrar llevando su manojito de noticias.

Me ha pasado esto muchas veces. No doy por novedad tales caprichos o jugarretas: otros las han hecho y, con más pudor que yo, se las guardaron. Yo las dejo en los suburbios del libro, *fuora dei muri*, como corresponde a su clase un poco plebeya o tercerona. Las incorporo por una razón atribiliaria (*sic*), es decir, por una loca razón, como son las razones de las mujeres: al cabo estos Recados llevan el tono más mío, el más frecuente, mi dejo rural en el que he vivido y en el que me voy a morir⁶¹.

La temática de la distancia y el viaje está presente desde un principio: el *Recado* se constituye en un discurso “aéreo” que avienta por escrito un mensaje a lo lejos. Viaja tanto en el espacio como en el tiempo: “Las cartas que van para muy lejos y que se escriben cada tres o cinco años...”. Vemos como ya la dicotomía entre lo público y lo privado se borra, convirtiéndose en una ambigua y compleja negociación, donde lo subjetivo y personal de la carta devienen finalmente en un texto público, cercano a la crónica periodística.

Los *Recados* son textos que contienen elementos temporalmente no sincrónicos entre sí: a la vez de buscar abarcar una gran distancia geográfica y temporal, ésta se infunde de particularidades, “lo demasiado temporal... y lo demasiado menudo”. La heterogeneidad no sólo se incorpora flexiblemente a través del juego con el tiempo, sino que también mediante el uso de palabras específicas y locales que contaminan el texto con el carácter íntimo del lugar de origen de la autora. Las palabras “extrañas” o “extranjeras” —ya que la escritura viene de lejos y está fuera de los muros— van asentando un sentido inmediato y propio: “...el tono más mío, el más frecuente, mi dejo rural en el que he vivido y en el que me voy a morir”. Las palabras así teñidas por Mistral tienen la especial cua-

⁶¹ Mistral, *Tala*, 161.

lidad de acercar al lector a lo que es propio “de ella”: el “rescoldo” trae consigo al campo chileno: se oye el campo, se lo prueba; el “revoloteo”, el sonido de un pájaro, el ritmo de un poema; y esa cosa “juguetona” nos recuerda la infancia y apunta al dato autobiográfico de la autora sobre sus años de maestra rural. El *Recado* pasa a ser parte de las funciones hogareñas, una tortilla más a cocerse en las cenizas del fogón. El resultado es un discurso público latinoamericano que se acerca al lugar íntimo de la infancia rural de la autora.

Desde un comienzo, el discurso de los *Recados* se define a partir de lo mestizo y heterogéneo, aquello que se ubica en los márgenes: infancia rural, locura de mujer. El *Recado* apunta a la constitución de un nuevo tipo de discurso latinoamericano que problematiza las categorías tradicionales de la división entre lo público y lo privado. La vida y los recuerdos de mujer rural aparecen ahora validados como origen del discurso: este género también modifica la tradicional oposición entre campo y ciudad. El campo pasa no sólo a ser lo más propio, sino lo que legitima la escritura.

Gabriela Mistral revitaliza la norma letrada incorporando lo local, oralidad y folklore, a la vez de autorizar la enunciación en el espacio público las “razones” de mujeres. Crea así un nuevo género discursivo como dispositivo para la entrada de su persona y género sexual al discurso público. El *Recado*, espacio liminar entre la carta, el poema y la crónica, genera una textualidad en la cual se vislumbra un trabajo sobre la lengua a partir de la incorporación de las mujeres de provincia y rurales como nuevos sujetos sociales. Cumple así un rol análogo al de la carta “...un territorio excepcionalmente favorable de ser apropiado desde la marginalidad de las mujeres ante los discursos hegemónicos, atravesando épocas y geografías”, según señala Darcie Doll⁶². La diferencia importante que el *Recado* es un género “público”.

Mediante el dispositivo discursivo del *Recado* Gabriela Mistral (*se*) abre un espacio social para que voces (que incluyen la suya) puedan intervenir en los asuntos de la *polis*. Participa en la constitución de un discurso público, acto que a su vez refuerza la legitimidad de la voz de una mujer como la autorizada para opinar sobre la *res publica*. Es más, de manera especial, los *Recados* de Mistral se prestan para analizar este espacio tensionado por las aristas del género. Primero, se los relega la parte posterior del libro, casi pidiendo perdón por su existencia, luego, se justifica su publicación de “por una razón atribiliaria (*sic*), es

⁶² Dice Doll:

...la carta se [constituye] en un territorio excepcionalmente favorable de ser apropiado desde la marginalidad de las mujeres ante los discursos hegemónicos, atravesando épocas y geografías. Instrumento útil, texto literario, documento, autobiografía, son ubicaciones hacia las que tiende, pero al mismo tiempo suele desplazarse velozmente, negándose a una definitiva clasificación, siempre en la frontera de lo privado y lo público entendidos como posiciones móviles, en la ambigüedad entre la autoría como autoridad de una mujer que escribe cartas, en el límite entre el emisor/a real y las figuras textuales.

(Darcie Doll “Las cartas de amor de Gabriela Mistral o el discurso amoroso de un sujeto en fuga” en *Modernidad en otro tono*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, en prensa, 2.

decir, por una loca razón, como son las razones de las mujeres...”, nuevamente subrayando su lugar inadecuado.

Estos textos invitan a reflexionar acerca del discurso de Mistral como uno que trae consigo excedentes que no calzan en las formas institucionales. El discurso literario femenino que emerge en los años '20 cristaliza un “nuevo sistema de escritura”, lo que significa que comienza a constituirse “un nuevo marco de recepción e interpretación de los símbolos masculinos de la identidad”⁶³. De hecho, Gabriela Mistral es la primera mujer pública a nivel nacional y latinoamericano que se apropia del espacio de autoridad social otorgada por el Poder a la letra y la poesía. Como dice acertadamente Fiol-Matta acerca de Mistral: “Lo que es indisputable es que se trata de la primera figura femenina transnacional latinoamericana capaz de ejercer influencia en toda la región”⁶⁴. Además de cumplir con el requisito de ser representativa de la “auténtica cultura” de la “clase media venida a menos” de la provincia, se convirtió en una de las voces intelectuales latinoamericanas más respetadas del continente ejerciendo cargos diplomáticos y culturales en instituciones internacionales durante su vida en el extranjero y escribiendo en los más destacados diarios de América.

Sin embargo, se trata de una época en la que ser mujer profesional e independiente no era parte de la norma. Como postulan Armand y Michelle Mattelart, el proceso de modernización de la sociedad chilena conlleva un impulso de secularización, esto es, “el reconocimiento de parte de toda la sociedad, del hecho de que el individuo escape al conjunto de elementos tradicionales...”. Sin embargo, este proceso es sólo parcial, y la posición de la mujer en la esfera pública aún altamente disputada⁶⁵. Esta situación tiene importantes consecuencias no sólo biográficas, sino que también discursivas. Como mencioné en mi libro *“Qué será de Chile en el Cielo?” Poema de Chile de Gabriela Mistral*, hay una copiosa huella discursiva de malestar pro-

⁶³ Francine Masiello, de manera muy aguda, va mostrando en este artículo la manera en que los marcos de recepción e interpretación comienzan a ampliarse, lo que a su vez conlleva no sólo una pugna por el acceso a dichos espacios, sino una clara problematización de los parámetros previamente establecidos:

...emergió un discurso literario femenino, evaluando proyectos tanto estéticos como nacionalistas para forjar un tipo distinto de escritura. Como tal, la literatura de mujeres de los años 1920 generaron un Nuevo marco de recepción e interpretación de los símbolos masculinos de la identidad. (Masiello “Women, State, and Family”, 28).

⁶⁴ Dice Fiol-Matta comentando la recepción de Mistral: “What is indisputable is that she is the first female transnational figure of Latin America, with major influence across the hemisphere”, (Fiol-Matta *A queer...*, xv). La traducción es mía.

⁶⁵ “Es en el Uruguay y en Chile que la clase media tomó más directamente consciencia de sí misma y tuvo más clara la imagen de su misión histórica. Es en estos lugares donde se identifica con el país y su modernización. La clase media es racionalista, voluntariamente anticlerical, como en la Tercera República francesa, o más bien está dividida, sin ser ésta una división profunda, entre católicos y masones. Sobre todo, ésta considera al Estado y la educación pública como los instrumentos indispensables de liberación de sus países todavía dominados por la oligarquía y sus aliados políticos y religiosos”. (Armand y Michelle Mattelart, *La mujer chilena en una nueva sociedad*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1968, 19).

ducido en torno a la autora⁶⁶. La compleja y difícil relación que Mistral tiene con su país y la gente que en él habita ha quedado manifiesta en una multiplicidad de escritos tanto propios como ajenos⁶⁷. Así, es importante notar que siempre recibió sus más importantes reconocimientos fuera de Chile: el Nobel seis años antes del Nacional, los *honoris causae* y por supuesto la publicación de sus libros. Salvo por el caso de *Lagar* que se publica en 1954 paralelamente a la recepción del Premio Nacional de Literatura, ningún otro se publica inicialmente en Chile⁶⁸. De todos ellos, es en *Tala* donde el discurso trabaja más sobre la relación entre lo propio y lo impropio de la mujer, como podemos ver en el poema "La extranjera"⁶⁹. Es interesante ver cómo las condiciones de vida de Mistral habían cambiado para la escritura de este libro: había ya dejado Chile en 1922 y en *Tala* indaga en su (auto) exilio. Aparecen en éste mujeres que han dejado su hogar/nación, y se hallan desplazadas, excluidas y rechazadas. En este texto se trabaja la tensión subjetiva entre "la impropiedad" de una mujer extraña y "lo propio" de una comunidad:

"La extranjera"

*Habla con dejo de sus mares bárbaros,
con no sé qué algas y no sé qué arenas;
reza oración a Dios sin bulto y peso,
envejecida como si muriera.
(...)*

⁶⁶ Falabella, *Soledad "¿Qué será de Chile en el Cielo?" Poema de Chile de Gabriela Mistral*, Santiago, LOM Ediciones, 2003.

⁶⁷ Por ejemplo, Virgilio Figueroa, biógrafo autorizado de Mistral comenta:

De ella murmuraban:

—¿No es esta la campesina de Elqui, la escuelera rural? Pretende ser modelo de virtud y no la ha tenido. Amó a un suicida. Habla de Dios y adora al Diablo. Si sus versos son malos, su prosa es peor ¡Y se las da de poetisa y escritora! (Figueroa, *La divina Gabriela*, 162).

⁶⁸ Isauro Santelices, quien se hizo amigo de Mistral cuando él era estudiante en Los Andes en 1912, reflejan esta situación de rechazo y/o falta de valoración de la escritura de la autora. Al respecto señala:

La gloria de Gabriela Mistral vino desde afuera. Se tuvo que aceptar como un hecho, la nombradía de diferentes países concedieron a su obra. Cuando no recibió la escuálida jubilación que se le acordara, subsistió del producto de artículos publicados en diarios que no eran chilenos. El primer Premio Nacional, no le fue concedido, y el Premio Nobel, no obstante su resonancia mundial, no fue tapabocas suficiente ni restañó la herida siempre abierta de la envidia. (Isauro Santelices *Mi encuentro con Gabriela Mistral*, Santiago, Ed. Del Pacífico, 1972, 88-89).

Además:

Según se recuerda en su sección "Hace medio siglo", el diario *El Mercurio* publicó, el 13 de mayo de 1917, un bien documentado estudio de doña Josefina Smith de Sanfuentes sobre la obra poética de Gabriela Mistral, que aplaudía sin reserva alguna. Hacía presente que ya nuestra compatriota estaba triunfando en el extranjero —Buenos Aires y Madrid— pero que acá sus connacionales seguían vilipendiándola con parodias, insultos, burlas groseras, comparaciones hirientes, alusiones a su físico, etc. Sin embargo, eso no importaba, pues la vigorosa personalidad de la Mistral se impondría finalmente, y esto sería en un tiempo no lejano. (Santelices, 70. El destacado es mío).

⁶⁹ Mistral, *Tala*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1979, 98.

La voz que habla en el poema lo hace desde un lugar a salvo, desde una distancia protectora. Si, como dice Jacques Derrida respecto a los textos de Nietzsche, el autor construye a través del estilo una coraza que le permite acceder a lugares peligrosos y que amenazan, entonces en este poema podemos ver cómo la escritora construye una coraza por medio de los movimientos propios de su discurso⁷⁰. La distancia generada por el espacio de la enunciación no es una distancia fría, sino una íntima, que permite acceder de una manera mediatizada y, por lo tanto, protegida, a las subjetividades del poema. La relación del lector es de cuidado, a diferencia de los textos programáticos y totalizantes de Martí en los que se lo arengaba a tomar armas, o a los de Darío en los que se seducía y despreciaba altaneramente al lector.

En el poema “La extranjera” la voz se constituye a partir de la comunidad. Esta voz comunitaria, un “yo-ente-otros” inclusivo, canta lo extraño, “lo otro” de una lengua que no logra saber: “Habla con dejo de sus mares bárbaros,/con no sé qué algas y no sé qué arenas;/...”. La diferencia del “otro” se refleja como una diferencia que aparece infranqueable. Sin embargo, se trata de una diferencia que se incorpora de manera completa, sin necesidad de dicotomizarla, enjuiciarla, o convertirla en exótica, a través de algún dispositivo discursivo, como el Orientalismo. A pesar de que la brecha entre “la extranjera” y el “nosotros” tiñe hasta la muerte (habla como si muriera), se trata de un elemento cercano y tolerable. Incluso es capaz de incorporar el horror de la muerte misma, o mejor dicho el simulacro de la muerte en su discurso. El dispositivo que usa es el del “hacer extraño”: “En huerto nuestro que nos hizo extraño,/ ha puesto cactus y zarpadas hierbas”. Vuelve ajeno lo propio, giro que le permite contrabandear la diferencia. Y en el caso de la muerte, se trata de la diferencia radical.

*En huerto nuestro que nos hizo extraño,
ha puesto cactus y zarpadas hierbas.
Alienta del resuello del desierto
y ha amado con pasión que blanquea,
que nunca cuenta y que si nos contase
sería como el mapa de otra estrella.*

Este juego trastocador, “loco” y “atribilario”, maneja cuidadosamente la distancia, mediando el peligro de “lo otro”: “...nunca cuenta y si nos contase/ sería como el mapa de otra estrella”. No estamos ante una diferenciación o corte con corrientes pasadas, sino ante un discurso significa el momento existencial en que un ser humano mujer se expone a la no pertenencia de la tierra: es una extranjera. El origen se desprende de los versos, habla de un mar bárbaro, de un desierto con zarpadas hierbas, de las bestezuelas que lo habitan y las constelaciones nocturnas que lo acompañan. El discurso tiene como legitimidad ser una

⁷⁰ Jacques Derrida, *Éperons, les styles de Nietzsche*, Chicago, Chicago University Press, 1978, 38.

huella testimonial de la vida de la autora. La línea entre poesía y autobiografía se esfuma, dejando la puerta abierta para una interpretación biográfica.

La brecha con lo diferente nunca se disuelve. Hay diferencias absolutas, pero no excluyentes. No se trata de un mundo dicotómico, ni de un universo donde reina el imperio del poeta/varón/amanto, en vez tenemos un paisaje habitado por el recuerdo de lo propio, palabras míticas que cuentan la diferencia de una mujer y nos avisa de su vivir, que constantemente recuerda su impropiedad en el lugar de enunciación de la voz comunitaria:

*Vivirá entre nosotros ochenta años,
pero siempre será como si llega,
hablando lengua que jadea y gime
y que le entienden sólo bestezuelas.
Y va a morir en medio de nosotros,
en una noche en la que más padezca,
con sólo su destino por almohada,
de una muerte callada y extranjera*⁷¹.

....La reflexión sobre la muerte pone fin al discurso. Título y palabra final coinciden, generando una sensación rítmica cíclica y un tiempo mítico. El discurso es íntimo, se legitima en la intimidad y la complicidad con el lector, que se siente asomándose a una huella testimonial de la vida de una mujer. También, reaparece la muerte, la diferencia como radicalidad: no hay nada más ajeno al ser que la muerte. El discurso adquiere un carácter profético, pero no por ello grandilocuente. Solamente enuncia “una” muerte, muerte que casi podría pasar desapercibida, ya que se trata de “...una muerte callada y *extranjera*”. Subraya así la soledad implicada en la vida fuera de la tierra de uno, soledad que en portugués es *saudade*, y que da fruto a toda una cultura de la pérdida y lejanía. La importancia de la reflexión por la impropiedad y falta de lugar se ven subrayadas, no solo por la coincidencia del título con la última palabra y la tipografía de ésta, sino que también porque el poema en sí notablemente abre la sección llamada “*Saudade*” del libro.

Dentro de este contexto, el caso de Gabriela Mistral resulta ser paradigmático, ya que en su trayectoria podemos trazar, por un lado, los múltiples y complejos dispositivos discursivos mediante los cuales accedió y se legitimó en el espacio público –cultura y educación, ámbitos que en la modernidad se ven relegados a la marginalidad del poder– y, por otro, intimidad y confesión de la vida íntima de un sujeto mujer que entra traumática a la esfera pública, y cuya trayectoria debe incluir la diferencia como algo propio, al convertirse la voz de la enunciación como la extranjera en su propio discurso.

En efecto, en el discurso de Mistral ocurre una rearticulación valorativa de elementos “relegados” y “desvalorizados” del proyecto modernizador comenzado a principios de siglo con los fundadores de las patrias y culturas americanas.

⁷¹ Mistral, *Tala*, 98. Destacado en el original.

Impropiedad discursiva (pensemos en los *Recados* definidos como fuera de los muros y correspondiente a una loca razón de mujer, y en la mujer que “le entienden sólo bestezuelas”), folklore, vida privada y cotidiana de mujeres, el espacio de la infancia, etc., son los lugares a partir de los que se producen lenguajes “otros”. Gabriela Mistral no sólo revitaliza la norma letrada, “habitando la lengua” desde abajo y afuera, sino que incorpora dichos espacios al espacio autorizado de la literatura, legitimándolos.

V. CONCLUSIÓN

Como hemos podido constatar en el discurso de los autores José Martí, Rubén Darío y Gabriela Mistral, representantes del discurso latinoamericano desde fines del siglo XIX a principios del XX, presenciamos nuevos surgimientos en las concepciones sobre la lengua. En efecto, hay una nueva voluntad de definir e integrar las formas naturales y “bárbaras” de América. A su manera, cada uno de los autores participa en la constitución de una nueva racionalidad. Como consecuencia, se abre el discurso latinoamericano a nuevos rumbos lingüísticos rearticulando la tensión o división entre lo público y privado en el discurso de “Nuestra América”. Aparecen configuraciones y estrategias retóricas novedosas que integran lo anteriormente nominado “bárbaro” a “lengua madre natal” en tanto nacional. Se configura un nuevo ideal que implica una valoración de los elementos “mestizos” y/o “heterogéneos”.

Una marca importante que surge para organizar el discurso de estos autores es el género sexual. Vimos cómo, en cada uno de los casos, enfocar la mirada en este fenómeno iluminó nuevas maneras de relacionarse con el pasado, definir lo “propio”; negociar la tensión entre el campo y la ciudad, y lo público y privado; a la vez de legitimar al autor y el campo letrado. En Martí, las marcas de género ordenaban la dicotomía entre el varón/hijo sano/normal y el pervertido/traidor. Asimismo, veíamos como el único lugar en que aparecen sujetos mujeres en su discurso cuando habla de la “Madre América”, la que aparece enferma y abandonada. No hay espacio para las mujeres en el discurso político de Martí. Aún no han entrado al espacio de su *polis*. Otro fue el lugar de las mujeres en Darío, el que en Palabras Liminares retomaba la preocupación de “Nuestra América”. En el discurso de Darío el género va de la mano del dispositivo europeo/francés del Orientalismo, dispositivo que le permite allanar la distancia entre América y Europa. Sin embargo, también vimos como su discurso participa de la dominación imperialista del Orientalismo que incluye lo femenino como lo deseado/dominado y lo varonil como el sujeto deseante/dominador. Finalmente, en el caso del discurso emitido por Gabriela Mistral podemos apreciar las nuevas tensiones sociales y discursivas que emergen cuando una mujer hace suyo el lugar del autor. El *Recado* da cuenta de manera casi literal, como una mujer debe negociar desde abajo la legitimidad para autorizarse como escritora. Al discurso ella incorpora lo heterogéneo de las mujeres rurales y de provincia de clase media, “venida a menos”, decía ella. En efecto, al analizar el discurso

de cada uno de estos tres autores latinoamericanos vislumbramos que estamos ante una nueva concepción política y poética de lo americano, lo que se puede englobar bajo la nueva denominación para América como “nuestra”.

BIBLIOGRAFÍAS

José Blanco J.*

Dante fue casi un desconocido en Chile hasta fines del siglo XIX¹. Pero, en todo caso, ¿de cuáles ediciones habrían podido disponer los hispanoamericanos? ¿Cuáles se conservan en bibliotecas chilenas.

En su ya clásico estudio, Irving A. Leonard menciona apenas dos veces a Dante en un *Registro de Luis de Padilla*, redactado en 1600 en Sevilla. Se trata de un inventario de libros “que iban dirigidos en la nave La Trinidad a la provincia de Nueva España para entregar en el puerto de San Juan de Ulua a Martín de Ibarra”².

Limitándome a la *Commedia*, sabemos que la “editio princeps” fue terminada en Foligno por Johann Neumeister de Mainz el 11 de abril de 1472 y que fue seguida por 14 incunables, 30 cincuentinas, las 3 ediciones del siglo XVII, las 24 del siglo XVIII y las 399 del siglo XIX. Según mi fuente de información, desde siglo XVIII y las 399 del siglo XIX. Según mi fuente de información, desde 1901 a 1921 aparecieron otras 69, lo que hace un total de 541 hasta esa fecha³.

De estas ediciones, en Argentina se encuentran la veneciana de Ottaviano Scoto da Monza (1484) y la bresciana de Bonino dei Bonini (1487), ambas con el comentario de Cristoforo Landino. Con respecto a este último, apareció por primera vez en la florentina de Nicolò di Lorenzo della Magna (30 de Agosto de 1481) y fue, entre 1484 y 1497, reimpresso cinco veces en Venecia y una en Brescia. Hasta la aldina de Pietro Bembo (Venecia, Agosto de 1502) fue inseparable del texto de la *Commedia*. En todo caso, volvió a aparecer, siempre en Venecia, cinco veces entre 1507 y 1536 (disponible esta última edición en Argentina). Aparecieron entonces en Venezia los comentarios de dos estudiosos de Lucca: el de Alessandro Vellutello (Venecia, julio de 1544, Francesco Marcolini, disponible en Argentina) y el póstumo de Bernardino Daniello (Venezia, 1568). Pero ya, en 1564, Francesco Sansovino había recompuesto el comentario landiniano combinándolo con el de Vellutello y dicha edición fue reimpresa en 1578 (Cfr. Apéndice III, N° 1) y 1596. Es decir, llega hasta fines del siglo XVI, cuando las obras de Dante empiezan a pasar al olvido y son reemplazadas por las nuevas tendencias literarias europeas.

* Miembro vitalicio de la Società Dantesca Italiana. Universidad de las Américas (Santiago de Chile).

¹ Sobre este tema pronto podrá leerse mi trabajo La sombra de Dante en Chile en las *Actas del “Primer Congreso Internacional Sobre Dante Alighieri En Latinoamérica”*, que se realizó en Salta (Argentina) entre el 4 al 8 de octubre de 2004.

² Cfr. Irving A. Leonard, *Los libros del Conquistador*, F.C.E., México-Buenos Aires 1953, págs. 303-333.

³ Cfr. *La raccolta dantesca della biblioteca Evan Mackenzie: Con la cronologia delle edizioni della Divina Commedia*. Prefazione di U.L. Morichini, Genova: tip. del Risparmio, 1923. Las numero, debidamente identificadas, en el Apéndice I.

Para los alcances de este trabajo, el comentario de Landino tiene una particular importancia, porque –como ha anotado justamente Nicola Bottiglieri– la primera referencia a la *Commedia* en el Nuevo Mundo corresponde a cuanto dice Fernández de Oviedo en el Libro VII Capítulo VI de su *Historia Natural de las Indias*. Mencionando el hecho de que los indios se pintan la cara de rojo cuando van a la guerra, agrega: “Y no nos debemos maravillar de esto, porque cuando los Romanos vencían, iban sobre un carro de silla dorada sentados y con el vestido palmada arriba, y con el rostro teñido de rojo, imitando el elemento fuego, como escribe Cristóbal Landino exponiendo la Comedia de Dante”⁴. El cronista puede haberlo consultado en España o en América, pero en todo caso fue en lengua italiana.

La edición de la Academia della Crusca (Firenze, 1595), fruto de la actividad de Lorenzo Salviati, es importante por su texto, fundado en un hipotético *optimus codex*. Se presentaba como una opción florentina al éxito del texto bembesco pero –de todas maneras– las innovaciones eran con respecto a la aldina de 1502, que fijó por largo tiempo la “vulgata” tradicional, con todas las contaminaciones textuales del antígrafo. Es bueno recordar también la *collatio* realizada en 1546 –en la Pieve di S. Gavino in Mugello– por Luca Martini, Benedetto Varchi y otros estudiosos sirviéndose de siete textos acreditados (iuno de 1329!) sobre un ejemplar perdido de la aldina de 1515.

Hay que esperar la segunda mitad del siglo XVIII para que aparezca el primer *corpus* completo de las obras de Dante (Venezia, 1757-58; cfr. Apéndice III, nº 3). Sin grandes novedades, se repiten las ediciones hasta que aparece la primera verdadera edición crítica de la *Commedia* debida a Karl Witte, que consultó más de 400 ejemplares para su *collatio*.

El siglo XIX se caracteriza por los comentarios. El de Paolo Costa –principal representante de la escuela neoclásica romañola– se publicó una veintena de veces entre 1819 y 1873 (cfr. Apéndice III, nº 14, nº 49). Esta edición de la *Commedia* fue precedida por dos capítulos (IV y V) sobre Dante, publicados en su *Storia delle belle lettere in Italia* (Firenze 1845) y reimpresos en su *Storia della letteratura italiana* (1855). Dicho estudio fue incluido en la edición napoletana de Rossi-Romano (1858), junto al comentario de Nicolò Giosafatte Biagioli y –en 1874– fue traducido en Inglaterra.

Con respecto a las traducciones, tanto la castellana de Enrique de Villena (1428) como la catalana de Andreu Febrer (1429) permanecieron inéditas hasta fines del siglo XIX. La de Pedro Fernández de Villegas, relativa sólo al *Infierno*, apareció en 1555 y fue reimpresa en 1868. Es por influencia del Romanticismo que aparecen sucesivamente las versiones de todo el poema en castellano de Cayetano Rossell (Barcelona, 1871-1872, cfr. Apéndice III, nº 38; Barcelona 1884, cfr. Apéndice III, nº 46), Juan de la Pezuela, conde de Cheste (Barcelona 1865-68, cfr. Apéndice III, nº 30), Manuel Aranda y Sanjuán (Barcelona 1868),

⁴ Cfr. Nicola Bottiglieri, *Actas del “Seminario sobre Dante Alighieri”*, Salta (Argentina), 29 de septiembre al 3 de octubre de 2003.

Pedro Puigbó (Barcelona 1868, 1870, cfr. Apéndice III, nº 37), J. Sánchez Morales (1875), J.A.R. (1882), Enrique de Montalbán (París 1888, cfr. Apéndice III, nº 50) y Bartolomé Mitre (1894, cfr. Apéndice III, nº 52, nº 53, nº 54, nº 55).

En Francia, tres traducciones del siglo XVI quedaron inéditas y la de Balthasar Grangier se publicó en 1596. Después de un período en que da paso a los grandes autores barrocos y clásicos, Dante reaparece en los tiempos de Voltaire con la versión de Paul Edouard Colbert d'Estouteville (1751). Siguen, en época romántica, una serie de textos en lengua gala y de los que señalo los más importantes, identificándolos por sus traductores: Antoine de Rivarol (London-París, 1783, sólo el *Inferno*); Alexis-François Artaud de Montor (publicado por primera vez entre 1812 y 1813, seguido por ediciones en 1829, 1849 y 1861); Henri Terrasson (1817); Antoine Deschamps (1829, parcial); Joseph Antoine de Gourbillon (1831, versión fragmentaria del *Inferno*), Charles Calemard de Lafayette (París 1835-37, sólo el *Inferno*); J.A. De Mongis (1838, sólo el *Inferno*; 1857, completa, cfr. Apéndice III, nº 42); Pier Angelo Florentino (1840, napolitano; en prosa, tres ediciones consecutivas, seguidas por otras 16; a partir de 1861, con las ilustraciones de Gustave Doré; cfr. Apéndice III, nº 20, nº 26, nº 32, nº 33, nº 39); Auguste Brizeux (París, 1841, en prosa, cfr. Apéndice III, nº 31); Eugène Aroux (París, 1842; rehecha completamente en 1856-57, cfr. Apéndice III, nº 15; París, 1856, cfr. Apéndice III, nº 24); Sebastien Rhéal Gayet de Cesena (publicó las *Oeuvres complètes de Dante* entre 1843-1856; en 1854, publicó sólo la *Commedia*, cfr. Apéndice III, nº 21); J.A. de Mongis (1857, completa, después de ediciones parciales en 1838, 1842 y 1846); Victor de Saint-Mauris (1853, en prosa); Louis Ratisbonne (1852-60); M. Mesnard (1854-57, en prosa); Félicité-Robert de Lamennais (París 1855, póstuma e incompleta, cfr. Apéndice III, nº 23); Antoine-Frédéric Ozanam (París 1862, edición póstuma, sólo el *Purgatorio*, cfr. Apéndice III, nº 28, nº 40); Francisque Reynard (París 1877, cfr. Apéndice III, nº 43); y Émile Littré (París 1879, en francés antiguo). Tengo que agregar que E.J. Delécluze tradujo la *Vita nuova* en 1841 (cfr. Apéndice III, nº 19, nº 22, nº 31).

La *Commedia* fue conocida desde muy temprano en Inglaterra, al punto que ya Chaucer, a fines del siglo XIV, repitió la historia del Conde Ugolino y tradujo en *Canto a la Virgen* en los *Cuentos de Canterbury*. Sin embargo, una versión completa de la obra no existió hasta 1802, cuando fue publicada por T. Cadell Jun. and W. Davies, en tres volúmenes, del irlandés Rev. Henry Boyd, A.M. Sin embargo, verdaderamente importante fue la de Henry Francis Cary, aparecida por primera vez entre 1805-14, con el título *The Vision of Dante*, y considerada la mejor por muchos años (cfr. Apéndice III, nº 34, nº 51). Su éxito se debió, en gran medida, a Samuel Taylor Coleridge y a Ugo Foscolo, que estuvo exiliado en Inglaterra desde 1816 a 1827.

El poeta norteamericano Henry Wadsworth Longfellow tradujo la *Commedia* entre 1839-63 y fue publicada por Ticknor & Fields en Boston en 1867, con posteriores reimpressiones (cfr. Apéndice III, nº 47, nº 56). Entre los 53 años que separan las versiones de Cary y de Longfellow, hubo 16 traductores, que

no eran necesariamente literatos de profesión. Entre ellos se cuentan médicos, abogados, eclesiásticos y simples empleados. La mayoría eran textos parciales, como el del banquero Ichabod Charles Wright (London 1900, cfr. Apéndice III, nº 59), el de William Stratford Dugdale (cfr. Apéndice III, nº 45), o en prosa como el de John Aitken Carlyle, hermano menor Thomas, el poeta (cfr. Apéndice III, nº 57).

Dije que la primera verdadera edición crítica fue la de Karl Witte, que apareció en 1862 (cfr. Apéndice III, nº 27) y que se concentró en cuatro manuscritos: el Laurenziano 26 sin. 1 de Santa Croce, el Vaticano 3199, el Berlinés Italiano 136 (Deutsche Staatsbibliothek, siglo xv) y el Caetani di Sermoneta (perdido, segunda mitad del siglo xiv). En todo caso, el filólogo alemán renunciaba a una reconstrucción stemmática de la tradición, puesto que la corrupción y contaminación del texto impedía la búsqueda de la lección original. Por su parte, el dalmata Aldo Mussaffia (1865) intentó analizar los manuscritos con la esperanza de identificar los progenitores de las varias familias, pero sin mayores resultados. Otro tanto realizó el suizo Karl Täuber que, para su tesis de grado, examinó en Firenze las variantes de 100 pasos, indicados por Adolfo Bartoli, en 405 códices, llegando a establecer 17 progenitores.

Edward Moore –el principal dantólogo inglés del siglo xix– fue el editor de *Tutte le opere* (el denominado *Oxford Dante*) en 1894. En el caso de la *Commedia*, siguió el texto de Witte y lo restauró sirviéndose de la *lectio difficilior*, del *usus scribendi* y, sobre todo, sobre la base de las fuentes de Dante (que le permitió recuperar la lección original).

Michele Barbi siguió la línea de Moore, estableciendo una lista de 396 *loci critici*, donde la tradición resultaba deformada. El extenuante trabajo seguido por un equipo de especialistas aún no ha terminado y se revela cada vez más engorroso. Sólo en el siglo xx fue posible conocer textos ecdóticamente válidos: Giuseppe Vandelli consideró “provisoria” su edición para la Società Dantesca Italiana (R. Bemporad & figlio, Firenze 1921), reconstruyendo filológicamente cada lección por separado; Mario Casella (Zanichelli, Bologna 1923), sobre la base de un apógrafo del que derivan dos tradiciones; y Giorgio Petrocchi, que nuevamente para la Società Dantesca Italiana preparó su “edición nacional” según *l'antica vulgata* (Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1966-67), partiendo de los códices presuntamente anteriores a 1355, o sea antes de la intervención de Boccaccio.

Y –a pesar de que debería haberme detenido el año 1900– permítaseme aludir también a un trabajo del siglo xxi. Se trata de la “*Dantis Alagherii Comedia*”, edición crítica de Federico Sanguineti (Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze, Edizioni del Galluzzo 2001) con quien tuve la ocasión de departir en el Congreso Internacional de Salta. Después de revisar 580 manuscritos (de los 827 que se conocen en el mundo), se apoyó en el Códice Urbinate Latino 366 de la Biblioteca Apostolica Vaticana e intentó llegar a la primera redacción dantesca. Ya he comenzado a preparar la reseña de ese trabajo y formará parte de un volumen acerca de la redacción y el texto de la *Commedia*.

APÉNDICE I: EDICIONES DE LA *COMMEDIA*

SIGLO XV

1. 1472, 11 de abril. Foligno, Johann Neumeister.
2. 1472, 18 de julio. [Venezia?], Federico de Conti veronese.
3. 1477, [Venezia?], Wendelin da Spira.
4. 1481, 30 de agosto. Firenze, Nicolò di Lorenzo della Magna. Comentario de Cristoforo Landino.
5. 1484, 23 marzo. Venecia, Ottaviano Scoto. Comentario de Cristoforo Landino.
6. 1487, Brescia, Bonino de' Bonini. Comentario de Cristoforo Landino.
7. 1491, 3 marzo. Venezia, Bernardino Benagli e Matteo di Codecà da Parma. Comentario de Cristoforo Landino.
8. 1491, 18 noviembre. Venezia, Pietro di Piasi Cremonese. Comentario de Cristoforo Landino.
9. 1493, 29 noviembre. Venezia, Matteo di Codecà da Parma. Comentario de Cristoforo Landino.
10. 1497, 11 octubre. Venezia, Pietro Quarengi. Comentario de Cristoforo Landino.

SIGLO XVI

1. 1502, agosto. Venezia, Aldo Manuzio. Edición de Pietro Bembo.
2. [después de agosto de 1502. Lyon, Baldassarre Gabiano y Barthelemy Troth] (copia de la aldina de 1502).
3. 1506, 20 de agosto. Firenze, Filippo Giunta. Edición de Girolamo Beniveni.
4. 1507, 17 de junio. Venezia, Bartolomeo Zani (Bartolomeo di Giovanni da Portese). Comentario de Cristoforo Landino.
5. 1512, 24 de noviembre. Venezia, Bernardino Stagnino da Trino.
6. 1515, agosto. Venezia, Aldo Manuzio y Andrea Torresano di Asola.
7. [después de agosto de 1515. Venezia, Gregorio De Gregori? da Forlì] (copia la aldina de 1515).
8. 1515, Burgos, Fadrique aleman de Basilea (en castellano)
9. [1516c. Venezia, Alessandro Paganini [CNC 1152]
10. [dopo il 1518. Toscolano]. Paganino e Alessandro Paganini.
11. 1520, 28 de marzo. Venezia, Bernardino Stagnino da Trino.
12. 1529, 23 de enero. Venezia, Iacopo da Borgofranco. Comentario de Cristoforo Landino.
13. 1536. Venezia, Bernardino Stagnino.
14. 1544, junio. Venezia, Francesco Marcolini da Forlì. Comentario de Alessandro Vellutello.
15. 1545. Venezia, al segno della Speranza.
16. 1547. Lyon, Jean de Tournes.

17. 1550. Venezia, al segno della Speranza.
18. 1551. Lyon, Guillaume Rouillé.
19. 1552. Lyon, Guillaume Rouillé.
20. 1554. Venezia, Giovanni Antonio Morando.
21. 1555. Venezia, Gabriele e fratelli Giolito De Ferrari.
22. 1564. Venezia, Giovanni Battista e Melchiorre Sessa y hermanos. Edición de Francesco Sansovino. Comentario de Cristoforo Landino y Alessandro Vellutello.
23. 1564. Venecia, Francesco Rampazetto.
24. 1568. Venezia, Pietro Da Fino. Comentario de M. Bernardino Daniello da Lucca.
25. 1569. Venezia, Domenico Farri.
26. 1571. Lyon, Guillaume Rouillé.
27. 1572. Firenze, Bartolomeo Sermartelli.
28. 1575. Lyon, Guillaume Rouillé.
29. 1578. Venezia, Giovanni Battista e Melchiorre Sessa y hermanos. Edición de Francesco Sansovino. Comentario de Cristoforo Landino y Alessandro Vellutello.
30. 1578. Venezia, Domenico Farri.
31. 1595. Firenze, Domenico Manzani.
32. 1596. Venezia, Giovanni Battista e Melchiorre Sessa y hermanos. Edición de Francesco Sansovino. Comentario de Cristoforo Landino y Alessandro Vellutello

SIGLO XVII

1. 1613. "Padova, Francesco Leni.
2. 1629. Padova, Donato Pasquardi.
3. 1629. Venecia, Nicolò Misserini.

SIGLO XVIII

1. 1716. Napoli, Francesco Laino. Reducida a mejor lección por los Académicos de la Crusca. Comentario de Selenio Zacclori [Lorenzo Ciccarelli]
2. 1727. Padova, Giuseppe Comino. Comentario de Gianantonio Volpi.
3. 1732. Lucca, Sebastiano Domenico Cappuri.
4. 1732-39. Ausburg. Comentario de Pompeo Venturi.
5. 1740. Coloniae Allobrogum: Apud Henr. Albert. Gosse & Soc. *Monarchia*.
6. 1772. Firenze, Domenico Marzi. Comentario Pompeo Venturi.
7. 1791. Comentario de Baldassarre Lombardi.
8. 1793. Venezia, Pietro Gio. Gatti. 2 vols. *Convivio, Vita Nuova, De Vulgari Eloquentia, Epistola ad Arrigo di Lussemburgo, De Monarchia, Rime, Salmi Penitenziali, Credo*. Con notas de Anton Maria Biscioni.
9. 1794. Venezia, Simone Occhi. Comentario de Lodovico Dolce.

SIGLO XIX (PARCIAL)

1. 1802. London, T. Cadell jun. and W. Davies. Traducción inglesa del Rev. Henry Boyd.
2. 1812-18. Brescia, Carlo Franzoni. 4 vols. Comentario de Ferdinando Arrivabene.
3. 1813. Firenze, Niccolò Carli. 3 vols. Texto cominiano de 1727. Comentario de Pompeo Venturi.
4. 1816. Milano, Pietro Agnelli. 3 vols. Comentario di Ludovico Dolce.
5. 1818-19. Paris, Dondey-Dupré. 3 vols. Comentario de Giosafatte Biagioli.
6. 1819-21. Bologna. Comentario de Paolo Costa.
7. 1820. Roveta, negli Occhi Santi di Bice [nelle case dei Fantoni]. Texto copiado por Giovanni Boccaccio.
9. 1822. Padova, Tipografia della Minerva. 5 vols. Comentario de Baldassarre Lombardi.
10. 1822. Prato, dai torchio di Luigi Vannini, 3 vols.
11. 1824. Milano, Niccolò Bettoni. 3 vols. Notas de Francesco Ambrosoli.
12. 1825. Milano, Niccolò Bettoni. 3 vols. Comentario de Paolo Costa.
13. 1827. Firenze, P. Borghi e comp. 3 vols. Comentario de Giuseppe Borghi.
14. 1827. Firenze, Giuseppe Galletti. 3 vols. Texto cominiano de 1727. Comentario de Pompeo Venturi.
15. 1830. Milano, Nicolò Bettoni. 3 vols.
16. 1833. Dresden, Hoelle. Alighieri's Goettliche Comoedie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philalethes. Zweiter Theil.
17. 1837. Firenze, Felice Le Monnier e compagni. 2 vols. Según varios manuscritos de Giovanni Batista Niccolini, Gino Capponi, Giuseppe Borghi e Fruttuoso Becchi.
18. 1837-55. Palermo, La Reale Stamperia. 3 vols. Comentario de Giuseppe Bozzo.
19. 1837. Venezia, coi Tipi del Condoliere. 3 vols. Comentario de Niccolò Tommaseo.
20. 1838. Firenze, Passigli. Comentario de Bonaventura Lombardi.
21. 1838. Marsilia, L. Mossy & Firenze, G. Molini. Comentario de Guiniforto delli Bargigi (según dos manuscritos inéditos del siglo xv).
23. 1844. Firenze, Le Monnier. Edición de Brunone Bianchi. Comentario de Paolo Costa. 24. 1846. Firenze, Poligrafia Italiana. Con notas de Paolo Emiliani Giudici.
25. 1849. Firenze, Felice Le Monnier. Comentarios de Paolo Costa y Brunone Bianchi.
26. 1852. Torino, Tipografia Economica. 4 vols. Ilustrada por Ugo Foscolo.
28. 1854. Firenze, Le Monnier. Comentario de Brunone Bianchi. 4ª edición con rimario.
30. 1854. Paris, J. Bryainé. Traducción francesa de Sébastien Rhéal, con notas tomadas de los mejores comentarios por Louis Barré. Ilustraciones de Antoine Étex.

31. 1855. Napoli, F. Rossi-Romano. *Opere minori*. Discurso filológico-crítico de P.I. Fraticelli y notas del mismo, del Trivulzio, del Pederzini, del Quadrio, etc.
32. 1856. Napoli, Lauriel/Rondinella. Primera edición "según la última de Le-monnier", con comentario compilado por Raffaele Andreoli, sobre la base de los del Lombardi, del Costa, del Tommaseo y del Bianchi.
33. 1857. Palermo, Pagano e Piola. 3 vols. Comentario de Giuseppe Bozzo. 3ª edición.
34. 1857. Milano, Francesco Pagnoni. 3 vols. Con notas de Paolo Costa.
35. 1861. Fano, pei tipi di Giovanni Lana. Cuadro sinóptico analítico por Luigi Mancini.
36. 1863. Firenze, Successori Le Monnier. Revisada en el texto por Brunone Bianchi.
37. 1863. Napoli, Stamperia Nazionale. Comentario de Raffaele Andreoli. 2ª edición.
38. 1864-68. Verona, Civelli. 3 vols. Con el "comentario católico" de Luigi Bennassuti, arciprete di Cerea.
39. 1865. Hildburghause, Verlag des Bibliographischen Instituts. Göttliche Komödie. In Jamben übertragen von Karl Eitner.
40. 1865. Milano, Francesco Pagnoni. Con el comentario de Niccolò Tom-maseo.
41. 1866-67. Bologna, Tipografia Regia. Comentario de Jacopo della Lana, edición de Luciano Scarabelli.
42. 1867-70. Napoli, Perrotti. *Inferno*, con notas de Gregorio di Siena.
43. 1868. Napoli, Rondinella. 3 vols. Con el comentario de G. Biagioli.
44. 1868. Firenze, Successori Le Monnier. Revisada por Brunone Bianchi. 7ª edición con rimario.
45. 1874-90. Leipzig, F. A. Brockhaus. 3 vols. Revisada y comentada por Gio-vanni Andrea Scartazzini.
46. 1877. Genova, Luigi Sambolino. 1ª edición ligure por cuidado de Federigo Alizeri.
47. 1883. Firenze, G. Barbèra.
48. 1886. Firenze, Successori Le Monnier. 9ª edición de Brunone Bianchi con rimario.
49. 1887. Roma, Tipografia A. Befani. Comentario de Giovanni Maria Cornoldi.
50. 1888-91. Torino, UTET. 4 vols. Edición del Cav. Giuseppe Campi.
51. 1891. Firenze, Luigi Niccolai. *Inferno*. Ed. para los jóvenes de Angelo de Gubernatis.
52. 1891. Roma, Edoardo Perino. *Paradiso*.
53. 1892. Roma, Edoardo Perino. *Purgatorio*.
54. 1892. Friburgo, Libreria dell'Università. Comentario del P. Gioachino Berthier.
55. 1892. Firenze, G. Barbèra.
56. 1892. Firenze, Sansoni. Comentario de Tommaso Casini.

57. 1894. Roma/Tournay, Desclée/Lefebvre. 3 vols. Comentario de Giacomo Poletto.
58. 1894. Torino, Paravia. Notas de Felice Martini.
59. 1896. Milano, Ulrico Hoepli. Edición del Prof. Luigi Polacco.
60. 1897. Firenze, Sansoni. *La materia della Divina Commedia*, "dichiarata in VI tavole da Michelangelo Caetani". 7ª edición florentina con un proemio de Raffaello Fornaciari.
61. 1897-1901. Firenze, Sansoni. 4 vols. Notas de Giuseppe Lando Passerini.
62. 1898. Milano, Sonzogno. Edición de Eugenio Camerini.
64. 1899. Milano, Ulrico Hoepli. Comentario de Giovanni Andrea Scartazzini. 3ª edición con índice y rimario.
65. 1899. Roma, Calzone Villa. *Inferno*.

APÉNDICE II: EDICIONES EN BIBLIOTECAS CHILENAS

1. 1578. Venecia: D. Farri, impresión de 1578. [BNS].
2. 1728. Napoli: Felice Mosca, 1728. tr. Latina. [BNS]...
3. 1757-58. Venezia: Antonio Zatta, 1757-1758. *Opere*. [BUCh]
4. 1768. Parigi: Appresso Marcello Prault, 1768. [BNS]...
5. 1787. Parigi: Stamperia di C.A.I. Jacob, 1787. If. [BUCh]...
6. 1796. Parma: Regal Palazzo, 1796. [BArg]...
7. 1804. Pisa: Tipografia Società Letteraria, 1804 [BNS]...
8. 1804-09 Pisa: Tipografia della Società Letteraria, 1804-1809. [BUCh]
9. 1809. Milano: Mussi, 1809. [BNS]...
10. 1811. Venecia: Vitarelli, 1811. [BUCh]...
11. 1819. Bologna: Gamberini e Parmeggiani, 1819. [BPMr]...
12. 1823. Parigi: Lefèvre, 1823. [BSI]...
13. 1826. Lipsia: Quista, 1826. *Il Parnasso italiano: ovvero, I quattro poeti celeberrimi italiani*. [SIBUC]...
14. 1836. Parigi: Lefèvre, 1836. *Quattro poeti italiani*. [BNS]...
15. 1839. Firenze: Cardinali, 1839. [BRDm]...
16. 1842. Paris: Michaud, 1842. tr. fr. [BRDm],
17. 1843. Parigi: Lefèvre 1843. *Quattro poeti italiani*. [BRDm]
18. 1845. Parigi: Baudry, 1845. *Quattro poeti italiani*. [BUCh]
19. 1846. Firenze: Poligrafia Italiana, 1846. [BRFr]...
20. 1847. Paris: Charpentier, 1847. tr. fr. *Ouvres*. [BRDm]...
21. 1853. Paris: Victor Lecou, 1853. tr. fr. [BNS]...
22. 1854. Paris: Bry Ainé, 1854. tr. fr. *Ouvres*. [BNS] - [BUCh]...
23. 1854. Paris: Charpentier, 1854. tr. fr. [BRFr]...
24. 1856. Paris: Paulin et le Chevalier, 1856. tr. fr. [BUCh]
25. 1856/1856-57. Paris: Librairie des Héritiers Jules Renouard, 1856. [BUCh]
26. *Opere minori*/Dante Alighieri. Firenze: Barbèra, 1856-1857. [SIBUC]...
27. 1861-68. Paris: Librairie de L. Hachette et C. ie, 1861-68. [BRDm]...
28. 1862. Berlino: Ridolfo Decker Stampatore del Re, 1862. [BUCh]...

29. 1862. Paris: Lecoffre, 1862. tr.fr. Pg. [SIBUC]...
30. 1865. Milano: F. Pagnoni, 1865. [BNS]...
31. 1865-68. Luis Tasso, Barcelona 1865-68. tr.cast. [BRFr]...
32. 1866. Paris: Charpentier, 1866. tr.fr. *Ouvres*. [BNS]...
33. 1868. Paris: L. Hachette, 1868. tr.fr. Pg./Pd. [BNS]...
34. 1868. London: Cassell Petter & Galpin, 1868. tr.ingl. Pg./Pd. [BNS]...
35. 1869. Milano: Casa Editrice Sonzogno, 1869. [BNS]...
36. 1870. Padova: Sacchetto, 1870. *Antologia*. [PUC]...
37. 1870. Barcelona: Librería de Lance de Ramón Pujal, 1870.tr.cast. [BRDm]-[BSI]...
38. 1870-72. Barcelona: Montaner y Simón, 1870-1872. tr.cast. [BNS] - [BRDm] Sólo Pg./Pd. [BPMr]...
39. 1872. Paris: Hachette, 1872. tr.fr. [BNS]...
40. 1873. Paris: J. Lecoffre, 1873. tr.fr. Pg. [BNS]...
41. 1874/1876. Leipzig: Brockhaus, 1874. [SIBUC]
42. Paris: Ch. Delagrave, 1876. tr.fr. [SIBUC]...
43. 1877. Paris: A. Lemerre, 1877. tr.fr. [BUCh] - [BNS]
44. 1878. Milano: Casa Editrice Sonzogno, 1878. [BNS]...
45. 1883. London: George Bell & Sons, 1883. tr.ingl. [BUCh]...
46. 1884. Barcelona: Montaner y Simón, 1884. [BNS]...
47. 1884. Barcelona: Montaner y Simón, 1884. [BNS]...
48. 1884. Barcelona: Montaner y Simón, 1884, *Infierno*. [BRFr]...
49. 1884. Barcelona, España: Montaner y Simón Editores, 1884. [BSI] 4 copias...
50. 1886. Boston: Houghton, Mifflin, c1886. tr.ingl. [BNS]...
51. 1887. Roma, Italia: Tipografia A. Befani, 1887. [BSI]...
52. 1888. Guigoni, Milano 1888. [BRFr]...
53. 1888. París: Garnier, 1888. [BNS]...
54. 1888. London: George Bell & Sons, 1888. tr.ingl. [BUCh]
55. 1889. Buenos Aires: Impr. de la Nación, 1889. tr.cast. [BNS]...
56. 1891. Buenos Aires: Lajouane, 1891. tr.cast. [BNS] 2 copias...
57. 1893. Buenos Aires: Peuser, 1893. tr.cast. [BNS]...
58. 1894. Buenos Aires: Peuser, 1894. tr.cast. [BUCh]
59. 1895. Boston: Houghton, Mifflin, c1895. tr.ingl. [BNS]...
60. 1899. London: George Bell & Sons, 1899. [BUCh].
61. 1900. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1900. [BSI]...
62. 1900. London: George Bell & Sons, 1900. tr.ingl. [BUCh]...

ABREVIATURAS

- BUCh = Biblioteca de la Universidad de Chile
BPMr = Biblioteca de la Provincia Mercedaria de Chile
BRDm = Biblioteca de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile
BRFr = Biblioteca de la Recoleta Franciscana, Santiago de Chile

BNS = Biblioteca Nacional, Santiago de Chile

SIBUC = Sistemas de Bibliotecas de la Pontificia Universidad Católica de Chile

BSI = Bibliotecas San Ignacio, Chile

tr.fr. = traducción francesa

tr.ingl. = traducción inglesa

tr.cast. = traducción castellana

tr.lat. = traducción latina

If. = *Inferno*

Pg. = *Purgatorio*

Pd. = *Paradiso*

APÉNDICE III: FICHA COMPLETA DE LAS EDICIONES CITADAS

- 1) *Divina commedia*/Dante. Venetia: D. Farri, impresión de 1578. 598 pp; 14 cm. Venetia: D. Farri, 1578. 598 págs.; 14 cm. [BNS- Sección Fondo General. Bóveda 8; (680-1)]
- 2) *Della commedia*/di Dante Alighieri; trasportata in verso latino eroico da Carlo D'Aquino della Compagnia di Gesu; coll' aggiunta del testo italiano, e di brevi annotazioni. Napoli: Felice Mosca, 1728. 3 vols.; 20 cm. [BNS- Sección Fondo General. Bóveda 14;(361-5, 6 y 7)]
- 3) *Opere*/di Dante Alighieri. Venezia: Presso Antonio Zatta, 1757-1758. 5 vols. vols.1 al 3 - *La divina commedia* - vols. 4 y 5 - *Prose e rime liriche*. [BUCh]
- 4) *La divina comedia*/di Dante Alighieri. Parigi: Appresso Marcello Prault, 1768. 2 vols.; 15 cm (12vo) [BNS- Sección Fondo General. Bóveda 8; (693-19 y 20)]
- 5) *Inferno: poema*/di Dante. Parigi: Stamperia di C.A.I. Jacob, 1787. 236 págs. In 24 (cm 12x7), págs. (6)-236. [BUCh]
- 6) *La divina commedia*/di Dante Alighieri. [Pisa: Tipografia Società Litteraria, 1804] 4 vols. en 2, [5] h. de lams.; 40 cm. [BNS- Sección Fondo General. Bóveda 8; (690-8 y 9)]
- 7) *La divina commedia*/di Dante Alighieri; con illustrazioni. Pisa: Dalla Tipografia della Società Letteraria, 1804-1809. 4 vols. [BUCh]
- 8) *La divina commedia*/di Dante Alighieri. Milano: [s.n.], 1809 (Milano: Tipografia Mussi) 3 vols.; 17 cm. [BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8; (696-9, 10 y 11)]
- 9) *La divina commedia*/di Dante Alighieri. Venezia: Vitarelli, 1811. 613 págs. [BUCh]
- 10) *La Divina Commedia*. Bologna: Gamberini e Parmeggiani, 1819-21. 3 vols. (101 port.); 32 cm. Ilustrada da Giacomo Macchiavelli; èdita da Filippo de Macchiavelli. Vol.1 (Visión del Infierno) 1819, vol. 2 (Visión del Purgatorio) 1820, vol. 3 (Visión del Paraíso) 1821. [BPMr - 853.1 A411d]
- 11) *Opere poetiche*. Parigi, Francia: Presso Lefèvre. Librajo, 1823. [BSI - CG. 851. D192.O, A82.606./CG. 851. D192.O, A82.607. v. 02. c. 01]

- 12) *Il Parnasso italiano: ovvero, I quatro poeti celeberrimi italiani*. Lipsia: Quista, 1826. 2 vols. vol.1 Dante Alighieri, 1265-1321 *La Divina comedia*; Petrarca, Francesco, 1304-1374 *Le Rime*; Ariosto, Lodovico *L'Orlando furioso*; Tasso, Torquato, 1544-1595 *La Gerusalemme liberata*. vol.2 Boiardo, Matteo Maria, Conte di Scandiano, 1440?-1494 *L'Orlando innamorato*; Boccaccio, Giovanni *Il Decamerone*; Tassoni, Alessandro, 1565-1635 *La secchia rapita*; Miguel Ángel Buonarroto, 1475-1564 *Le Rime*. [SIBUC - San Joaquín - 851.08 P256i]
- 13) *I quattro poeti italiani: con una scelta di poesie italiane dal 1200 sino a' nostri tempi*. Parigi: Presso Lefèvre, Librajo, 1836. 903 págs.; 29 cm. [BNS -Sección Fondo General. Bóveda 8(687-17)]
- 14) *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, Tipografia Cardinali, Firenze 1839, con note di Paolo Costa, 3 vols. [BRDm]
- 15) *La Divine Comédie de Dante Alighieri*, traduction française en vers, avec le texte en regard par Aroux, 2 vols., Paris 1842. [BRDm]
- 16) *I Quattro Poeti Italiani*, a c. di R. Ronna, edizione fatta su quella di A. Buttura del 1833, Lefèvre, Parigi 1843. Contiene: Dante, *La divina commedia*, págs. 1-138; F. Petrarca, *Le Rime, I Trionfi*, págs. 139-244; L. Ariosto, *Orlando furioso*, págs. 245-606, *Satire*, págs. 606-623; T. Tasso, *La Gerusalemme Liberata*, págs. 625-678, *Aminta*, págs. 679-792, *Intermedi*, pág. 793, *Amore fuggitivo*, pág. 794, *Lodi d'amore*, pág. 795, *L'amore e il tempo*, pág. 796; Indice, pág. 797. [BRDm]
- 17) *I quattro poeti italiani: Dante, Petrarca, Ariosto, Tasso*/ed. fatta su quella di A. Buttura. Parigi: Baudry, 1845. [BUCh]
- 18) *La Divina Commedia di Dante Allighieri con illustrazioni e note di P[aolo] Emilianiani Giudici*, Volume Unico, Firenze: Poligrafia Italiana, 1846. [BRFr]
- 19) *Oeuvres/de Dante Alighieri*. Paris: Charpentier, 1847. 596 págs. *La divine comédie*/traduction A. Brizeux - *La vie nouvelle*/traduction E. J. Delécluze.; 18 cm [BNS - Sección Fondo General. 4 (1196-11)]
- 20) *La divine comédie*/Dante Alighieri; traduction nouvelle accompagnée de notes par Pier-Angelo Fiorentino. Paris: Victor Lecou, 1853. cix, 398 págs.; 18 cm. [BNS - Sección Fondo General 4; (1196-8)]
- 21) *La divine comédie: l'enfer, le purgatoire, le paradis*/Dante Alighieri; traduction nouvelle précédée d'une introduction contenant la vie de Dante et une def générale du poème par Sébastien Rhéal; avec des notes d'après les meilleurs commentaires par Louis Barré; illustrations par Antoine Etex. Paris: Bry Ainé, 1854. 204 págs.: il.; 29 cm. [BUCh - BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8; (689-9)]
- 22) *Oeuvres de Dante Alighieri. La divine comédie trad. De A. Brizeux/La vie nouvelle trad. De E.J. Delécluze. Éssai de Charles Lebitte*. Paris: Charpentier 1854. [BRFr]
- 23) *La Divine comédie de Dante Alighieri: précédée d'une introduction sur la vie, les doctrines et les oeuvres de Dante*. [Obra póstuma de Félicité-Robert de Lamennais]. Paris: Paulin et le Chevalier, 1856. 3 vols. [BUCh]
- 24) *La comédie*/de Dante; traduit en vers selon la letre, et commentée selon l'esprit suivie de la clef du langage symbolique des fidèles d'amour par E. Aroux. Paris: Librairie des Héritiers Jules Renouard, 1856. 3 vols. [BUCh]

- 25) *Opere minori*/Dante Alighieri. Firenze: Barbèra, 1856-1857. 3 vols. vol. 1 *Il Canzoniere*. Aggiuntovi le rime sacre e le poesie latine dello stesso autore-
vol. 2 *La Vita Nuova, Trattato de vulgari eloquio, De monarchia e La questione de aqua et terra*. vol. 3 *Il Convito e Le epistole*. [SIBUC - San Joaquín - 851 D192 v.1/v.2/v.3]
- 26) *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Librairie de L. Hachette et C.ie, Paris MDCCCLXI. [BRDm]
- 27) *La divina commedia*/di Dante Alighieri; sopra quattro dei più autorevoli testi a penne da Carlo Witte. Berlino: Ridolfo Decker Stampatore del Re, 1862. [BUCh]
- 28) *Le purgatoire*/Dante Alighieri; trad. et commentaire avec texte an regard par A. F. Ozanam. Paris: Lecoffre, 1862. VIII, 587 págs. [SIBUC - San Joaquín - 848 O99o v.9]
- 29) *Commedia*/di Dante Alighieri; con ragionamenti e note di Niccolo Tommaséo. Milano: F. Pagnoni, 1865. 3 vols., [55] h. de láms.; 36 cm. [BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8; (697-11a13)]
- 30) *La Divina Comedia* de Dante Alighieri, traducida por don Juan de la Pezuela. Introducción del Marqués de Molins. Barcelona: 1865-68, Luis Tasso Ed. 3 vols. [BRFr]
- 31) *Oeuvres*/de Dante Alighieri; nouvelles éditions revues, corrigées et annotées par les traducteurs; accompagnées de notes et commentaires et d'une étude sur la divine comédie par C. Labitte. La divine comédie/traduction de A. Brizeux - La vie nouvelle/traduction de E. J. Delécluze. Paris: Charpentier, 1866. 588 págs.; 18 cm [BNS - Sección Fondo General. 4 (1196-12)]
- 32) *Le purgatoire [et le paradis]*/de Dante Alighieri; avec les dessins de Gustave Doré; traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien. Paris: L. Hachette, 1868. 404 págs. [60] h. de láms.; 43 cm [BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8(697-1)]
- 33) *Le Purgatoire de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, págs. 1-200; *Le Paradis de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, págs. 201-407, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Librairie de L. Hachette et C.ie, Paris MDCCCLXVIII. [BRDm]
- 34) *The vision of purgatory and paradise*/by Dante Alighieri; translated by Henry Francis Cary; and illustrated with the designs of M. Gustave Doré; with critical and explanatory notes. London: Cassell Petter & Galpin [1868] xii, 337 págs., [60] h. de láms.; 39 cm [BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8(697-10)]
- 35) *La divina commedia*/di Dante Alighieri; illustrata da Gustavo Doré; e dichiarata con note tratte dai migliori commenti per cura di Eugenio Camerini. Milano: Casa Editrice Sonzogno [1869]. 676 págs.: il.; 35 cm [BNS - Sección Fondo General 6A;(598-12)]
- 36) *Le più belle pagine della Divina Commedia*:/Dante Alighieri; con introd. storico-estetica, varie lezioni ed. annotazioni filologiche, estetiche e storiche per

cura del prof. F. Berlan. Padova: Sacchetto, 1870. 218 págs. [SIBUC - San Joaquín - 851 D192pi]

- 37) *La Divina Commedia* de Dante Alighieri, traducción de Pedro Puigbó, Librería de Lance de Ramón Pujal. Barcelona 1870. [BRDm - BSI - CG. 851. D192cDC, A82.605]
- 38) *La divina comedia*/por Dante Alighieri; según el texto de las ediciones más autorizadas y correctas, nueva traducción directa del italiano por D. Cayetano Rosell; completamente anotada y con un prólogo biográfico-crítico escrito por Juan Eugenio Hartzenbusch; ilustrada por Gustavo Doré. Barcelona: Montaner y Simón, 1870-1872. 2 vols., [145] h. de láms.; 38 cm [BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8; (690-10 y 11), Sección Fondo General. Bóveda 8;(690-12 y 13) - BRDm - BPMr (sólo Pg./Pd.)]
- 39) *La divine comédie*/Dante Alighieri; traduction nouvelle accompagnée de notes par Pier-Angelo Fiorentino. Paris: Hachette, 1872. CVII, 474 págs.; 18 cm[BNS - Sección Fondo General 4; (1196-9)]
- 40) *Le purgatoire*/de Dante; traduction et commentaire avec texte en regard par A. F. Ozanam; [avec une préface par M. Ampère]. Paris: J. Lecoffre, 1873. XIX, 680 págs.; 18 cm. [BNS - Sección Fondo General. 4 (1196-13)]
- 41) *La divina commedia*/Riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini. Leipzig: Brockhaus, 1874. vol. 1. [SIBUC -851 D192d 1874-v.1]
- 42) *La divine comédie: enfer, purgatoire, paradis*/traduite en vers par J. A. De Mongis. 3éme éd. très soigneusement revue et corrigée. Paris: Ch. Delagrave, 1876. XXXI, 620 págs.: il. [SIBUC - San Joaquín - 851 D192d.F 1876]
- 43) *La divine comédie*/Dante Alighieri; traduction nouvelle par Francisque Reynard. Paris: A. Lemerre, 1877. 2 vols.; 16 cm [BNS - Sección Fondo General 4; (1196-19) - BUCH]
- 44) *La vita nuova, il convito, il canzoniere*/Dante Allighieri. Milano: Sonzogno, [1878]. 324 págs.; 18 cm. [BNS - Sección Fondo General 2; (108-20)]
- 45) *Dante's divine comedy: purgatorio*/by Dante Alighieri; translated by William Stratford Dugdale, edited by Brunone Bianchi. London: George Bell & Sons, 1883. [BUCh]
- 46) *La Divina Comedia*/según el texto de las ediciones más autorizadas y correctas; Nueva trad. directa del italiano, por D. Cayetano Rosell; Completamente anotada y con un prólogo biográfico - crítico, escrito por el muy ilustre presidente que fué de la Academia Española D. Juan Eugenio Hartzenbusch; Ilustrada por Gustave Doré. Barcelona: Montaner y Simón, 1884. 3 vols.: il. vol.1 *El Infierno*, vol. 2 *El Purgatorio*, vol.3 *El Cielo*. [BRFr - SIBUC - San Joaquín - 851 D192d.E 1884 v.1/v.2 - BSI - CG. 851. D192cDE, A89.328; D192cDE, A89.329; CG. 851. D192cDE, A89.330; CG. 851. D192cDE, A89.331 - BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8; (690-6 y 7), Sección Fondo General. Bóveda 8; (564-5 y 6)]
- 47) *The divine comedy*/of Dante Alighieri; translated by Henry Wadsworth Longfellow. Boston: Houghton, Mifflin, 1886. 3 vols.; 21 cm [BNS - Sección Fondo General 4; (1196-2 y 3)]

- 48) *La Divina commedia*. Roma: Tipografía A. Befani, 1887. [BSI - CG. 851. D192.DG, A82.602. c.01]
- 49) *La Divina commedia* di Dante Alighieri, con note di Paolo Costa e d'altri più recenti commentatori. Milano: Casa editrice Guigoni, 1888. 3 vols. [BRFr]
- 50) *La divina comedia*/Dante Alighieri; versión castellana de Enrique de Montalbán; introducción de Artaud de Montor; ilustraciones de Yan Dargent. París: Garnier, 1888. 503 págs.: il.; 24 cm [BNS - Sección Fondo General 6A(145-19)]
- 51) *Dante's inferno*/Dante Alighieri; translated by Henry Francis Cary. London: George Bell & Sons, 1888. [BUCh]
- 52) *El infierno de la divina comedia* de Dante Alighieri/traducción en verso castellano ajustada al original por Bartolomé Mitre; con un prefacio y notas del traductor. Buenos Aires: Impr. de la Nación, 1889. 91 pp; 19 cm [BNS - Sala Barros Arana AAE4759]
- 53) *El infierno/del Dante*; traducción de Bartolomé Mitre; composiciones por Cornillier; grabados al agua-fuerte por Abot. Buenos Aires: F. Lajouane, 1891. XIX-626 págs.: 6 h de láms.; 21 cm [BNS - Sección Fondo General. Bóveda 8; (696-1) Sala Medina III-38 (20) con dedicatoria manuscrita a José Toribio Medina. - Sala Barros Arana II-24-6 (29)]
- 54) *El infierno del Dante*/Bartolomé Mitre, traducción en verso castellano ajustada al original con nuevos comentarios. Buenos Aires: Imprenta, Litografía y Encuadernación Peuser, 1893. 490 págs.; 19 cm [BNS - Sala Barros Arana AAF2421]
- 55) *La divina comedia*/de Dante Alighieri; traducción en verso ajustada al original con nuevos comentarios [por Bartolomé Mitre] Buenos Aires: Editor: Jacobo Peuser, 1894. [BUCh]
- 56) *The divine comedy/of Dante Alighieri*; translated by Henry Wadsworth Longfellow. Boston: Houghton, Mifflin, c1895. 3 vols.; 21 cm [BNS - Sección Fondo General 4; (478-20, 21 y 22)]
- 57) *Dante's divine comedy: the inferno*; translated by John Carlyle. London: George Bell & Sons, 1899. [BUCh]
- 58) *La Divina Commedia*, 2 ed. - Leipzig: F. A. Brockhaus, 1900. [BSI - CG. 851. D192.DL, A82.703. v.01. c.01/CG. 851. D192.DL, A82.704. v.02. c.01]
- 59) *The divine comedy/of Dante Alighieri*; translated into english verse by I. C. Wright; illustrated with engravings on steel, after designs by Flaxman. London: George Bell & Sons, 1900. [BUCh]
- 60) *La divine comédie: l'enfer, le purgatoire, le paradis*/Dante Alighieri. Paris: E. Flammarion, [sin fecha] 391 págs.; 17 cm. [BNS - Sección Fondo General 4; (1196-10)]

TESTIMONIOS

La ley
que in
1917
agrupa
la idea
de un
ser pa
nacional
mantu
cada d
lucro b
elabor
el pro
Algo
colabor
calle
elli, P
se ref
de coe
primo
formal
manten
edifici
varios
medic
para re
Algo
está red
hacien
amigos
existen
genera
nuestro
digo, Te
comien
En
propia
desem

CHILE A FINES DEL SIGLO XIX

La figura de Alejandro Escobar Carvallo es una de las más interesantes en los años iniciales de la organización y educación de la clase obrera chilena. Desde 1897 a 1912, participó en todas las actividades importantes para constituir agrupaciones de trabajadores, sacar a la luz publicaciones populares y difundir las ideas socialistas y democráticas. Gracias a su iniciativa, siendo un muchacho de veinte años, se fundó, el 17 de octubre de 1897, la Unión Socialista, el primer partido socialista que se haya organizado en nuestro país. A partir de ese instante verificó una incansable labor a favor de la difusión de aquella doctrina; mantuvo relaciones estrechas con las grandes personalidades argentinas dedicadas a una tarea similar, como José Ingenieros, Leopoldo Lugones y Juan B. Justo; fue amigo y compañero de Luis E. Recabarren, con quien trabajó en la educación del proletariado nacional y, al mismo tiempo, polemizó sobre principios políticos y sindicales.

Alejandro Escobar Carvallo es, también, el organizador de la primera colonia tolstoyana, con obreros y artesanos, en Santiago de Chile. Cuando poco más tarde nació la de San Bernardo, formada por literatos y artistas, participó en ella. El escritor Fernando Santiván, en su hermoso libro *Memorias de un tolstoyano*, se refiere en estas líneas a Escobar Carvallo: "Era hombre de regular estatura, de cuerpo erguido, delgado y ágil. Hablaba con gran facilidad y corrección, pronunciando las palabras con exagerada escrupulosidad. Después de haber formado parte de "la otra colonia" logró introducirse en nuestro círculo y mantener cordiales relaciones con Augusto (D'Halmar), a quien demostraba admiración y respeto... Alejandro disertaba con facilidad sobre los temas más variados y abstrusos: economía política, psicología y psiquiatría, literatura y medicina. Leía mucho y asimilaba con facilidad. Pero aún le sobraba tiempo para escribir versos".

Alejandro Escobar Carvallo nació el 27 de febrero de 1877. En la actualidad está radicado en Santiago y, con sus ochenta y dos años, mantiene un espíritu vigoroso, lúcido y optimista. En recuerdo de sus innumerables compañeros y amigos ha escrito unas breves y fascinantes "memorias" sobre el nacimiento del socialismo en Chile, fijando el papel de muchos notables hombres humildes, generosos e intrépidos, e integrándolos de tal manera a la historia social de nuestro país. A su vez describe asombrosos sucesos en los cuales le tocó participar. Todo ello conforma un cuadro insustituible del movimiento popular de comienzos del siglo actual.

En este número entregamos el primer capítulo de sus "memorias" con el propósito de seguir dando a luz los otros, en la esperanza de prestar un servicio desinteresado y útil a la causa de la educación proletaria, pues a través de estas

páginas sencillas y emocionadas de Alejandro Escobar Carvallo, se reconstruye una parte apreciable de la actividad de la clase obrera chilena en pro de su cultura y de su emancipación social y política.

MI FAMILIA Y MIS PRIMEROS ESTUDIOS PRIMARIOS

Mi padre descendía de una familia española. En los primeros años de la República se había avecinado en un agreste rincón del dilatado Valle del Paraíso (como por entonces lo llamara el sabio inglés Carlos Darwin, en su *Viaje alrededor del mundo*. En los aledaños de Limache llegó a formar, con su prolífica descendencia, el poblado conocido por la "Quebrada de los Escobares".

Por su apellido materno, se hallaba emparentado con la familia de los coroneles Estanislao y Juan de Dios León (el primero perdió un brazo en la batalla de Chorrillos) y también con el cura León, de la iglesia de "La Viñita", en la Recoleta de Santiago, y a quienes alcancé a conocer cuando era niño.

Mi madre era hija de Raimundo Carvallo, perteneciente a una familia de pequeños agricultores del lugarejo llamado "El Olivar", en la comuna del mismo nombre, del Departamento de Rancagua. Mi abuela materna había muerto en el gran incendio de la iglesia de "La Compañía", en donde hoy se alza el palacio del Congreso Nacional. Mi madre realizó los estudios de Matrona en la antigua Maternidad de Santiago, en la época ya lejana del Protomedicato, y poseía una apreciable cultura.

Del matrimonio hubo ocho hijos: una hermana mayor, y yo el primogénito de los varones.

Mi padre, un modesto industrial del ramo de mueblería, si bien no logró hacer fortuna en sus negocios, formaba en el sector de la clase media.

Apenas cumplí siete años me pusieron en la Escuela Primaria Nº 11, a cargo del digno maestro don Juan Enrique Segura, prototipo del verdadero profesor. Finalizados los cursos, me incorporé a la Escuela Superior Nº 2, bajo la dirección del gran educacionista tacneño don Erasmo Arellano D., más tarde subdirector de la Escuela Normal de Preceptores de Santiago. A mediados del verano de 1891 iba a cumplir los catorce años de edad, cuando el 7 de enero se produjo la sublevación de la escuadra contra el Gobierno legítimo de Balmaceda. Por la cotidiana lectura del viejo diario *El Ferrocarril*, me hallaba informado de los acontecimientos políticos engendradores de la "revolución". Pero solamente pude comprender su verdadero significado con la lectura del *Manifiesto* dirigido al pueblo por el Presidente de la República y su Ministro del Interior, Julio Bañados Espinoza, distribuido (en folleto) profusamente por las calles de Santiago.

LA GUERRA CIVIL DE 1891

En lenguaje sobrio y elocuente, el Gobierno analizaba la estructura económica y social del país y hacía ver la mano de la oligarquía conservadora en el movimiento insurreccional, desatado a pretexto de defender la Constitución.

Su lectura forjó en mi mente los primeros principios de una conciencia clasista. De esta suerte no me dejé engañar por la confusa verborrea “constitucionalista” de los caudillos revolucionarios.

Mi padre tenía en esa época su tienda de muebles como a un cuarto de cuadra de la plazuela de la Moneda, y por esa circunstancia transitaba yo a menudo por frente del palacio de Gobierno; y en más de una ocasión me tocó la suerte de divisar a don José Manuel Balmaceda asomado a los balcones de la Moneda, con su larga levita negra y su hermosa cabeza de pensador. En su prestancia física se advertía un aire de nobleza, muy de acuerdo con el elevado idealismo de su actividad de estadista.

Seguí con interés los acontecimientos de la Guerra Civil de 1891, hasta la caída del Presidente. Mis simpatías estaban con él, a pesar de que, poco después, el joven intelectual demócrata Antonio Poupin Negrete, emparentado por línea materna con mi padre, murió junto con otros jóvenes de sociedad en una montonera revolucionaria improvisada en el fundo “Lo Cañas”, al suroriente de Santiago, luchando contra las fuerzas gobiernistas.

El 30 de agosto, como a las ocho de la mañana, cruzaba, casualmente, la esquina de Morandé y Moneda cuando me llamó la atención un pequeño grupo de soldados en desbande... de aspecto extraño. Apresuradamente se dirigían al Palacio de Gobierno y a cuyo frente venía corriendo a pie un militar moreno, de baja estatura, vestido con traje de campaña. Me pareció el coronel Estanislao del Canto, jefe del ejército revolucionario. Venían a tomarse la Moneda, y al cruzar la ancha puerta central, la guardia les franqueó el paso.

Novedoso, como son los muchachos, me uní a los soldados y entré con ellos al primer patio del Palacio. Casi en seguida empezaron a llegar grupos de civiles y gente del pueblo. El día anterior había tenido lugar la batalla de Placilla, a espaldas de los cerros de Valparaíso, con la completa derrota de los generales Orozimbo Barboza y Agustín Alcérreca.

Informado de ello telegráficamente, el Presidente Balmaceda delegó el mando en el general Manuel Baquedano, vencedor de la Guerra del Pacífico, y se asiló en la Legación Argentina. Los ministros y algunos altos funcionarios de la Administración Pública se dieron a la fuga, en busca de salvación.

EL SAQUEO DE SANTIAGO

En los patios del Palacio se formaron “cuadrillas” de hombres. Pronto salieron a la calle en distintas direcciones e, instintivamente, me agregué a una de ellas. Se dirigió a la Alameda, hacia la esquina de Morandé, en cuya casa vivía la familia del general Barboza. Al llegar comprobamos su reciente saqueo. Ante el desencanto manifiesto, el grupo se encaminó a la otra esquina de la calle Teatinos, donde se hallaba la Comandancia General de Armas (así se denominaba entonces al Estado Mayor del Ejército). Llegamos en el preciso momento en que una turba terminaba de saquear las oficinas. En su interior algunos rezagados se repartían los últimos fusiles y bayonetas.

La poblada –engrosando continuamente– siguió por la calle sur de la Alameda, y una cuadra más abajo (entre Nataniel y Duarte) se detuvo ante una gran casa de dos pisos, cuyos moradores habían alcanzado a huir a tiempo; echó abajo las puertas y se desbordó como un torrente por su interior arrebatándose cuanta cosa encontraba a mano: catres, colchones, muebles, cortinas y hasta los alfombrados de los pisos. Era como una “mudanza” relámpago; los hombres cargados con su botín salían presurosos, siendo reemplazados en un segundo por otros. En menos de una hora quedó la casa vacía, con las puertas y ventanas destrozadas. (Más tarde supe que era la residencia del escritor don Eulogio Allende, connotado hombre público, adicto al régimen).

La cuadrilla se rehizo y dobló por la calle Amunátegui, deteniéndose ante un magnífico palacio; después de muchos esfuerzos logró romper sus fuertes rejas de fierro y forzando las puertas se avalanzó por los departamentos y los patios adueñándose de todo lo fácil de llevar y destrozando los muebles pesados: un gran piano de cola, y hasta una carroza de lujo, cuya pareja de hermosos caballos blancos desapareció en un instante.

Acabada su obra vandálica, el resto de la columna dobló por la calle Agustinas, guiada por un energúmeno con una lista de direcciones escogidas. Se hizo alto frente a un gran edificio y al llamar salieron a la puerta algunas señoras y niñas jóvenes. Al darse cuenta del peligro suplicaron llorando que se respetase su hogar. La belleza de las jóvenes y su llanto conmovieron a los enardecidos mazorqueros y los improvisados jefecillos engreídos de su “benevolencia”, ordenaron a su chusma seguir adelante. ¡Nunca he olvidado mi sensación de alivio ante este acto de aparente bondad de los ciudadanos de la oposición!

Tomó rumbo la pandilla hacia la calle San Pablo, con el fin ostensible de saquear las agencias de préstamos; pero los españoles habían improvisado barricadas detrás de las puertas, y no hubo medio de abrirlas, pues de adentro comenzaron a disparar. No atreviéndose a desafiar la muerte, el pelotón continuó su marcha hasta un almacén de menestras y licores.

Al descerrajar las puertas, apareció el almacén saqueado y su dueño tendido a la entrada, con un balazo en medio de la frente. Otra turba se había anticipado y cuando el comerciante se vio obligado a abrir, un disparo de los asaltantes le cortó el hilo de la vida. Sólo quedaban los destrozos de la estantería, las botellas vacías y barriles dados vuelta, con el licor inundando los departamentos.

Ante este cuadro macabro recobré mis sentidos y me acordé que desde la mañana no había vuelto a mi casa; en donde mi padre me esperaba con una soberana reprimenda.

Como un mes más tarde, hube de acompañar a mi familia en un viaje al vecino puerto, y allí pude ver los rastros frescos aún del saqueo en Valparaíso. Varias agencias destruidas; almacenes de provisiones y domicilios particulares de políticos y funcionarios del Gobierno caído, incendiados.

Hasta la manzana donde vivían las mujeres públicas de la calle Maipú había sido saqueada y algunas infelices asesinadas a bayonetazos por la soldadesca desatada como una invasión enemiga, sobre la indefensa población neutral de la ciudad.

Estas penosas escenas de salvajismo forjaron en mi espíritu una firme convicción en contra de toda especie de asonadas irresponsables.

LAS VERDADERAS CAUSAS DE LA INSURRECCIÓN DE 1891

Según la historia política, las causas de la insurrección de 1891 fueron: el supuesto apoyo de Balmaceda a la candidatura presidencial de su correligionario y amigo Salvador Sanfuentes; y ante el no despacho por el Congreso de la Ley de Presupuesto del nuevo año, en el plazo legal, la promulgación por el Presidente, el día 2 de enero de 1891, de un decreto supremo declarando vigentes los Presupuestos y la Ley de Contribuciones del año 1890.

Como es razonable pensar, ninguna de esas causales autorizaba a los partidos de oposición para promover una guerra civil; y menos todavía a la Marina de Guerra para sublevarse en contra del Gobierno legítimo de la Nación.

Pero la verdad no se limita a eso. La pugna entre el Presidente y el Congreso venía de muy atrás y tenía más bien carácter ideológico, de tendencias político-sociales.

José Manuel Balmaceda era un idealista práctico, sinceramente convencido de la necesidad del progreso del país en beneficio del pueblo. Aspiraba a instruirlo y a mejorar su situación material. En consecuencia, su Gobierno impulsó el desarrollo de la Instrucción Pública; abrió numerosas escuelas; fundó el Instituto Pedagógico e hizo construir la actual Escuela de Artes y Oficios de la capital.

En el orden jurídico y moral, vigiló el estricto cumplimiento de las disposiciones de la Ley de Registro Civil y de cementerios laicos, reduciendo considerablemente el radio de acción de la Iglesia en el plano de la sociedad civil.

Durante su administración se construyeron: el Dique Seco del puerto de Talcahuano; el colosal puente sobre el río Malleco; numerosos edificios escolares y públicos como el palacio del Ministerio de Obras Públicas, frente al costado de la Moneda, y casas modernas para escuelas en las diversas provincias. Mandó construir a los astilleros de Inglaterra modernos cruceros para la Armada; y contrató en Alemania al oficial Emilio Körner, como instructor del Ejército, y a un grupo de profesores especialistas en varias ramas de la educación.

He ahí el verdadero “nudo” de la cuestión. Con ser todo ello solamente una mínima parte de su grandiosa obra de gobernante, le significó la oposición abierta de la oligarquía liberal-conservadora y de la inconsciente burguesía radical.

Por otra parte, el gran Presidente realizó una visita a las provincias del Norte, y observando la inicua explotación y las inhumanas condiciones de vida de los trabajadores de la Pampa, a manos de las compañías extranjeras, concibió el proyecto de ir a la nacionalización de la industria salitrera. Por otra parte, dio entrada al Parlamento y a los ministerios a jóvenes inteligentes de la menospreciada clase media.

Naturalmente, ante la obra efectiva y los proyectos grandiosos de Balmaceda, el cisma se agrandó como el conflicto inevitable entre el viejo espíritu cristaliza-

do de una sociedad oligárquica y egoísta de un lado, y el soplo renovador del progreso de los tiempos nuevos, del otro.

Este mismo fenómeno de psicología colectiva había de repetirse justamente treinta años más tarde, frente a otro Presidente de Chile, por razones casi idénticas; y, asimismo, respecto a otros gobernantes progresistas y honrados, en varias repúblicas sudamericanas, presas de pequeñas oligarquías criollas, formadas por la burguesía capitalista, el clero reaccionario, los caudillos militares y los políticos deshonestos, que defienden sus privilegios y tratan de perpetuar su dominación tiránica sobre los pueblos ignorantes y desunidos, y ahogados en una "caricatura de democracia", propicia para toda clase de dictadores y aventureros.

LAS CLASES SOCIALES Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN 1891

Durante mis años de estudiante observaba con ingenua curiosidad la vida regalada de las clases ricas y la resignada pobreza de las familias obreras. El pueblo era sencillo y honesto, pues el alcoholismo no se había extendido aún en la forma grosera y repugnante de hoy día.

En lo alto de la pirámide social y en las esferas gubernativas imperaba sin contrapeso la antigua aristocracia, compuesta de herederos de las familias patricias, de los duros señores de la tierra, de los hombres de la banca, dueños de las finanzas y de los grandes mineros.

La segunda capa superior —subordinada a la primera— la componían los hombres públicos, los profesionales de holgada posición y los grandes comerciantes importadores.

La tercera, o sea la pequeña burguesía, la formaban los industriales (todavía se miraba en menos las actividades productoras), los profesionales jóvenes de clase media, los pequeños agricultores y pequeños comerciantes, los empleados y artesanos independientes.

La cuarta, y última clase, era la de los obreros de oficios, jornaleros, campesinos libres y los inquilinos de las haciendas.

No mencionaré aquí, por cierto, a las tribus indias del sur de Chile, los mapuches del viejo Arauco, verdaderos "parias", pues vivían al margen de la sociedad chilena.

Estos estratos se expresaban políticamente con precisión y definidos rasgos psicológicos. Los elementos aristócratas armaban tiendas en los cuarteles del Partido Conservador (o clerical), nacido el año 1830; y su gran electorado se hallaba entre la gente de Iglesia la "hermandad de San José" y los siervos de los campos, los llamados "inquilinos" de las haciendas.

La burguesía propiamente dicha, constituía el Partido Liberal, organizado el año 1828, como foco reflejo del liberalismo inglés, y cuyo electorado se componía, en gran parte, de empleados públicos, profesionales, propietarios rurales y "jóvenes bien".

La clase media, impregnada del romanticismo filosófico de Francisco Bilbao y de los grandes pensadores franceses del siglo XVIII, disciplinaba sus tercios en

las filas del Partido Radical, fundado en 1860 por sus líderes Manuel Antonio Matta y Pedro León Gallo, a raíz de la sangrienta “revolución” en contra del gobierno del Presidente Manuel Montt. Extraía sus electores en el campo de la inteligencia, profesionales, de la juventud independiente, de la industria y del comercio en general.

El artesano y la clase obrera de las ciudades formaban en los cuadros del Partido Democrático, fundado en 1887 y que pretendía asumir la representación del proletariado de la República. Sus electores eran en su mayoría obreros de las fábricas, pequeños agricultores y maestros de oficios. Dicho partido fue la obra del joven abogado radical Malaquías Concha, quien, habiendo presentado a la asamblea de Santiago un proyecto de “reforma socialista” al Programa Radical, al no ser aceptado, se unió a un pequeño grupo de condiscípulos y correligionarios suyos, para fundar un nuevo partido. Con este objeto tradujo del francés la “Declaración de Principios” y el “Programa Mínimo” del Partido Obrero Belga, un partido socialista, adscrito a la Segunda Internacional Socialista de Bruselas, y el 20 de noviembre de 1887 organizó el Partido Democrático, siendo sus principales cooperadores: Avelino Contardo, Artemio Gutiérrez, Antonio Poupin N., Moisés Anabalón, Francisco Galleguillos Lorca, Diego Escanilla, Manuel Mejías, el aguerrido periodista anticlerical Juan Rafael Allende, y varios artesanos ilustrados, de tendencias igualitarias.

Al estallar el movimiento revolucionario de 1891, la situación del país era relativamente próspera. El “peso” tenía una cotización de 24 peniques; y en arcas fiscales había una reserva de más de 50 millones de pesos oro, cuando el presupuesto de la nación era apenas de 20 millones.

Unos tres años antes había tenido lugar en Santiago el “comicio democrático” en contra del alza de $\frac{1}{2}$ centavo en el pasaje de los tranvías urbanos; y durante su desarrollo la muchedumbre, exaltada por la fogosidad de los oradores del Partido, atacó los carros incendiando algunos y echando a correr los otros, sin conductores, a escape de los caballos. Me tocó verlo cuando cruzaba, a esa hora, la calle San Pablo, en dirección a mi casa.

Circulaba por entonces una moneda de cobre de $\frac{1}{2}$ centavo, del mismo tamaño de la actual de 20 centavos; con ella se podía comprar un pan de trigo candela llamado “chirigua” o un medio ciento de frutillas o bien una vela de sebo (alumbrado casero del pobrerío). De modo que el medio centavo no era de valor tan insignificante como parece.

El salario medio de los obreros fluctuaba entre 1,50 y 2 pesos, con una jornada de 10 a 12 horas de trabajo, pues en las fábricas el personal entraba a las faenas a las cinco de la mañana; y había sólo una hora y media para almorzar.

Mas el costo de la vida era sumamente bajo (guardaba íntima relación con el ínfimo precio del trabajo productor); con 10 centavos se compraba la verdura surtida para el almuerzo y la comida de una familia de 4 a 6 personas, y cuya ración de carne sólo importaba 20 centavos por cada comida del día.

Un terno ordinario de ropa, de medida, valía 15 pesos; un sombrero de regular clase, 2 pesos; y un par de zapatos de trajín, 2,50 pesos. El canon de arriendo de una casita para familia modesta, de 10 a 12 pesos mensuales.

Por otra parte, el promedio de los sueldos de los empleados públicos, particulares y municipales, variaba de 60 a 80 pesos, renta exigua si se tiene en cuenta que en esa época las costumbres no permitían el trabajo de la mujer. Con ella el dueño de casa debía alimentar y vestir a la familia y educar a los hijos.

En las ciudades de provincia y en las aldeas, el nivel de vida era mucho más bajo. Así, en las haciendas, los “inquilinos” ganaban entre 10 y 12 centavos al día, como máximo por una jornada de sol a sol, si bien el patrón les daba una “ración” diaria de un plato de porotos y una galleta (pan completo, como de ½ kilo) para el almuerzo de mediodía.

Se ha dicho siempre –y repetido mil veces– acaso en descargo de tanta ignominia, que en todas las haciendas los “inquilinos” tenían derecho a una cuadra de tierra para su sembradío, y al pastaje libre para una yunta de bueyes, una vaca, su caballo y su ganado menor. Pero era muy raro el caso de un trabajador de la hacienda dueño de tal riqueza en animales.

Una reducida porción del inquilinaje poseía un caballo, una vaca y un par de cabras, o de chanchos; aparte de unas cuantas gallinas y otras aves de corral, para la alimentación de la familia. En cuanto a los muchachos, a partir de los 14 años, trabajaban también como jornaleros de la hacienda, con su ración y los 10 centavos de salario.

Respecto a la “cuadra de tierra” como, generalmente, el campesino carecía de semillas, para procurárselas se constituía en “mediero” del patrón por la siembra de la parcela, y a su debido tiempo el hacendado echaba mano de la cosecha para venderla, dándole al inquilino una participación determinada, a su antojo.

El pobre hombre labraba su cuadra de tierra de noche y los domingos, ayudado por sus familiares; y de otro modo no alcanzaba a ganar para vestir a su mujer y a sus hijos.

Tal era el paraíso de los trabajadores del campo, sobre quienes descansaba la acumulación de riqueza y el soberbio orgullo de las clases aristocráticas de fines del siglo pasado, en “esta copia feliz del Edén”.

EL CLIMA SOCIAL Y MORAL A FINES DEL SIGLO XIX

En los últimos años del siglo pasado, las familias aristócratas sobresalían por su distinción personal y por su ilustración general. Los hombres y las mujeres de la sociedad no consideraban completa su educación, si no realizaban por lo menos un viaje de recreo por algunos países de Europa. Mas, como no iban por aprender, volvían con su orgullo acrecentado y el contagio moral de los prejuicios raciales, o de casta, del Viejo Mundo.

La nobleza criolla miraba en menos cualquiera forma de trabajo productor, que no fuese la administración de sus bienes, o el ejercicio de las altas funciones políticas del Parlamento, la Administración Pública y la Diplomacia.

La burguesía, en cambio, abrazaba las carreras liberales y el alto comercio, sin abandonar por cierto la explotación agrícola de sus fundos. La clase media invadía el campo de la minería y de las industrias, luchando a la vez, políticamente, por abrirse camino hacia los empleos públicos de la nación.

El artesanado poseía sus pequeños talleres, o se incorporaba a la maestría asalariada de las fábricas, que ya comenzaban a extender su red industrial en la zona central del país, permitiendo la formación de una vasta clase obrera industrial.

De arriba abajo distanciaba a estas capas una atmósfera de incomprensión, de impermeable orgullo y de retraimiento recíproco. Esta atmósfera se hacía más densa en escala descendente, hasta llegar a pesar como un manto de plomo sobre el nivel inferior de la clase obrera y campesina.

Si políticamente esto era ruinoso, lo era más en el orden social y moral, pues en las clases bajas no existía porvenir para las nuevas generaciones, próximo soporte de la sociedad. Un orador parlamentario, en aquellos días, al argumentar en defensa de tal estado de cosas, no tuvo reparo en afirmar en la tribuna de la Cámara: “el hijo del zapatero debía ser también zapatero”.

En el campo de la ciudadanía y la política se dejaban sentir con intensidad los perniciosos efectos de la desigualdad social, porque las funciones públicas se hallaban exclusivamente en manos de conservadores, liberales y radicales; y en perpetua lucha entre sí, pugnaban por imponer su férula al mayor número de ciudadanos. Con el propósito de lograrlo no reparaban en los medios, tales como el cohecho, el “desempleo” de los recalcitrantes, las persecuciones, y hasta la violencia personal, en muchos casos.

A todo esto se sumaba la corruptela administrativa, derivada, en parte, de la mezquina rentabilidad de las funciones públicas, y porque en la provisión de los empleos no se tenía en cuenta la condición moral ni la capacidad de los postulantes, sino su color político y, a veces, su audacia para extorsionar a los ciudadanos en beneficio exclusivo de su propio partido.

El hombre de la calle no encontraba justicia, ni respeto, en ninguna parte. Si por ebriedad caía preso, era encerrado en un inmundo calabozo revuelto con malhechores, hasta el día siguiente cuando el juez lo condenaba a varios días de prisión, o multa, sin lugar a ninguna defensa. Si se le ocurría presentar cualquier reclamo los policías lo golpeaban brutalmente, quedando todo ello como si nada hubiese sucedido.

Si un hombre humilde era detenido por simple “sospecha”, en caso de crimen o robo, en la Sección de Investigaciones se le flagelaba hasta obligarlo a declararse culpable. Y si la víctima se quejaba ante el juez, en presencia de sus mismos verdugos el tribunal se desentendía de ello, recibiendo en cambio nuevas torturas de sus carceleros. A tal punto se hallaba arraigada esta infame conducta, que gran parte de los reos condenados a presidio, lo eran por delitos que no habían cometido.

A este orden social —si tal podía llamarse— se le consideraba como de origen divino por las clases directoras, y así lo había proclamado la Iglesia. Desde lue-

go, el Partido Conservador tenía como principio fundamental de sus doctrinas mantener el *statu quo* de la sociedad; según los principios del liberalismo, la organización capitalista y el feroz individualismo burgués “eran producto natural del libre juego de las fuerzas económicas” del mundo, y nadie tenía el derecho de corregirlo. Ambos partidos se habían alternado, o unido, en las tareas del Gobierno, desde los primeros tiempos de la República, siendo solidarios en su gestión administrativa.

La frase corriente hoy día de las “doscientas familias” constitutivas de la oligarquía chilena, dueña del país, es todavía una verdad aplastante. A ellas pertenecen la gran propiedad agrícola y urbana, el capital bancario y la mayoría de las acciones de las compañías anónimas de navegación e industriales.

Es la estructura económica de la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción, la principal causante de todas las calamidades del mundo capitalista. No son los hombres como tales, ni tampoco la religión, ni la política, simples fenómenos de las condiciones económico-sociales, los verdaderos responsables del inmenso descalabro humano de la sociedad actual.

Los hombres de gobierno, así fuesen conservadores o liberales, no concebían siquiera la posibilidad de cambio alguno en la estructura económica y política de la sociedad republicana. Y cuando Santiago Arcos y Francisco Bilbao, en la mitad del siglo pasado, fundaron la “Sociedad de la Igualdad” (una especie de Club Democrático), fueron perseguidos y desterrados.

MIS ESTUDIOS Y MIS DIFICULTADES “RELIGIOSAS” EN LA ESCUELA DE ARTES Y OFICIOS

Al cumplir el ciclo de estudios primarios, a los 15 años de edad, quiso mi padre dedicarme al arte de la mueblería, pero mi vocación era la mecánica, y, en consecuencia, entré a la Escuela Nocturna de teoría y manejo de máquinas a vapor, sostenida por la Sociedad de Fomento Fabril. Entre sus profesores se destacaba el sabio ingeniero alemán Gustavo Heyermann, quien había construido el primer submarino de América, para combatir a la escuadra española, en 1866, cuando bombardeó el puerto de Valparaíso. Pretendía entrar como Aspirante de Ingeniero de la Armada. Completé tres años de estudios en la Escuela de Motores y obtuve el primer puesto en los exámenes finales. Me declararon teóricamente preparado para rendir la prueba de Aspirante de Ingeniero de la Marina. En 1895 se aprobó la creación de un curso extraordinario de Ingenieros Electricistas para la Armada Nacional, en la escuela de Artes y Oficios, a partir del año siguiente. Opté por seguirlo y así, al iniciarse el año escolar de 1895, yo era alumno del primer año de la escuela de Artes y Oficios, en razón de la obligatoriedad de hacer todos los cursos para tener derecho a seguir el de Electricidad. Desde el primer día se presentó un inconveniente. El alumnado debía oír misa los domingo en la capilla de la Escuela, pero como yo era librepensador, me negué a hacerlo. Esto me originó una situación molesta ante el profesorado y los inspectores del plantel.

Se publicaba entonces en Santiago el diario ultraliberal *La Ley*, recién fundado por el valiente luchador radical, don Juan Agustín Palazuelos. Las campañas periodísticas del nuevo diario removían hasta el fondo el légamo cenagoso de la vida pública del país, sacando a la superficie los manejos oscuros del clero y su influencia reaccionaria en la política nacional.

En torno al diario radical se formó una pléyade brillante de escritores, polemistas e intelectuales, quienes influyeron notablemente en la renovación del espíritu público. A través de las bellas páginas de *La Ley*, aspiraba yo a pleno pulmón ese aire puro y fresco de las ideas nuevas, suministradoras de salud y vigor al pensamiento dormido de los pueblos.

MIS PRIMERAS INQUIETUDES Y AMISTADES LITERARIAS

Entre los pocos amigos de mi padre, conocí a Nicolás Arellano Yecorat, ex oficial del ejército de Balmaceda, combatiente en la batalla de Placilla, el 29 de agosto de 1891. Arellano era un apuesto joven, de elegante figura, de facciones varoniles y gran simpatía personal, dueño de una exquisita educación. Periodista y poeta, Nicolás publicó en folleto un poema simbólico. "El Ángel de la Patria", inspirado por el trágico fin del gobierno legítimo de José Manuel Balmaceda.

Fue esta la primera amistad intelectual de mi vida; con él aprendí a leer y comentar a los poetas Gustavo Adolfo Bécquer, Gaspar Núñez de Arce y Manuel Acuña; y entre los connacionales a Guillermo Matta, Eusebio Lillo, Santiago Escutti Orrego, José Antonio Soffia y Luis Rodríguez Velasco. También leíamos al gran novelista Blest Gana y varios otros cuyas producciones aparecían en la colección de la *Revista del Pacífico*.

Entre los nuevos, aparecían ya en el horizonte los primeros rayos luminosos de ese astro gigante de la poesía americana, Pedro Antonio González; y entre el bosque de las florestas se oía rumoroso el canto tierno de Ricardo Fernández Montalva.

En la primavera de este año, Nicolás Arellano hizo un viaje a Argentina y Uruguay, como representante de una empresa de espectáculos; en su calidad de poeta y periodista contrajo allá relaciones de amistad con hombres de letras y algunos redactores de la gran prensa del Atlántico, con los cuales entraré en contacto algún tiempo más tarde, valiéndome de algunas recomendaciones suyas.

Finalizado el período escolar, tuve la suerte de pasar con éxito los exámenes, siendo promovido al 2º año de la Escuela. Durante las vacaciones leí obras de Michelet, Camilo Flammarion y Volney, el admirado autor de *Las ruinas de Palmira*.

Al reanudar mis cursos, en 1896, acababa de cumplir los 19 años; y embriagado de poesía, dividía mi tiempo entre los ramos escolares y mis ensayos literarios. Además me puse en contacto con los editores del semanario obrero *La Igualdad*, Hipólito Olivares Meza y su hijo Gregorio, un joven inteligente, dedicado a escribir comedias de costumbres para el teatro de aficionados. En ese periódico di a la publicidad mis primeros ensayos en prosa.

MIS PRIMEROS CONTACTOS CON LA CLASE OBRERA

En casa de los Olivares tuve ocasión de conocer a algunos obreros, quienes manejaban la pluma con elegancia y conocimiento, o solían agitar de tarde en tarde al gremio de panaderos y algún otro del bajo proletariado.

En la clase artesanal, a la cual pertenecía mi padre por su posición social, sobresalía entonces el poeta radical Pantaleón Véliz Silva, de elevada inspiración romántica; y entre los círculos democráticos santiaguinos, el artífice mueblista Manuel A. Escudero, iniciador de la fabricación de billares en Chile.

Por ese tiempo conocí, también, a un interesante personaje llamado Nicolás Ugalde. Tenía una pequeña fábrica y fundición en la calle Unión Americana, al llegar al camino de Cintura; era amigo de Arellano Yecorat y revelaba una personalidad de caudillo y luchador social, con un cierto aire del apóstol ruso Miguel Bakunin.

A la sazón, Nicolás Ugalde encabezaba los gremios ferroviarios de la Maestranza de los FF.CC. del Estado, aunque no pertenecía a su personal, en lucha contra Anselmo Moraga, Director General de la Empresa.

Nicolás Ugalde militaba en el Partido Radical. A mí me impresionaron su integridad de carácter y su hombría de luchador.

Por otro lado, conocí bastante la vida obrera de entonces entre los operarios de la mueblería de mi padre y entre mis condiscípulos de la Escuela de Manejo de Motores. Aquí figuraban algunos maestros mecánicos, varios artesanos y dos carpinteros mueblistas, Rodolfo Parraguez y Belarmino Orellana, este último llamado a ser más tarde mi gran compañero de lucha.

Era por demás interesante observar los variados aspectos de la vida del pueblo trabajador de la época. A tal punto me impresionaron, desde niño, su pobreza y atraso, que me hice la promesa, cuando apenas tendría 15 años, de estudiar con intensidad y consagrarme a la defensa de los desheredados.

Aunque la masa popular no subsistiese en la miseria propiamente dicha, pues la vida era barata y existía abundancia de todo, su nivel de existencia era muy bajo. Para mis ojos de niño lo más entristecedor era el cuadro de agobiadora monotonía donde vegetaba la gran masa trabajadora de las ciudades y los campos; sin ninguna expectativa de mejor porvenir, falta de escuelas y analfabeta en un 70 a 80 por ciento, y con la sola guía espiritual de una religión, basada en la ley mosaica del pecado y el castigo; patrocinadora del culto pagano de los "santos", y afirmando la existencia del infierno y del poder terrible de Satanás.

MIS RELACIONES CON LOS ESCRITORES SOCIALISTAS ARGENTINOS

Poco después regresó Nicolás Arellano de su viaje a los países del Atlántico, trayendo interesantes novedades. Había aprendido mucho y, al mismo tiempo, concertado valiosas amistades.

En las elecciones generales de marzo de ese año, fue elegido el primer diputado obrero al Congreso Nacional, don Artemio Gutiérrez, quien tenía su

taller de sastrería en la calle Bandera. Yo le conocía de vista y durante la campaña eleccionaria me acerqué a él, sin presentación de nadie, para saludarlo y desearle buen éxito.

Su triunfo en las urnas me inspiró una composición en verso, y se me ocurrió pedirle a Arellano una carta para sus amigos literatos, con el propósito de conseguir la publicación de mis estrofas en la vecina República.

Nicolás me presentó por escrito al poeta Norberto Estrada (uruguayo), director del diario *Buenos Aires*, de la ciudad de La Plata. Estrada era un connotado político de oposición contra el Presidente don Juan Uriarte Borda, y por esa causa se hallaba exiliado en Argentina. Mi composición se publicó y el señor Estrada me contestó ofreciéndome las columnas de su diario. Yo lo consideré un gran éxito para mí, aunque el diputado demócrata ni siquiera se dignó agradecerme la composición mencionada.

Hilvané con el señor Estrada una correspondencia literaria. Me favoreció enviándome, con dedicatoria autógrafa, varios de sus libros y poemas épicos publicados.

Mientras tanto, por causa de mi carácter un tanto impulsivo, en el escuela se me crearon nuevas dificultades, al enfrentar a algunos profesores incompetentes e injustos hasta levantar en huelga a los alumnos. A todo esto se añadía mi papel de abogado defensor de los alumnos castigados severamente, por faltas o atrasos en sus tareas; lo cual me obligaba a discutir con los inspectores del establecimiento y, a veces, con el subdirector.

A pesar de existir en Chile un movimiento político nuevo y popular, el Partido Democrático, con diez años de vida, y uno de cuyos fundadores, Antonio Poupin —era pariente lejano de mi padre— nunca se me ocurrió asociarme a sus cuadros. Quizá porque de sus actividades orgánicas no surgían manifestaciones intelectuales de interés para la juventud estudiosa ni para los sectores más humildes de nuestro pueblo. En los entre actos de mis estudios en la escuela de Artes, me preocupaba esta idea. Y un día se me ocurrió escribirle una carta a Norberto Estrada, pidiéndole me instruyese respecto a lo que podía hacer en Chile, políticamente, en bien de la masa trabajadora. El señor Estrada me contestó excusándose de no conocer la situación social nuestra y de no tener la debida preparación para ello. Pero en Buenos Aires acababa de salir a luz una importante revista, *La Montaña*, sobre la materia, y a cuyos redactores, Leopoldo Lugones, gran poeta, y José Ingenieros, escritor y aventajado estudiante de Medicina, podía dirigirme en demanda de consejos.

Escribí, entonces, tímidamente al primero, exponiéndole mis deseos y solicitándole una orientación. Le describía la situación de atraso y de pobreza de la clase obrera chilena, y le pedía me ilustrara en su mejoramiento intelectual y material. A vuelta de correo recibí una extensa carta de Lugones refiriéndose al Socialismo.

En la literatura de la época —la conocí más tarde— todas esas ideologías se hallaban comprendidas en el término Comunismo; y no se aplicaba a la doctrina marxista, casi desconocida entonces, sino al movimiento insurreccional de la Comuna de París, en 1871, durante la guerra franco-prusiana.

La lectura y estudio del excelente material de *La Montaña*, producto de los más brillantes escritores europeos del siglo pasado, me transportó a las regiones etéreas del pensamiento puro, y me alejó de la realidad de mi pequeño mundo. Leopoldo Lugones, el más grande poeta argentino, publicó en esa época su libro *Las montañas de oro*, y con Rubén Darío compartió el cetro de la poesía americana. Su generosa amistad se manifestó luego enviándome un paquete de libros. Entre otros recuerdos: *Bases económicas de la constitución social*, por Aquiles Loria; *Socialismo y ciencia positiva*, por Enrique Ferri; *La táctica revolucionaria*, por Jorge Plejanov; y *¿Qué es el Socialismo?*, conferencia dictada por Edmundo de Amicis, en el Centro Socialista de la Universidad de Turín. Como es de suponer, me eché literalmente todos esos libros en la cabeza.

MI EXPULSIÓN DE LA ESCUELA DE ARTES Y OFICIOS Y MI CONVERSIÓN AL SOCIALISMO

Mi segundo año en la Escuela transcurría exitosamente para mí, desde el punto de vista de mis estudios, mas no así en la práctica de los talleres. No di fuego en la carpintería y menos todavía en la fundición, por no tener aptitudes para el trabajo manual. Por entonces apareció en Santiago la *Revista Selecta*, editada por el escritor tacneño Mario Centore, y en sus modernísimas páginas brillaron los mejores ingenios de las letras americanas. Me puse en contacto personal con Centore. Era amigo de Leopoldo Lugones y, como él, un socialista convencido. Recibía también *La Montaña*. Naturalmente, a partir de ese momento, fuimos amigos.

Así las cosas, se publicó la noticia de la próxima apertura de una gran Exposición Agrícola e Industrial, en la ciudad de Concepción. Me hallaba con licencia escolar por una afección del estómago, motivada por la mala calidad de la comida del Internado. La Escuela mandó una delegación de diez alumnos escogidos para visitarla. Sabedor de ello, el día de la partida me agregué, por mi cuenta, a la comisión. El Gobierno puso gratuitamente un tren especial a disposición de los obreros de Santiago. En Concepción los gremios penquistas prepararon un brillante recibimiento. En aquella grandiosa concentración me hicieron hablar a nombre de los alumnos de la Escuela de Artes y Oficios de Santiago. Fue mi primera intervención pública y en ella también expresé por primera vez los principios del Socialismo, enunciándolos como el ideal y la doctrina libertadora del proletariado chileno.

Mis compañeros de la Escuela volvieron tan pronto se inauguró la exposición, y yo me quedé entretenido en visitas y paseos por los alrededores de Concepción y Talcahuano. Y durante mi trayecto de regreso cedí a la tentación de bajarme a conocer la ciudad de Talca, en donde me entretuve un par de días, llegando a mi casa a los doce días de ausencia.

Mis padres, presos de gran inquietud, se habían dirigido a la Escuela en busca de noticias mías. Por esta razón se planteó una grave cuestión disciplinaria. Cuando me presenté a la Escuela, fui llamado a la oficina del subdirector y se

me notificó mi expulsión del establecimiento por faltas de disciplina y abandono de clases. No quise humillarme dando explicaciones, o pidiendo benignidad, y acepté con entereza la extrema medida. En verdad se me expulsó por mis reclamos ante la Subdirección en defensa de los alumnos y por mis ideas de avanzada. Mi padre quiso mover influencias para resolver favorablemente la dificultad, pero yo me negué por cuanto mi situación, de alumno adherido a una nueva ideología, se complicaría cada vez más. Así disuadí a mis padres de hacer ninguna gestión. Y me decidí a volver al trabajo de tapicería en el taller de la casa.

Desde el año anterior mantenía correspondencia con José Ingenieros, cofrade de Lugones, y redactor de *La Montaña*. Por esa época publicó su libro *La mentira patriótica*, de gran resonancia en América. El notable escritor me favoreció con un ejemplar con dedicatoria autógrafa y se estableció entre nosotros una verdadera amistad intelectual. Aparte de su ideal socialista, movió a Ingenieros a escribir su obra contra el militarismo y la paz armada el inminente peligro de la guerra entre Chile y Argentina por la cuestión de límites de la Patagonia y de la Puna de Atacama. Del punto de vista del Panamericanismo, su tesis era incontrovertible. Sin embargo, el líder Malaquías Concha, connotado patriota, escribió para rebatirlo una serie de artículos de índole nacionalista, en el diario conservador y popular *El Chileno*. Pero quien salvó ante la historia el prestigio de la intelectualidad chilena, en este caso, fue el talentoso y valiente periodista Marcial Cabrera Guerra, publicando un elogioso artículo sobre José Ingenieros y su libro en el gran diario radical *La Ley*, de Juan Agustín Palazuelos.

Desde mi conversión al socialismo, Ingenieros me favoreció enviándome el diario socialista *La Vanguardia*, de Buenos Aires, y, de entre sus canjes, me mandó regularmente el diario *El Socialista*, de Madrid, y los periódicos españoles *La Antorcha Valenciana*, de Valencia, *La Lucha de Clases*, de Bilbao, y varios otros, todos los cuales hacía circular en el campo de mis relaciones del artesanado y la clase obrera, y entre mis ex condiscípulos. Además solía enviarme libros nuevos de Sociología y de Economía Política y Social. También me puso en relación epistolar con algunas personalidades del mundo intelectual de la época, entre ellas, el Dr. Juan B. Justo, patriarca y fundador del Socialismo Argentino; el escritor venezolano Rufino Blanco Fombona, quien me envió algunos de sus libros con amable dedicatoria; el talentoso cronista latinoamericano Luis Bonafoux, quien me mandó su vibrante periódico *La Campaña*, publicado en París.

Como se comprenderá, todo eso me comprometía demasiado, pues yo no podía corresponder sino por medio de mis expresivas cartas y algún vacilante escrito literario.

Fuera ya de la Escuela, traté de aprender con mi padre la industria de mueblería. Llegué a ser un regular tapicero en poco más de un año, aplicando a dicho arte los conocimientos de dibujo y de geometría, con buen resultado. Gozaba de mayor libertad de movimientos y de bastante tiempo para estudiar y leer, en las noches. Aproveché los días libres o festivos para cultivar y extender mis relaciones personales, pues ya me daba vueltas en la cabeza la soñada idea

de promover la fundación de un Partido Socialista en Chile. Tuve por entonces conocimientos de la existencia de un Centro Sindical Obrero. Funcionaba en el local de la Sociedad Filarmónica Francisco Bilbao, en la calle Huérfanos pasado Negrete, y era dirigido por el joven periodista J. Rafael Carranza, a la sazón repórter del diario *La Ley*, con quien nos conocíamos superficialmente.

Visité a Carranza y le propuse la formación de un Partido Socialista, a base de los componentes de su Centro. No aceptó la idea, pero con un rasgo muy generoso me autorizó para asistir a una reunión próxima de los obreros radicales, donde les expusiese directamente mi proposición. Así lo hice, ante una asamblea de unas cuarenta personas. Me formularon variadas preguntas a las cuales di respuesta con el mayor tino. La casi totalidad de los asistentes se manifestó reacia a seguir mis postulados; pero dos jóvenes, de buena presencia, hablaron valientemente a mi favor y terminaron por declararse partidarios de la tesis socialista y dispuestos a unirse a mi empresa. Al retirarme y despedirme de la reunión, me acompañaron y ofrecieron su leal amistad. Eran Luis Olea Castillo y Magno Espinoza. A ellos debo añadir mi condiscípulo de la "Escuela de Manejo de Motores", Belarmino Orellana, quien había sido mi primer convertido, y en su casa, donde tenía su pequeño taller de carpintero, comenzamos a reunirnos a menudo. Así marchaban las cosas cuando cumplí veinte años de edad, a comienzos de 1897.

(*Occidente*, N° 119, julio-agosto de 1959, págs. 5-16)

INQUIETUDES POLÍTICAS Y GREMIALES A COMIENZOS DE SIGLO PREPARATIVOS PARA FUNDAR UNA AGRUPACIÓN SOCIALISTA

Mi primer discípulo socialista fue Balarmino Orellana, obrero mueblista, y en su casa-taller nos reunimos con Luis Olea y Magno Espinoza, quienes fueron los segundos. Los cuatro acordamos dar los primeros pasos para iniciar el movimiento de organización del nuevo partido, al cual le preveíamos un gran éxito popular, dada la novedad y el brillo de sus doctrinas.

Luis Olea era pintor decorador, de poco más de treinta años de edad, rubio, de ojos azules y recia corpulencia. Era un hombre instruido, apto para improvisar una arenga y escribir un artículo. Casado con una señora rústica y de mayor edad, no sentía gran apego al hogar, a pesar de vivir en casa propia y bien arreglada.

Magno Espinoza tenía poco más de veinticinco años, de oficio mecánico broncero, casado con una simpática e inteligente mujer. Era un tipo varonil, de admirables facciones y grandes ojos negros, mediano de estatura. Instruido e inteligente, sabía redactar y poseía una oratoria vibrante y apasionada.

En primer lugar, visité a los Olivares, padre e hijo, lectores de algunas publicaciones hechas circular entre mis conocidos, y les manifesté que nos acompañasen en el movimiento socialista. Según me contestaron, ellos pensaban hacer lo mismo y ya contaban con algunas personas para celebrar una primera asamblea. Les propuse juntarnos todos y trabajar unidos. Aceptaron de buen grado, fijándose una fecha próxima para reunirnos.

Como los Olivares editaban *La Igualdad*, entonces el único periódico obrero de Santiago, eran muy conocidos en el campo de la sociabilidad obrera santiaguina; por eso mis compañeros Orellana, Olea y Espinoza estuvieron conformes con lo acordado.

El sitio de la reunión sería un departamento a la calle, situado en San Pablo, entre Riquelme y Almirante Barroso, residencia de Germán Larraechea, obrero empapelador, a quien no conocíamos. El día fijado, por la noche, asistimos unas veinte personas. En su mayoría no se conocían unas a otras. Presidió Hipólito Olivares Mena, por ser el de mayor edad y conocido de todos. Expuso en forma vaga y nebulosa el objeto de la citación, sin referirse al partido propiamente dicho, y menos al movimiento socialista. Hablé en seguida para concretar los propósitos de la reunión y se siguió, de inmediato, una discusión desordenada, pues la mayoría de los presentes no sabía de lo que se iba a tratar.

La asamblea comenzó a las 8 de la noche y a las diez nos levantamos. Seguimos sesionando dos veces por semana en el mismo local. Al fin hubo acuerdo para ir a la formación de un Partido Socialista. Luis Olea y Magno Espinoza desempeñaron un importante papel en las discusiones preliminares. Luego se nos agregó Gregorio Olivares, hijo, un joven culto y de mucha inquietud intelectual. Nos abocamos a la confección del programa y estatutos del partido. Esta tarea se nos hizo larga y difícil, por cuanto cada uno de los asambleístas se creía capaz de opinar y discutir sobre todas las materias. A menudo me veía obligado a disertar sobre puntos de doctrina, pero la mayoría de los concurrentes no se hallaba preparado para comprenderlas. Eran obreros dedicados exclusivamente al trabajo y no habían podido conceder un minuto al estudio. Sin embargo, el número de los adherentes aumentaba y pronto abrimos un registro formal de todos los miembros del partido.

LA APARICIÓN DE *EL PROLETARIO* Y LA FUNDACIÓN DE LA UNIÓN SOCIALISTA

Dado el gran trabajo exigido, las reuniones se hicieron interdiarias y se resolvió editar un periódico semanal: *El Proletario*, cuya dirección se dio a Luis Olea. Sesionamos todo el invierno, en las noches, a pesar del frío y la lluvia.

Cuando ya las cosas estuvieron a punto, se eligió un directorio presidido por Hipólito Olivares Meza. Antes había sido afiliado del Partido Demócrata, en cuya escuela aprendió todas las artes de la politiquería. Se nombró secretario a su hijo Gregorio. Al efectuarse las elecciones para designar las directivas, no fui designado en ningún cargo, a causa de mi juventud. Un mozo de veinte años —representaba yo menos de esa edad— no era entonces ciudadano elector y a ello se agregaba el prejuicio ambiente de los mayores de edad con respecto a los jóvenes.

La circulación semanal de *El Proletario* en los círculos obreros dio sus resultados. Llegó a 250 el número de los asambleístas inscritos cuando se terminó la redacción del programa y estatutos. La denominación acordada para el nuevo partido fue Unión Socialista.

En el joven conglomerado partidista, aparte de los ya conocidos, se distinguieron algunos artesanos u obreros independientes, como Andrés Acevedo, de oficio albañil, hombre maduro y sano de espíritu e inteligente; Luis González Gallegos, operario del ramo de zapatería, individuo joven, culto, de fácil palabra y de figura distinguida; Rafael Hormazábal, obrero estucador, pretencioso y locuaz, no carecía de instrucción y parecía un producto genuino de esa democracia politiquera fundada por Malaquías Concha; Abraham Contalba, contratista de construcciones, sujeto de mediana edad, franco, amistoso y comprensivo; Zacarías Manzo, carpintero constructor, excelente persona, concienzudo e inteligente; José M. Chávez, de oficio sombrerero, un hombre de carácter apostólico; Abraham Vergara, carpintero y mueblista, de edad madura, entusiasta y de gran inteligencia, a pesar de su poca instrucción, y algunos otros jóvenes obreros idealistas. Pero en una asamblea en formación prima solamente la suma del común denominador, donde no se destacan las cualidades positivas de los valores individuales.

Acercándose el momento de la fundación oficial del partido, se completó el directorio establecido por el reglamento, eligiéndose como secretario al joven Ricardo Zañartu, quien parecía un sujeto decente e inofensivo, de simpática fisonomía; y directores a Juan de la Cruz Riquelme, un tipo moreno, alto, de expresión dura y sospechosa, y a Germán Larraechea, el dueño de casa, quien había mantenido una actitud silenciosa y meramente observadora, casi prescindente, durante todo el largo proceso de formación. Este señor era hijo de aquel gran luchador del mismo nombre, compañero de Francisco Bilbao y Santiago Arcos en las contiendas históricas de la Sociedad de la Igualdad, en el año 1850.

Junto con completar el directorio se fijó como fecha de inauguración de la Unión Socialista, el domingo 17 de octubre de 1897.

Gobernaba la república el Presidente Federico Errázuriz Echaurren, elegido por la Coalición Liberal-Conservadora, expresión neta de la vieja oligarquía. Intendente de Santiago era Joaquín Fernández Blanco, un aristócrata chileno-español. En su concepto, el pueblo, de clase inferior, sólo había nacido para la servidumbre. Desempeñaba el cargo de Prefecto de Policía el coronel de ejército en retiro Rodolfo Castro, funcionario anodino, servía su puesto con rutinaria corrección, atento sólo al cumplimiento de las órdenes superiores.

EL ASALTO POLICIAL AL INAUGURARSE EL NUEVO PARTIDO

Unos ocho días antes de la fecha fijada, hicimos imprimir 5.000 volantes anunciando la asamblea pública de inauguración del Partido Socialista, los cuales fueron cuidadosamente distribuidos en todos los barrios suburbanos y populosos de la capital. El local de la reunión era un sitio cerrado, con un pequeño galpón al centro y unos cuartos contiguos desocupados, en calle San Pablo N° 213, acera norte, entre las calles Libertad y Esperanza (es interesante por demás el significado simbólico de esos tres nombres), y cuyo local nos fue

cedido para el objetivo por Germán Larraechea. Era propiedad de una tía suya, según nos dijo. Se fijó la hora de las dos de la tarde y, precisamente, en la mañana se instaló bajo el galpón una mesa con sus respectivas sillas, para el directorio, y numerosas bancas alrededor, para los correligionarios. Yo visité temprano el local, hallándolo en buena forma de presentación.

Ese mismo día tenía lugar, por la mañana, el casamiento de mi compañero Belarmino Orellana, al cual debía asistir como testigo ante el Oficial Civil. Me comprometí con los novios a acompañarlos en el almuerzo de bodas. Este acontecimiento, y el hecho de no haberseme incluido por el directorio en el programa a desarrollarse del acto público, fue la causa de no encontrarme a la hora señalada en el sitio de la reunión.

El almuerzo de novios comenzó tarde y se alargó más de lo conveniente. Yo estaba nervioso por el deseo de llegar a tiempo y porque había escrito un discurso fuera de programa para leerlo sorpresivamente, al final de la asamblea.

Sería más o menos la hora indicada cuando logré zafarme de los comensales y dirigirme al lugar de la citación, como a doce cuadras de distancia. Se notaba un mayor movimiento de gente y a mí me parecía todo sonriente bajo el soplo alegre y juguetón del viento de la primavera. El exceso de pasajeros en los tranvías de San Pablo iría de paseo hacia la Quinta Normal, pensé, y no pudiendo subir a ningún carro me resigné a seguir a pie. Una cuadra antes de la calle Libertad pude ver a una gran masa donde se hallaba situado el local de la asamblea. Por la gran afluencia de personas me costó algún esfuerzo llegar a la puerta del sitio de la reunión, hallándola cerrada por dentro a causa de la apretura de gente. Pedí entonces ayuda y me levantaron hacia arriba de la muralla, cayendo hacia adentro en los brazos de los asistentes. Como pude me abrí paso hasta el galpón central, y cuál no sería mi sorpresa al ver a la mayoría de mis compañeros machucados y heridos, con las cabezas rotas y los trajes desgarrados, manchados de sangre. Estaban todos mudos, sin atreverse a dar un paso ni a hablar, como bajo la amenaza de un terror invisible rodeados de una masa atónita e inmóvil, sin poder salir a la calle, porque la puerta estaba materialmente bloqueada por dentro y por fuera. Haciendo preguntas a uno y otro me informé rápidamente de lo sucedido y, al ver la paralización temerosa de todos los circunstantes, volví a la calle, trepando de nuevo la muralla y contando a los espectadores anhelantes el asalto a mano armada sufrido por los afiliados socialistas.

Con lo dicho se comenzó a mover la masa y pudo abrirse la puerta de calle y salir el público aglomerado. El gentío se extendía hasta media cuadra por las cuatro esquinas que circundaban el sitio de la reunión, y hacia todos lados se veían piquetes de policía montada, de las diez comisarías de Santiago, al mando del prefecto Rodolfo Castro.

Una vez en la calle me dirigí a hablar con él. Se encontraba acompañado de sus ayudantes y le expresé el atentado criminal llevado a cabo dentro del local del Partido Socialista, solicitándole su intervención para ver modo de aprehender a los asaltantes, talvez ocultos en el interior. El jefe policial me es-

cuchó discretamente, sin alterarse ni demostrar sorpresa o interés. Según me contestó, la fuerza pública no podía entrar a un recinto privado y su papel se limitaba a mantener el orden en la calle.

Intertanto, la concurrencia comenzó a dispersarse cuando volvía al local a ver a los camaradas, encontrándome en el trayecto con el cronista Luis Videla del diario *La República*, a quien di cuenta de los sucesos, de acuerdo con las escasas referencias oídas.

Cobijados en el pequeño galpón se encontraban todavía mis correligionarios, lavándose la sangre de cara y manos y acomodándose el cuello y chalecos rotos y algunos lamentándose de la pérdida de su cartera o su reloj, arrebatados por los asaltantes cuando los golpeaban. Otros recibieron tajos superficiales con arma blanca en el cuerpo y en los brazos y varios tenían heridas de garrote en la cabeza.

Les narré mi entrevista con el prefecto y, en vista de haber pasado el peligro, se decidieron a salir, tomando cada uno el camino de su casa, tristes y cabizbajos. Al mismo tiempo, la gran masa de obreros y gente del pueblo se dispersó en todas direcciones, comentando de diversas maneras los sucesos extraños, sin poder explicárselos. Yo me fui, en seguida, contrariado y meditabundo, al hogar paterno, dispuesto a visitar, al día siguiente, a los Olivares, para poder conocer en detalle lo sucedido.

AGENTES Y GARROTEROS AUTORES DEL ASALTO

Los diarios, sin tomarse el trabajo de averiguar nada, ni siquiera de entrevistar a los dirigentes del nuevo partido, dieron simplemente un suelto de crónica, a manera de noticia policial, referente a la asamblea socialista y su disolución violenta por los agentes del orden. El diario *La República* fue más explícito, calculando en seis mil personas la concurrencia a la inauguración de la Unión Socialista.

En casa de los Olivares me encontré con una reunión improvisada de directores. Discutían los sucesos del día anterior, sin acertar a darse una explicación del asunto. Se llegó, sin embargo, al cuerdo de nombrar una comisión para protestar ante el Intendente por el asalto a mano armada, en recinto particular, contra una asamblea política. Fuimos designados Luis Olea, Gregorio Olivares y yo, agregándose oficiosamente a la comisión el dirigente obrero Manuel Escudero, aunque no pertenecía al partido. Nos recibió el Intendente Fernández Blanco, quien esperaba nuestra visita, con afable cortesía. En ese momento Escudero se tomó la palabra como representante nuestro, formulando el reclamo acordado y lo hizo con cierta familiaridad y confianza. El Intendente se excusó. Lamentaba lo ocurrido, pero si los jefes del partido le hubieran informado de tal asamblea su autoridad habría tomado con tiempo las medidas de previsión necesarias. A mí se me antojaba la actitud del Intendente una comedia y lo mismo debe haberle sucedido a Luis Olea, pues tomó la palabra e hizo una franca defensa del derecho de reunión. Manifestó al Intendente que si en adelante no se respetaban

nuestros derechos ciudadanos, el Partido Socialista respondería a la violencia con violencia. El Intendente se mantuvo sereno y prudente, poniéndose de pie en señal de dar por terminada la entrevista. En la calle, Manuel Escudero se despidió de nosotros, visiblemente molesto.

Los actos vejatorios llevados a cabo por la primera autoridad contra un grupo de pacíficos ciudadanos fueron de bastante trascendencia en el desarrollo futuro de las masas populares. Nos sentíamos humillados y ofendidos, en un estado desesperante de impotencia y de rencor. Muchos se desanimaron y no volvieron más a las filas. Otros, simplemente, guardaron en forma pasiva sus relaciones con el partido. Únicamente el pequeño grupo de los dirigentes se mantuvo firme.

Entretanto Luis Olea, Magno Espinoza y yo, sospechábamos alguna traición proveniente de cierto sector del directorio, y nos propusimos descubrir la trama del asunto. La investigación debía hacerse por fuera y lo más lejos posible de nuestro círculo partidario. Pocos días nos bastaron para desenredar toda la madeja.

Al unir nuestro naciente movimiento con el grupo Olivares, padre e hijo, sin sospecharlo ellos y menos nosotros, caímos en una trampa. Descubrimos que Germán Larraechea militaba en las filas del Partido Conservador; Ricardo Zañartu, nuestro segundo secretario, quien llevaba los libros de actas y de registro, era agente secreto de la Sección de Seguridad y, asimismo, el director Juan de la Cruz Riquelme. Y Manuel A. Escudero, del círculo obrero de los Olivares, era algo así como agente político de la Intendencia.

Con la intervención dolosa de estos elementos, la Sección de Seguridad reclutó en una conocida cancha de riña de gallos del barrio Matadero, perteneciente al famoso Santos La Cristala, 200 garroteros. Dirigidos por agentes de la Policía Secreta, asaltaron la asamblea socialista. Los malhechores tomaron oportuna colocación alrededor de la mesa y apenas Hipólito Olivares Meza agitó la campanilla y dijo: "Se abre la sesión", recibió una bofetada en la cara, haciéndole sangrar las narices. Esa fue la señal de la lluvia de garrotazos, trompones y cuchilladas descargadas sobre los dirigentes, quienes, sentados en sus sillas y bancas, formaban como un prosenio bajo el pequeño galpón. El grueso público se apretujaba en torno, tal como lo vi a mi llegada, repletando el sitio hasta la misma puerta de calle. Consumada su tarea, y no sin antes haber despojado a varios ciudadanos de sus sombreros, carteras y relojes, los asaltantes se abrieron paso entre la muchedumbre sorprendida y saltaron las bajas murallas, escapando por los sitios vecinos.

Tal fue el resultado positivo de nuestra investigación. A raíz de ella el directorio acordó no volver más a la casa de Larraechea, trasladando la sede del partido al local de la imprenta de Olivares. De los inculcados en nuestro informe ninguno volvió a pisar los umbrales de la Unión Socialista.

Se integró el directorio con Rafael Hormazábal, Andrés Acevedo y Abraham Contalba. Al frente continuaron los Olivares. El grupo Olivares, de extracción democrática, tenía el concepto partidista rutinario, idéntico al de la mayoría de

los políticos dirigentes de esa colectividad: escalar los puestos representativos, pastorear el rebaño de la asamblea y retener las riendas del partido contra viento y marea. Pero nada de iniciativas creadoras, ninguna obra de bien general ni de realización del programa.

Pasado ya el temporal, puse en relaciones epistolares con José Ingenieros, a Luis Olea, Gregorio Olivares y Rafael Hormazábal y así pudieron ampliar sus puntos de vista y aprovechar la influencia estimulante del gran socialista argentino.

EL DESARROLLO DEL SOCIALISMO EN CHILE A FINES DEL SIGLO XIX

Ingenieros me envió, con dedicatoria cordial, su folleto *¿Qué es el socialismo?*, conferencia dictada en el Centro Universitario de Buenos Aires. Se publicó en portugués en el Brasil y se reprodujo en las páginas de la revista masónica *La Cadena de Unión* del Gran Oriente de Chile.

Buscando extender mi campo de acción, trabé relaciones de amistad intelectual con el joven poeta argentino Julio David Orguelt, quien publicaba a la sazón el importante semanario *El Correo Literario*, de gran circulación en Buenos Aires. En sus nutridas columnas seguí publicando mis primicias poéticas, fruto de mi joven espíritu romántico, reflejo de la época. El patriarca de las Bellas Letras argentinas era entonces el dulce y noble poeta Carlos Guido Spano, uno de cuyos libros no recuerdo cómo llegó a mis manos.

Dada mi situación social y modesta y mi corta edad, en mi país no hallaba facilidades ni el ambiente propicio para abrir las alas de mi espíritu y publicar mis trabajos.

Mis padres ya se habían impuesto de todo, y aun cuando no estaban muy conformes con mi actuación, respetaban mis ideas y me dejaban en libertad para desarrollar mis actividades políticas y societarias. Por entonces me puse en contacto con la Escuela Nocturna de la Sociedad Caupolicán de Obreros, del gremio ferroviario, e hice amistad con su director, el joven mecánico Nicasio Retamales, de la Maestranza de los FF.CC. del Estado. Conocí también a Pedro Navarrete, culto e inteligente maestro de la Fundación Libertad. Ambos simpatizaban con nuestro movimiento. Pero el personaje más interesante con quien tuve ocasión de tratar en esas búsquedas de adherentes fue el médico homeópata Alejandro Bustamante, hombre joven, de buena figura, espíritu vivaz y de gran oratoria. No era socialista, pero buscaba una fórmula intermedia de asociación política que le allanase el camino para enseñorearse de las masas populares.

En unión del general Estanislao del Canto, del ejército de los congresistas, en 1891, fundó por esos días el Partido Obrero Francisco Bilbao, de tendencia socializante, pero en el fondo una híbrida mescolanza de patrioterismo, democracia y filosofía social ambigua. La imitación no tuvo efecto en la masa trabajadora de la capital y el nuevo partido languideció hasta desaparecer silenciosamente.

Por el lado nuestro, la Unión Socialista vegetaba irremisiblemente en manos de la camarilla de los Olivares. Al parecer esperaban que el partido creciera por sí mismo, como las plantas silvestres. Se reunía el directorio con regularidad, pero carecía de iniciativas por falta de conocimiento de la doctrina; sin embargo, se creían todos ellos capaces y muy holgados en sus cargos directivos.

Por esa época el movimiento socialista internacional propendía, en lo exterior, a combatir la paz armada e impedir la guerra, por medio de la amistad y cooperación entre los pueblos; y, en el orden interno, a conquistar por el sufragio universal los parlamentos, a fin de dictar leyes protectoras del trabajo, de pensión a la ancianidad, de impuesto a la renta, de gravamen de las tierras baldías y por la jornada legal de 8 horas. Su programa no era cosa del otro mundo y todo ello se ha reconocido y realizado en los últimos años en las naciones más adelantadas.

En los años del nacimiento de la Unión Socialista de Chile, el socialismo internacional integraba una filosofía nueva de la vida y en su formulación tomaban parte los más preclaros cerebros del pensamiento europeo. Era, en verdad, una doctrina universal, pero en cada país asumía el carácter histórico correspondiente a su grado de evolución económico-política, de lo cual resultaba, en síntesis, una concepción integral del progreso humano.

En Alemania, el Partido Social-Demócrata era esencialmente político, derivando su acción económica y social hacia el cooperativismo. En Francia, el Partido Socialista, conforme a la psicología nacional, era parlamentario y sus grandes batallones obreros formaban el grueso de la Confederación Nacional de los Sindicatos. En Inglaterra, la cuna de la gran industria, el Labour Party era político y parlamentario, pero al mismo tiempo creó las *trades unions* y dio vida a un poderoso movimiento gremialista. En Bélgica, era parlamentario y sus militantes forjaron el movimiento cooperativista más extenso y próspero del siglo pasado. En Italia, el socialismo se elevó a la categoría de una ciencia social positiva gracias a los trabajos relevantes de Aquiles Loria, Enrique Ferri, Arturo Labriola y Felipe Turatti. En España, el Partido Socialista era más bien una cruzada político-educacional del proletariado, encabezada por la mentalidad obrera de Pablo Iglesias y el pensamiento ilustrado de Francisco Largo Caballero. En cambio, la Social-Democracia rusa tenía que ser, necesariamente, un movimiento subterráneo, a causa del régimen zarista imperante, en donde no existía libertad de pensamiento, de prensa, de reunión ni de asociación. De ahí que los primeros maestros socialistas, como el profesor y escritor Pedro Lavroff y el líder intelectual y revolucionario Jorge Plejanov, enunciaran sus postulados de una lucha de clases orientada hacia la violencia.

En nuestro país los primeros socialistas formábamos un núcleo de obreros y juventud estudiosa, perteneciente a la baja clase media, y tratábamos de instruir política y socialmente a la masa trabajadora, enseñándole a organizar los gremios y a practicar el cooperativismo en la producción y el consumo, elevando de este modo el nivel moral e intelectual y, a la vez, mejorando gradualmente el nivel de vida del proletariado chileno.

PUBLICACIÓN DE *LA TROMBA* Y EXTENSIÓN DEL SOCIALISMO LIBERTARIO

Después de la trágica asamblea pública inaugural de la Unión Socialista, continuaron las maniobras politiqueras del círculo personalista que, desde un principio, se acaparó los cargos directivos. Su actitud nos desilusionó en cierto modo a Luis Olea, Magno Espinoza y a mí, unidos por afinidad de ideas y de temperamento. Y, sin acuerdo previo, no conflicto alguno, fuimos rezagándonos de las filas del partido.

Durante esa primavera y el verano siguiente, leímos mucho. Nuestro guía, José Ingenieros, nos proveía de libros de doctrina, diarios, revistas y folletos de estudios. En marzo de 1898 publicamos, con Olea, una revista quincenal, *La Tromba*. Provocó gran revuelo y el periodista Alfredo Irarrázabal Zañartu, dueño del diario *La Tarde*, nos saludó con un artículo fulminante. Según él, nuestra revista significaba para Chile un peligro mayor que todo el ejército argentino, y pedía, si era necesario, la dictación de una ley prohibiendo su publicación. Además, nos prodigó el calificativo peligroso de "agentes" en Chile, del Estado Mayor del Ejército Argentino. Dado el gran prestigio, en las esferas oficiales, de la pluma de nuestro acusador, el Gobierno hubo de tomar cartas en el asunto. Apenas sacamos a luz el segundo número, el Intendente hizo notificar, a los dueños de la imprenta de Santiago, la prohibición de imprimir nuestra revista. Los modestos recursos de Luis Olea y míos invertidos en la pequeña empresa se fueron al agua. Pero como alcanzamos a mandar por correo ejemplares de *La Tromba* a nuestros conocidos de España, Brasil, Uruguay, Argentina y el Perú, nos llegó de retorno un buen número de publicaciones socialistas y revolucionarias, de varios países. Entablamos entonces nuevas relaciones políticas y literarias, con centros de propaganda, bibliotecas y escritores de la nueva idea, en Europa, Estados Unidos y la América Española.

Entre los nuevos envíos, recibimos una revista de Sociología y Economía titulada *La Cuestión Social*, editada en Buenos Aires por el avanzado publicista Rafael Farga Pellicer. Si bien no calzaba los puntos literarios-filosóficos de *La Montaña*, contenía, en cambio, notables estudios científicos e históricos sobre asuntos económicos y luchas sociales. Era un género diferente de literatura, pues no se refería ni mencionaba siquiera al parlamentarismo y la política. Su lectura nos abrió nuevas perspectivas y nos dimos a estudiar las obras anunciadas por la revista. La primera, *La conquista del pan*, de Pedro Kropotkine. La deslumbrante filosofía del gran revolucionario ruso no llegó a trastornarme, pero tuvo en mí el efecto de mostrarme el amplio e infinito horizonte de la vida humana, más allá de todo convencionalismo formal de leyes, gobiernos y mecanismos políticos transitorios. Envolvía ello la cumbre del idealismo social futuro, cuando todos los hombres hayan trascendido la etapa actual de animalidad agonista y bárbara, donde el mayor número vive sumido todavía.

De nuestras largas conversaciones, los tres amigos llegamos a la conclusión lógica de que el socialismo no era ni podía ser un partido, de modo semejante a como la iglesia no es tampoco la religión. En efecto, en uno y otro caso, la vida

no se deja aprisionar por el estrecho cauce de las “canalizaciones” ideadas por la pequeñez de espíritu para arrebañar a los individuos. Comprendíamos la necesidad de agrupar a los hombres para instruirlos y asociarlos en la persecución de un ideal común; pero todo ello en conjunto, sólo como un movimiento de las masas orientado hacia el camino infinito de la Igualdad, la Libertad y la Fraternidad.

LOS NUEVOS DIRIGENTES GREMIALES Y LOS NUEVOS PERIÓDICOS OBREROS

Preparamos, entonces, nuestras acciones. Iríamos a los grupos de trabajadores agremiados, generalmente en sociedades mutualistas, y trataríamos de inculcarles el conocimiento de las nuevas doctrinas sociales. Personalmente, me incorporé a la Sociedad de Carpinteros y Ebanistas Fermín Vivaceta, cuyo patrono había sido un arquitecto de espíritu apostólico, impregnado de filosofía social de inspiración masónica. Por otro lado, los tres nos acercamos al llamado Salón de los Panaderos, prácticamente un gremio libre, carente de una verdadera organización. Fuimos bien acogidos y, a poco andar, iniciamos en su local una serie de conferencias instructivas, conquistando ahí unos cuantos buenos camaradas que siempre nos acompañaron en las luchas venideras. Estratégicamente nos movimos hacia el centro de los obreros ferroviarios, cuya única entidad por entonces era la Sociedad de Instrucción y Socorros Mutuos Caupolicán. En ese ambiente de población comercial y fabril conocimos a varios tipos interesantes de artesanos y trabajadores de la Maestranza de los Ferrocarriles; entre ellos, a Marcos Yáñez, dueño de un taller de relojería; a Esteban Caviedes, limpiador de máquinas; a Clodomiro Maturana, carpintero; a Luis Morales, zapatero, todos de lucida actuación en la organización del elemento laborioso. Espontáneamente se formó un núcleo de personas entusiastas, de obreros, empleados, intelectuales y aficionados al arte escénico, muy en boga por aquel entonces en la sociabilidad obrera. Se acordó editar un periódico para propagar el evangelio de las nuevas ideas, entre el numeroso gremio de la empresa de los FF.CC. del Estado. Así publicamos, en gran formato, *La Luz*, quincenalmente.

Por nuestro lado hicimos algunas interesantes conquistas. Luis Olea nos presentó un día a un joven tímido e inteligente, llamado Benito Rebolledo Correa, oficial suyo en el ramo de pintura decorativa; y Magno Espinoza llevó a nuestro círculo al obrero ebanista José Manuel Cádiz, en adelante un fervoroso luchador revolucionario. De esta manera tomaba forma nuestro movimiento socialista en el campo económico y cultural, libre de las trabas engorrosas y retardatarias de un partido político estrecho y dogmático.

Mi maestro José Ingenieros, entusiasmado quizás por mis actividades políticas y sociales, y por mis ensayos literarios, me honró inmerecidamente, dedicándome una original composición poética suya, titulada “¡Incendio!”. La hice reproducir en algunas revistas chilenas.

Por esa época comencé a escribir en la revista *América Literaria*, publicada en la capital del Plata por el poeta argentino Manuel J. Sumay. En seguida trabé amistad ideológica con el grupo de intelectuales del diario anarquista *La Protesta*

Humana, entre ellos, el fuerte escritor Alberto Ghiraldo y Alejandro Sux, más tarde cronista viajero de la primera guerra mundial.

Intertanto, en Santiago, extendimos nuestro radio de acción en el culto gremio de los gráficos, viniendo a nuestro campo elementos de valía, tales como José Tomás Díaz Moscoso, Eulogio Sagredo y Nicolás Rodríguez. Magno Espinoza fundó el periódico revolucionario *El Ácrata*. De él se hizo cargo poco después José Tomás Díaz, joven de alma grande y nobles sentimientos. Publicamos, en seguida, *El Faro*, dirigido por Eulogio Sagredo. De este movimiento nació la Federación de Obreros de Imprenta, la primera organización gremial socialista revolucionaria, formada por nuestros camaradas. Todas estas actividades llegaron a conocimiento de mi amigo José Ingenieros, quien las juzgó, muy lógicamente, una desviación de la doctrina socialista clásica, o sea la marxista. Alarmado por esa causa dedicó, a Luis Olea y a mí, un extenso artículo titulado "¡A definir posiciones!". Se publicó en *La Ley*, de Santiago.

Nosotros no podíamos discutir con nuestro maestro y guía. Resolvimos, con Olea, quedarnos callados y seguir adelante. Estimábamos, entonces, a través de la extensa literatura sociológica absorbida, que el llamado socialismo científico de Europa y América se diluía demasiado en el mar de la política, siendo necesario plantearlo en el terreno firme de la lucha económica y gremial.

En esas circunstancias nos sorprendió el traslado de Magno Espinoza, y su familia, a Valparaíso, motivado por el vacío que se le hacía en los talleres de Santiago, a causa de sus ideas revolucionarias. Una vez instalado allá me llamó para ayudarle en la organización gremial, pues en la capital acabábamos de fundar una asociación de resistencia de los carpinteros de la construcción. Fui a su llamado y comenzamos por establecer contacto con el Salón de los Panaderos, en la calle Maipú, en donde dimos algunas conferencias acerca de la lucha obrera, conquistando a nuestro bando al presidente del gremio, Luis Arriagada, y al veterano José del Carmen Ibarra, quien resultó más tarde un gran líder de la masa trabajadora. Hicimos algunas buenas amistades idealistas. Entre ellas, las del joven mecánico Salvador Arancibia; el bravo paladín obrero Gaspar Iturriaga, de atlética figura; el simpático empleado de comercio, español, Modesto Rodríguez, y la gentil matrona señorita Ángela Muñoz, más tarde esposa de Salvador Arancibia. Aquí en Valparaíso organizamos la Sociedad de Resistencia de Panaderos, con su órgano quincenal *El Panadero*, y una escuela nocturna para los miembros del gremio.

Poco después, Magno Espinoza estableció contacto con los trabajadores de la Marina Mercante, y al influjo de nuestras ideas fundaron la Unión de Tripulantes de Vapores, con una Cooperativa de Consumos para los socios. Numerosos elementos de este importante gremio se sumaron a nuestro campo. A continuación organizamos, en sociedad de resistencia a los carpinteros de ribera, sirviéndonos del Salón de los Panaderos, nuestro cuartel general. Celebramos la inauguración con una velada literario-musical.

De Santiago nos llegaron importantes auxiliares para nuestra obra de propaganda y de organización. El carpintero mueblista Manuel A. Montano, quien

resultó un valiente luchador gremial, y el joven oficial mecánico Luis A. Guerra Sarmiento, ex alumno de la Escuela de Artes y Oficios. Como resultado apareció el periódico *El Martillo*; y nuestra avanzadilla se puso en contacto con los obreros de Caleta Abarca y de la Maestranza del Barón, de los FF.CC. del Estado. Cuando todo iba viento en popa hube de regresar a la capital, llamado por mis camaradas y por mis padres, quienes temían por mi seguridad personal.

UNA HUELGA VICTORIOSA EN VÍSPERAS DEL SIGLO XX

En Santiago, el movimiento prendió como un incendio; añadiéndose a los anteriores periódicos *La Agitación*, publicado por el grupo de nuestros compañeros gráficos. Se destacaron por su valor moral e intelectual, el escritor libertario Manuel J. Montenegro, Julio E. Valiente, Agustín Saavedra y Temístocles Osses.

De vuelta a mis lares, reanudé mis afanes literarios y colaboré en la revista *América Latina*, de Buenos Aires, publicada por el escritor amigo Leonardo A. Bazzano; y en la *Revista de Montevideo*, redactada por el gran poeta Julio Herrera y Reissig. Entonces publiqué mi poema revolucionario "Ideal", dedicado a José Ingenieros.

En el círculo dirigente capitalino me sorprendió un personaje nuevo. Inocencio P. Lombardozzi, descendiente de italiano, recién llegado de Mendoza, atraído por la nombradía de nuestro movimiento. Este joven, de buena familia e instruido, era hijo de un boticario establecido en dicha ciudad. Manejaba bien la pluma y poseía una oratoria fogosa. Resultó luego un magnífico luchador de avanzada y un afectuoso amigo.

Por ese tiempo se había establecido en la capital la Empresa de Tranvías Eléctricos, atendidos por "cobradoras", y tanto ellas como los motoristas trabajaban 16 a 18 horas diarias, con míseros sueldos. Se produjo un reclamo general pidiendo reglamentación de horas y mejor remuneración. La compañía se negó a acceder y se originó la huelga y la paralización de los carros. En vista de esta situación, varios nos acercamos a ofrecerles nuestro concurso. Era a fines de 1900. Aceptaron la ayuda ofrecida y, aunque mantuvieron su propio comité, se pusieron bajo nuestra dirección. Después de unas diez días, más o menos, la Empresa acogió las peticiones del personal. Fue ésta la primera huelga de alguna importancia que nos tocó dirigir y ganar. Del gremio de tranviarios se incorporaron algunos valiosos individuos a nuestro campo. Sobresalió Luis A. Pardo, un joven equilibrado e inteligente, quien se destacó en la tribuna popular y en los trabajos de organización. Luis A. Pardo, junto con Manuel J. Cádiz, Marcos Yáñez, Eulogio Sagredo, Julio E. Valiente, Agustín Saavedra, Temístocles Osses y Manuel A. Montano, fueron los verdaderos pioneros de la organización gremial obrera en la capital de la República.

A raíz de nuestras actividades ingresaron nuevos hombres de gran valía, como Marcial Lisperguer, de oficio gráfico primero y más tarde zapatero, dotado de un cerebro razonador y vivo y autor de excelentes estudios de socio-

logía obrera; Policarpio Solís Rojas, zapatero, militante de las filas del Partido Democrático, adonde llevaba la semilla de nuestras ideas. Policarpo Solís Rojas con Marco Aurelio Tapia, a la sazón regidor municipal de Santiago, fueron los primeros demócratas en comulgar con las ideas socialistas.

La intensa propaganda de los periódicos citados y la acción de las sociedades gremiales de resistencia, fundadas en Santiago y en Valparaíso, comenzaron a dar sus frutos. Se abrió un período de grandes huelgas por el mejoramiento económico y la defensa del trabajo, reprimidas en forma sangrienta por el Gobierno.

EL MOVIMIENTO SOCIAL EN VALPARAÍSO ANTES DE LA GRAN HUELGA DE 1903

En Valparaíso se extendió el movimiento a Viña del Mar, en el gremio de carpinteros. Se agregaron a las filas el joven Luis A. González Silva, trabajador en la Maestranza del Barón, y pronto un aguerrido y elocuente adalid de las luchas sociales, en el norte y centro del país; Santiago Wilson, maestro del ramo de pinturas, fogoso propagandista de la revolución social; Eulogio Molina, tala-bartero, sincero idealista dedicado al estudio de las nuevas ideas; Ignacio Mora, carpintero de a bordo y excelente camarada; y entre los intelectuales bohemios, se dio a conocer José Novoa Orellana, joven con un corazón de oro.

Después de mi regreso a la capital, llegó, como Intendente de Valparaíso, Joaquín Fernández Blanco, el padrino de sangre en la inauguración de la Unión Socialista, el 17 de octubre de 1897, y encontrándose con el movimiento socialista en plena marcha, pretendió de nuevo cerrarle el paso por medio de la violencia. Al efecto, cuando en el Salón de los Panaderos se celebraba una fiesta cultural por los centros de propaganda en pro de la formación de una Cámara del Trabajo, mandó una cuadrilla de agentes de policía secreta a disolverla. Lo hicieron atacando a golpes a los asistentes y llevando presos a quienes se defendieron. El salón de la calle Maipú quedó bajo vigilancia policial por largos días.

Pero todas las medidas arbitrarias de la autoridad fracasaron ante el avance de la organización de resistencia. Sólo en la ciudad de Valparaíso comprendía más de 5.000 hombres distribuidos en varios gremios. La gente de mar se hallaba casi toda unida, y en sus viajes a lo largo del litoral repartían los periódicos y folletos a los trabajadores de los puertos. Con tal motivo, recibíamos continuamente cartas de adhesión y estímulo de todas partes, pidiéndonos instrucciones y consejos. Nos vimos en la necesidad de reproducir varios pequeños libros de sociología y panfletos sobre organización obrera, llegados de Argentina y otros países, para mandarlos a las provincias.

Hubo de trasladarse a Valparaíso Luis Olea Castillo para ayudar a Magno Espinoza, instalado con un taller mecánico en la calle Chacabuco, en la redacción de periódicos y en la dictación de conferencias. Por esa época el trabajo a bordo de las naves mercantes carecía de una verdadera reglamentación; los sueldos fluctuaban entre 50 a 60 pesos mensuales, y para poder subvenir a los gastos de

la familia, los tripulantes debían practicar el “contrabando”, llevar escondidos pasajeros “pavos” sin boleto; y, muchas veces, recurrir al robo y a la violencia. Se agregaba el no existir una efectiva matrícula. Era corriente que para llenar las plazas abandonadas se “enganchara”, a última hora, a cualquier sujeto. Existían contratantes conocidos de los capitanes de barcos a este negocio. Así se enrolaban en las tripulaciones individuos de malos antecedentes, prófugos de la justicia, y toda suerte de malhechores, pues aún no se conocía en el país el servicio de identificación dactiloscópica. Como es de suponer, la gente honrada del gremio, la gran mayoría, sufría las consecuencias de tal estado de cosas.

En estas circunstancias, los trabajadores marítimos decidieron solicitar de las compañías y los armadores un aumento de jornales y, a la vez, una reglamentación de las horas de trabajo. Iniciaron el movimiento el día 15 de abril de 1903 los estibadores de la Compañía Inglesa de Vapores. Suspendieron el trabajo y presentaron un pliego de peticiones. Al mismo tiempo se entrevistaron con el Director del Territorio Marítimo, contralmirante Arturo Fernández Vial, informándolo de sus aspiraciones y necesidades. Era Jefe de la Armada el almirante Jorge Montt, y Gobernador Marítimo del Puerto, Francisco 2º Sánchez. Las autoridades citaron a una reunión a los representantes de la Compañía, pero éstos se negaron en absoluto a considerar las proposiciones de los huelguistas, llegando hasta acusar al señor Fernández Vial por su intervención en el asunto. Como el comité huelguístico iniciase las gestiones directas de arreglo, el Gerente les envió, con fecha 20 de abril, una nota advirtiéndoles que no se tomaría en cuenta ninguna comunicación suya. Mientras tanto, el día 18 de plegaron al movimiento los estibadores de la Compañía Sud-Americana de Vapores, con peticiones similares a las de sus compañeros de la compañía inglesa. Dos días más tarde solidarizaron con ellos los trabajadores del Muelle Fiscal y también los jornaleros de las llamadas “chatas”, o pontones, usadas como maestranzas en la bahía. El mismo día 20 se plegó a la huelga el gremio de los Lancheros, con lo cual llegó a cerca de 10.000 hombres el número de los huelguistas.

El comité de Lancheros elaboró una tarifa de jornales por lancha o lanchón, correspondiente a las diversas especies de carga o descarga y la puso en manos del Gobernador Marítimo; también los comités de los otros gremios presentaron a sus patrones sus reclamos respectivos. En general, se solicitaba una jornada máxima de 10 horas, con 1 hora para almorzar, y doble pago los domingo a los lancheros; jornaleros y para el trabajo fuera de las horas reglamentarias.

En vista de la intransigencia de las compañías y dueños de lanchas, el Intendente de la Provincia, Luis Alberto Bravo, trató de intervenir como buen componedor entre las partes, pero las empresas se negaron a entrar en arreglos. La razón oculta era ésta: entre los accionistas y abogados de dichas empresas figuraban hombres de gobierno y altos políticos, así creían gozar de una situación privilegiada, la cual se exteriorizaba por el decidido apoyo de la prensa capitalista y burguesa, principalmente *El Mercurio* de Valparaíso.

LOS SANGRIENTOS SUCESOS DE MAYO DE 1903 EN VALPARAÍSO

Ante la terquedad de las compañías, los tripulantes de vapores realizaron un mitin el día 4 de mayo, en la avenida Brasil, donde protestaron en contra de la incomprensión de los patrones y del Gobierno, acordando proseguir la huelga. Y el domingo 10 tuvo lugar, en el mismo sitio, una concentración general de los gremios marítimos, con el propósito de solicitar del Supremo Gobierno el nombramiento de una comisión arbitral con plenos poderes para dirimir el conflicto.

El Gobierno, mal informado por el Director General de la Armada, almirante Montt, y por el Intendente Bravo, removió de su cargo a don Arturo Fernández Vial, designándolo jefe de una escuadrilla de naves en período de evoluciones. En el fondo, dicha remoción fue pedida por los gerentes de las compañías de vapores. En estas condiciones, el contralmirante Fernández Vial, como pundonoroso francmasón, solicitó y obtuvo su retiro de la Armada.

En este punto las cosas, intervino a favor de los gremios en huelga el diputado demócrata Ángel Guarello, secundado desde Santiago por sus colegas Malaquías Concha y Artemio Gutiérrez. Denunciaron el hecho inaudito siguiente: los reos de la cárcel eran llevados a bordo de los buques a trabajar en reemplazo de los huelguistas.

Después de más de veinticinco días de paro y de angustias en los hogares, la masa de hombres de mar se hallaba exasperada al ver la incapacidad gubernativa y el abuso permitido a las compañías. Atropellaban los reglamentos del trabajo marítimo al llevar a bordo individuos extraños a los gremios.

El día 12 de mayo la gente se dispuso a impedir los embarques de "rompehuelgas", dirigiéndose al efecto a los puntos de embarcaderos y sitios circunvecinos. Los jefes de la plaza movilizaron fuerzas de policía a fin de cerrarles el paso. Los huelguistas no estaban solos; todo el pueblo trabajador de la ciudad los acompañaba en su desigual lucha. A eso de las 11 de la mañana la fuerza pública trató imprudentemente de despejar las calles atropellando a la gente. La primera víctima fue un joven extranjero, quien recibió un sablazo en la cabeza. En la plaza Echaurren, a donde se replegaba la multitud, alguien disparó una pedrada. Cayó cerca del Prefecto de Policía y le sirvió de señal a la tropa montada para cargar contra el pueblo. El Subcomisario Salvo disparó su revólver sobre el obrero más próximo y un grupo de sus camaradas lo paseó en brazos por la plaza, chorreando sangre, agónico, como una afrenta para los guardianes del orden público.

La policía trató en vano de impedir esta demostración y cargó nuevamente. Resultó muerta de un balazo una pobre mujer. La masa se enardeció ante los ataques de la fuerza bruta irresponsable y, como carecía de armas, se defendió a pedradas, haciendo huir a los gendarmes. Algunos cayeron de sus cabalgaduras al golpe de los adoquines. Por otro lado, en la Plaza Independencia, la policía dio otras cargas de caballería contra la multitud, provocando un levantamiento

general de las masas obreras. En revancha de esa brutalidad innecesaria, muchos huelguistas se fueron hacia el Malecón y comenzaron a prender fuego a las mercaderías allí depositadas. Como a las 2 de la tarde numerosos grupos se encaminaron a la calle Blanco y forzaron las puertas del edificio de la Compañía Sud-Americana de Vapores, procediendo a destruir todas sus existencias, pero sin apropiarse de ninguna cosa; y acto seguido improvisaron fogatas, incendiando la casa entera. Habitaba el piso alto, con su familia, el Gerente de la Compañía, don Horacio Lyon, quien hubo de escapar por los tejados hacia las casas vecinas. En seguida, la muchedumbre se dirigió a la imprenta de *El Mercurio*, diario caracterizado por su enconada campaña contra los huelguistas, y con palos y piedras comenzó a romper los vidrios y a forzar las puertas del enorme edificio, verdadero fortín de la familia Edwards. El personal de empleados había sido armado, y al verse atacados dispararon sus armas al gentío estacionado frente al inmueble, matando e hiriendo a varias personas. Al mismo tiempo cargó la policía y se produjo una enconada batalla campal. Del lado del pueblo hubo 14 muertos y 28 heridos, y de la fuerza pública 16 heridos, entre oficiales y soldados.

Por fin llegó la tropa de marinería y con su sola presencia impuso el orden, pues la masa trabajadora no tenía en contra de ella motivos de encono. Los dirigentes gremiales arengaron a la multitud y consiguieron que los huelguistas se dispersaran hacia los barrios obreros. Así se puso término a la sangrienta jornada del 12 de mayo de 1903.

En este punto las cosas, los diputados demócratas representaron al Gobierno la parcialidad manifiesta de las autoridades de Valparaíso en el conflicto. Esa actitud originó el levantamiento popular, y, por eso, la única manera justa de ponerle término consistía en atender las peticiones de los huelguistas. Ángel Custodio Guarello pudo conseguir de la gente de mar se recogiese tranquila a sus casas en espera del resultado. Por su parte, el Gobierno llamó a Santiago al contralmirante Fernández Vial, para informarse por él respecto de las peticiones de los gremios en huelga y después de oírlo envió instrucciones al Intendente de la Provincia y al Director General de la Armada para que hicieran presente, a los gerentes de las compañías y demás patrones de empresas marítimas, la conveniencia y justicia de aceptar el arbitraje. Logrado esto, se designó una Comisión de Hombres Buenos, compuesta de los señores Manuel Ossa, Juan E. Naylor y Daniel Feliú. Debían estudiar los pliegos de peticiones y dar un fallo arbitral. Las firmas navieras se comprometieron ante el Intendente y la autoridad marítima a aceptarlo y cumplirlo.

El tribunal acogió en gran parte las condiciones de trabajo y los aumentos de jornales solicitados por los diferentes gremios de trabajadores. La huelga marítima de mayo, en Valparaíso, a costa de mucha sangre y numerosas víctimas obreras, creó el "derecho de arbitraje" en los conflictos del trabajo, principio hoy día básico en la legislación social chilena.

(*Occidente*, N^o 120, septiembre-octubre de 1959, págs. 5-16).

LA AGITACIÓN SOCIAL EN SANTIAGO, E IQUIQUE

La situación económica en Santiago en 1905

Bajo el gobierno liberal de Germán Riesco, el país vegetaba en esa calma propia del “dejad hacer, dejad pasar...”, verdadera consigna histórica del régimen oligárquico de la República. Para él la escasez de trabajo y la cesantía eran algo natural e irremediable. El encarecimiento del costo de la vida y la falta de trigo, de carne y de otros alimentos de primera necesidad, sólo eran materia de conocimiento del Gobierno, sostenían los voceros de la economía Política manchesteriana.

Corría el año 1905 y se hacía sentir una gran penuria en la alimentación de las clases populares, sometidas a un bajo estándar de vida. Los salarios más altos de los maestros de oficios en las ciudades fluctuaban entre 3 y 4 pesos. Había escasez y carestía de carne a causa del impuesto al ganado argentino. Nuestro país no es ganadero y los hacendados chilenos se dedicaban a la “engorda” y no a la crianza de vacunos. La situación hizo crisis violenta. En todos los hogares de las clases trabajadoras se dejaba sentir la necesidad. En las sociedades obreras mutualistas nació la idea de realizar un comicio público para solicitar del Supremo Gobierno la supresión temporal del impuesto al ganado argentino, como el medio más expedito de aumentar la existencia de carne y de abaratar su precio.

El comicio se fijó para el domingo 22 de octubre, en la Alameda de las Delicias, al pie de la estatua de O'Higgins. Aunque habíamos acostumbrado al pueblo a enseñorearse de la calle y éramos los capitanes reconocidos de la multitud proletaria, no tuvimos, sin embargo, participación ninguna en la organización del comicio mencionado. No comulgábamos con las sociedades mutualistas, por considerarlas reaccionarias.

El domingo 22 de octubre, después de almuerzo, fuimos con mi padre a la Alameda a mirar y escuchar la concentración popular de las sociedades obreras y nos sorprendimos de ver una concurrencia superior a veinte mil personas, la mayoría en traje dominguero. La muchedumbre ocupaba toda la Alameda de las Delicias en el sector indicado. En verdad, no se sabía donde estaba la cabeza del mitin, pues se improvisaron tribunas libres en diversos sitios.

A eso de la media tarde se destacó una columna del pie del monumento de O'Higgins hacia el Palacio de la Moneda, acompañada de numeroso pueblo, con el objeto de presentar, a S.E. el Presidente de la República, las conclusiones del comicio, y en las cuales se pedía la suspensión temporal del impuesto al ganado argentino. El oficial de guardia de la Moneda hizo presente a la delegación que el señor Riesco se hallaba fuera de la ciudad y no había quién recibiese la presentación escrita ni a sus portadores. Los delegados se encaminaron, entonces, hacia la casa particular del Presidente, en calle Huérfanos. Aquí se les dijo que el señor Riesco había ido de paseo al campo, a un fundo por el lado de Pirque. Esta respuesta fue considerada una burla y se produjo

una gran indignación. La poblada sintió el impulso espontáneo de tomarse el Palacio de Gobierno, por estar abandonado. Al llegar a la puerta central, para invadirlo, un oficial joven, el jefe de guardia, tuvo el gesto salvador de arengar a los manifestantes. En cumplimiento de su deber moriría con su tropa y el pueblo sólo pasaría por sobre sus cadáveres. La actitud digna y serena del joven oficial impresionó a la gente y aunque llenaba la plaza de la Moneda, únicamente se desató en gritos de protestas y de injurias contra el gobierno. En ese crítico instante salió por la puerta central del palacio un sacerdote joven. Al verlo la enfurecida multitud se le fue encima con el ánimo de atacarlo, profiriendo insultos y amenazas contra el sorprendido clérigo. Casualmente me hallaba cerca de él y un sentimiento de piedad me movió a ponerme de su lado y a reprochar a quienes se iban sobre él con intención de golpearlo. Ignoro si la muchedumbre me reconoció o no, pero mi intervención y compañía le permitieron salir ileso del trance.

LA INSUBORDINACIÓN POPULAR DE 1905 Y
LA INTERVENCIÓN DE MALAQUÍAS CONCHA

Exasperada la columna retornó a la Alameda en donde la masa popular, ignorante de lo sucedido, esperaba anhelante oír la cuenta del resultado de la entrevista con el Presidente de la República. La comisión oficial del mitin explicó al pueblo, desde las gradas del monumento a O'Higgins, el desengaño sufrido, y sus palabras volaron repetidas por miles de bocas, de un extremo a otro de la gran avenida. La ira popular se desencadenó como encendida por una chispa eléctrica y las masas se desataron incontenibles atacando los faroles del alumbrado público, destrozando los escaños de la Alameda; y las pobladas de más abajo, por su parte, acometieron contra el monumento a la ciudad de Buenos Aires, frente a la calle 18 de septiembre, mientras otras destruían el grupo de estatuas erigidas a la memoria de los escritores de la Independencia. Ante tamaña explosión de vandalismo, la policía montada intervino y trató de disolver a la muchedumbre enfurecida. Fue imprudencia temeraria, porque el pueblo no reconoció el principio de autoridad y atacó a los representantes del orden, desempedrando los adoquines de la calzada norte de la Alameda y disparándolos a los oficiales y guardianes, o a sus cabalgaduras.

Mi padre había vuelto hacía mucho rato a casa sin poder llevarme, y así me hallé en medio del combate, cuando los piquetes de policía daban cargas de caballería, con sus sables desenvainados, a través de la Alameda. Me resguardaba detrás de los árboles o saltaba por sobre los escaños de piedra del paseo. Así y todo estuve más de una vez en peligro de ser alcanzado por los sables, ondeando en todas direcciones.

En un momento la batalla se hizo general, a pesar de no existir dirección alguna de parte del pueblo, y cada hombre actuaba por su sola cuenta en medio de la refriega. Vi caer a jefes de policía con sus caballos, bajo una lluvia de adoquines. Uno de ellos caía y se levantaba, literalmente aplastado por los pro-

yectiles, hasta que un grupo de caballeros con revólveres en mano lo rodearon y levantaron poniéndolo sobre el caballo, permitiéndole escapar.

Poco más tarde comenzó a sentirse el tableteo de una ametralladora apostada a la entrada de la calle Gálvez. Disparaba al gentío espeso, arremolinado a lo largo de la Alameda. En mi recorrido de arriba abajo, casi me tocó presenciar la triste escena de un improvisado orador popular. Al pie de la estatua del general Freire se atrevió, en esos momentos, a hacer uso de la palabra arengando a sus compañeros, cuando un grupo de agentes de policía de seguridad, sin uniforme, le disparó a boca de jarro, dejándolo exánime en el mismo sitio.

Durante mis rodeos de simple curioso tropecé con el ingeniero amigo don Eduardo Pardo Correa, de filiación positivista. Fuera de sí por la indignación, andaba corriendo la voz entre las turbas enloquecidas de irse a tomar los Arsenales de Guerra y él, personalmente, quería formar una columna. A riesgo de ser tratado de cobarde, o indiferente, le discutí su plan y le demostré, ante sus acompañantes, que eso sería simplemente un suicidio colectivo. Logré hacerlo desistirse de su descabellada pretensión.

La tarde declinaba y las masas se renovaban espontáneamente. En un momento, al cruzar la calzada norte de la Alameda en dirección a la esquina de Teatinos, pasaron por delante de mí algunos agentes. Me reconocieron. Desde ese instante un grave peligro me amenazaba, pues ese cuerpo de policía secreta me tenía especial predilección. Seguí por Teatinos y me alejé prudentemente del campo de batalla, en el cual se oía a cada momento un mayor número de detonaciones de armas de fuego. Me fui a casa. Llegó la noche y la refriega no terminó; la masa popular peleó hasta el amanecer, con desprecio de la vida.

A la mañana siguiente atravesé el centro desierto de la ciudad y el comercio cerrado, en dirección a la Alameda, sin haber visto ningún policía, ni en el barrio ultra Mapocho, donde vivía, ni en todo el trayecto. La ciudad estaba abandonada, pues, según después se supo, la tropa de la guarnición se hallaba toda haciendo maniobras de campaña en el sur, y sólo se contaba con la escasa y mal armada policía del orden para custodiar las calles. No había ninguna clase de movilización en el centro ni en los barrios. No fue poca mi sorpresa cuando vi en la Alameda las mismas pobladas de la víspera en ardoroso combate con las tropas de policía. Eran miles de hombres del pueblo dispuestos a sacrificar sus vidas por defender el libre ejercicio de sus derechos ciudadanos, burlados con premeditación por el Presidente de la república. Imprudentemente, me confundí otra vez en las guerrillas en lucha con los piquetes de guardianes a caballo, guiado sólo por un malsano espíritu de curiosidad. Durante esa peligrosa excursión me encontré con algunos compañeros y amigos de mi propio campo, quienes habían acudido por su cuenta a solidarizar en el peligro con las masas revolucionarias. Les hice comprender la inutilidad de tales esfuerzos, pues no había organización alguna de parte del pueblo, ni éste disponía de armas para combatir con probabilidades de éxito.

Recorrimos la Alameda de un extremo a otro, con el propósito de pedir a nuestros correligionarios que se retirasen a sus casas y no contribuyesen con sus actos de violencia a la prolongación de la masacre popular.

Antes de la entrada de la noche, aparecieron diseminados por la ciudad grupos armados de la “guardia blanca”, formada por jóvenes de la clase media y alta, disparando sus armas sin ton ni son, contra cualquier transeúnte con aspecto de trabajador. La gente no se atrevía a salir a la calle, pues corría peligro, no de parte del pueblo sublevado, que respetó la propiedad y las personas, sino de parte de esas patrullas inconscientes e irresponsables.

La refriega duró todo ese día y la noche, en la Alameda de las Delicias, donde no quedaba ya ni un escaño de piedra ni un farol del alumbrado eléctrico. Esa noche el Gobierno despertó de su letargo y llamó a la Moneda a un grupo de notables con el fin de estudiar la situación, por cuanto las tropas del Ejército aún venían de viaje hacia la capital. Se acordó retirar la policía del escenario de la lucha y llamar al pueblo a la calma, prometiéndole atender sus peticiones, lo que pudo haberse intentado desde el primer momento.

El siguiente día, temprano, esquivando las patrullas de la “guardia blanca”, atravesé a pie la ciudad y llegué a la Alameda. Estaba repleta de pueblo, como si la multitud no se hubiera recogido en la noche a sus casas. Se veía la ira en los semblantes y un ansia de lucha no satisfecha, pero faltaban las armas. La tropa de la policía no se hizo presente. Anduve algunas cuadras por entre los grupos revueltos, cuando a la altura de la calle Bandera divisé la conocida silueta de don Malaquías Concha entrando al centro de la Alameda. Aparentemente venía solo y la gente al reconocerlo se acercó a hablarle y a exponerle sus querellas. El fogueado orador parlamentario dirigió sin más la palabra a la multitud, en nombre de la democracia y de la Patria, pidiéndole su abandono de la violencia y su vuelta tranquila al trabajo, asegurándole que el Gobierno atendería inmediatamente sus peticiones. Con su palabra convincente y su grave figura de campeón del pueblo, los grupos comenzaron a dispersarse. Lo vi recorrer de arriba abajo el centro de la Alameda y, de trecho en trecho, arengar a los grupos de trabajadores.

Comprendí lo sucedido: el Gobierno le había llamado para invocar su ayuda en este momento revolucionario, mientras se hallaba la capital sin guarnición militar, circunstancia ignorada por la masa popular. Aunque yo no era de su mando y, como socialista, su adversario político, confieso mi admiración por su actitud, atreviéndose solo a enfrentarse con el pueblo sublevado y ebrio de ira. Ese día, el tercero de una batalla campal entre la clase obrera y la baja clase media, y la policía, terminó con el retiro de la fuerza pública y con la intervención del representante de la democracia chilena.

ESTADO DE LA ORGANIZACIÓN OBRERA EN ANTOFAGASTA Y ENCUENTRO CON RECABARREN

Al año siguiente planeamos la extensión de nuestro movimiento obrero de resistencia (aún no se concretaba en forma de sindicatos), según la denominación

aceptada en todos los países capitalistas, hacia las provincias nortinas. Partió primero Luis Olea. Se internó en la pampa y tomó trabajos de pintura en la administración de la Oficina Agua Santa, en el alto de Caleta Buena, al norte de Iquique. En este puerto hizo algunas amistades y conquistó varios camaradas, como Facundo Castro, Alejandro Barraza e Hipólito Galarce. Todos resultaron excelentes luchadores sociales.

En seguida, salieron de Santiago en la misma dirección los compañeros Julio E. Valiente, tipógrafo, y Francisco Pessoa, intelectual obrero y, como tal, bohemio y poeta. De Valparaíso partieron Luis Guerra Sarmiento, oficial mecánico de la Escuela de Artes y Oficios, e Ignacio Mora, jefe de los tripulantes de vapores durante la huelga de abril-mayo de 1903. Estos camaradas se internaron en la pampa e hicieron prontamente adeptos en los gremios salitreros, llegando a constituir un buen núcleo en el pueblo de Pozo Almonte, donde instalaron una pequeña imprenta y publicaron quincenalmente el periódico *La Agitación*, gemelo del editado en Santiago.

En el invierno de 1905 reuní, cierta noche de lluvia, a mis compañeros más cercanos para una conferencia crítica sobre doctrina y tácticas de lucha, anunciándoles, también, que al día siguiente partiría para Antofagasta. Se produjo desaliento y confusión al respecto; pero no había tiempo para discutir. Yo no estaba contento con el resultado práctico de nuestro trabajo. Hacía falta una acción política organizada, simultánea y paralela con la lucha económica del campo gremial.

En la ciudad de Antofagasta se publicaba el diario demócrata *La Vanguardia*, dirigido por Arturo Laborda, secretario de la Sociedad Mancomunal de Trabajadores del departamento. En sus columnas publiqué una serie de artículos sobre socialismo y cuestiones económicas, haciéndome conocido del público obrero, pues el diario circulaba ampliamente en el puerto y en la pampa. Ahí conocí personalmente al fundador de la mancomunal, Antonio Cornejo, un gran luchador obrero, de vasta preparación; al viejo líder de los gremios marítimos, Anacleto Solorza, hombre de ponderado sentido común; a Manuel E. Aguirre, intelectual obrero, redactor del semanario *El Marítimo*, órgano de la Confederación Mancomunal de Antofagasta; a Lino Fuentes, un verdadero caudillo de las mancomunales salitreras de la pampa; a Miguel Esprella, un joven boliviano idealista y convencido revolucionario, y a muchos otros.

Tras de mí llegaron los aguerridos compañeros Clodomiro Maturana, constructor; Romilio Quezada, carpintero; Casimiro Fuentes, mecánico; y de Valparaíso, Luis A. González, carpintero; Elías Acevedo, constructor; y Adrián Chiavegatto, comisionista en el ramo de comercio. Pronto se formó un centro de propaganda y agitación y a él fueron incorporados importantes elementos locales, como Vicente Díaz Negrete, practicante de medicina, muy prestigiado en los círculos sociales, y Federico Segundo Leiva, un verdadero místico de las nuevas ideas.

Plantada ya nuestra tienda de campaña, me fui a Tocopilla con la intención de seguir a la provincia de Tarapacá, pero en ese puerto me encontré con dos amigos demócratas de Santiago, simpatizantes con el socialismo. Uno de ellos,

Lindorfo Alarcón, tesorero de la Municipalidad y presidente de la Agrupación Democrática y, el otro, Luis Emilio Recabarren, un impresor y redactor del periódico *El Trabajo*, órgano de la Mancomunal de Trabajadores de Tocopilla.

Luis E. Recabarren había publicado en Santiago, en 1902, el semanario *La Democracia*, y en sus columnas prestó generosa acogida a mis artículos socialistas y revolucionarios, de donde provino su adhesión a la causa y nuestra elevada amistad intelectual.

Lindorfo Alarcón dirigía el periódico demócrata *El Proletario* (título recordatorio de nuestro primer semanario socialista). Los tres intercambiamos nuestras aspiraciones y pensamientos, llegando al acuerdo de un programa común para trabajar en la obra de socializar, por decirlo así, el Partido Democrático, abrazando ellos plenamente la causa del socialismo e ingresando yo a los cuadros demócratas como afiliado del partido. Lo hice en el acto, firmando los registros.

La obra de iniciar y proseguir la evolución socialista de la democracia se comenzaría en la provincia. Ellos en Tocopilla y yo en Antofagasta. No redactamos pacto alguno, porque los tres teníamos fe y confianza en la palabra de cada uno. Cuando regresé, a fines de enero de 1906, mis camaradas habían promovido un movimiento de opinión entre los gremios de la ciudad para conseguir hora y media dedicada al almuerzo, como era costumbre en el centro y sur del país. En Antofagasta regía sólo una hora para almorzar, a todas luces una grave inconveniencia.

LA GRAN HUELGA DE FEBRERO DE 1906 EN ANTOFAGASTA

Se nombró un comité encargado de dirigir los trabajos y fui nombrado secretario. Se hicieron las peticiones escritas de rigor a la gerencia del ferrocarril de Antofagasta a Bolivia, a las agencias de embarques, empresas de muelles, fábricas y patrones en general. La mayoría de las respuestas fueron favorables, no así la del ferrocarril, en poder de una compañía inglesa. Como esta posición obstruía la solución general del problema, el Intendente, un señor Santelices, intervino como mediador y propuso el arbitraje. Pero la empresa se hallaba dispuesta únicamente a conceder un cuarto de hora de mayor tiempo para el almuerzo. Se formó, sin embargo, la Comisión Arbitral, compuesta del Intendente de la Provincia, del obispo Luis Silva Lezaeta y del escritor Pedro Pablo Figueroa, quien se hallaba en visita de estudio por la región.

Me cupo defender la petición de los gremios y al gerente del ferrocarril la negativa de la empresa. No se produjo avenimiento, aun cuando los señores Silva y Figueroa fueron de opinión favorable a acceder a la solicitud de los trabajadores. Pero la Comisión Arbitral no tenía poderes legales y no existían leyes de conciliación.

En vista de lo sucedido, citamos a los gremios para el sábado 29 de enero, por la noche, a una asamblea en el salón de la Gran Unión Marítima, de la calle Maipú, en donde se discutió ampliamente la cuestión. Todos los oradores estu-

vieron acordes, con mis compañeros, en ir a una huelga general y así obligar al Ferrocarril Salitrero a conceder la media hora solicitada. Me levanté, entonces, y expuse francamente mi opinión contraria a la huelga y les propuse, como una transacción efectiva, aceptasen el cuarto de hora ofrecido por la empresa y se tomaran por sí los otros quince minutos de diferencia, en la llegada al trabajo de mediodía. Se fue a votación y yo saqué sólo mi propio voto. Al no estar de acuerdo con la huelga, debía renunciar a mi cargo, pero toda la asamblea me impuso continuar en mis funciones. No pude negarme, pero en tal caso, me abstendría de hablar en mítines o desfiles callejeros. Así quedó acordado. Acto seguido se procedió a nombrar un Comité Central de Huelga, formado de 40 personas, en representación de todos los gremios de Antofagasta, cuyo presidente fue nuestro camarada sureño Casimiro Fuentes, y tesorero el prestigioso líder social Vicente Díaz Negrete.

El paro se hizo general en la ciudad y el puerto. Se plegó al movimiento toda la gente de mar y los asociados de la Mancomunal, en total unos seis mil hombres. La vida entera de la ciudad se paralizó. El comercio cerró sus puertas y no hubo medios de locomoción. En la capital, el Gobierno, como siempre, no tomó iniciativa alguna de mediación, limitándose a mandar buques de guerra. Desembarcaron marinería armada con ametralladoras y los grandes cañones de los barcos apuntaban hacia la población.

Los días de la semana transcurrieron velozmente y no se vio venir de ninguna parte una acción realizadora. El Comité Central de Huelga resolvió convocar a un comicio popular en la Plaza Colón para el domingo 6 de febrero, a las tres de la tarde, y lanzar un manifiesto al pueblo denunciando la intransigencia caprichosa de la empresa del ferrocarril a Bolivia y la torpe indiferencia de los poderes públicos. Redacté el manifiesto y lo hice imprimir en la imprenta de la Mancomunal de Trabajadores, con las firmas de la mesa directiva del Comité, a fin de distribuirlo durante el comicio. La plaza se llenó de gente y en el costado norte cerró filas el regimiento de guarnición con sus rifles en descanso. Hicieron uso de la palabra los oradores y yo guiaba a los muchachos encargados de repartir las proclamas. Cuando se terminó el programa de la manifestación me fui a la imprenta a buscar los últimos ejemplares del manifiesto, para alcanzar a repartirlos.

Habrían transcurrido diez minutos cuando sentí descargas de fusilería. Hacían temblar el edificio de madera de la Sociedad Mancomunal, donde se hallaba la imprenta. Intrigado subí al segundo piso de la casa a mirar a la calle. Vi en los patios del ferrocarril, al frente, grupos de marineros empujando cañones traídos de los buques y apostándolos detrás de los portones del recinto ferroviario en forma de barrer con metralla la calle. Preocupado por el temor de que los huelguistas se hubiesen lanzado al ataque de la Intendencia, me dirigí al lugar del comicio. Al llegar a la esquina de la Plaza la encontré vacía y centinelas armados me impidieron entrar, mientras en la penumbra del ocaso oíanse gritos lastimeros de muchos heridos desparramados entre los árboles del paseo. Me fui, entonces a la casa de pensión donde vivíamos los camaradas sureños. Ahí encontré a algunos y me explicaron lo sucedido. Al cerrarse la

manifestación desembocaba en la plaza un piquete de “guardia blanca” organizada la noche antes por las autoridades, llevando sus fusiles al hombro. Se formó frente a la puerta del Club Social de la Unión, en actitud desafiante, cuando la masa popular daba media vuelta para abandonar la plaza. Tal vez los chiquillos les tiraron alguna pedrada y los silbaron. Entonces los jóvenes “guardias blancos” se imaginaron lo peor... y la nerviosidad o el miedo les hizo disparar contra la multitud. Desgraciadamente, algunas balas fueron a herir a los soldados formados al costado de enfrente de la plaza, y como la masa de público estaba de por medio, el comandante Adolfo Miranda no sabía de la llegada del piquete de la “guardia blanca”. Se creyó atacado por el pueblo, lo cual le indujo a dar la orden de disparar. Los huelguistas y manifestantes se encontraron materialmente entre dos fuegos. La gente huyó despavorida en todas direcciones y el comando apostó centinelas prohibiendo el tráfico por la plaza adyacente.

La marea popular se dispersó por las calles centrales y luego reaccionó violentamente. Como la “guardia blanca” estaba constituida por jóvenes empleados de comercio, algunos de ellos españoles, se dirigió a la calle Prat y prendió fuego a una tienda, “La Chupalla”. Rápidamente el incendio se propagó a las casas vecinas, quemándose la imprenta del diario *El Industrial*, dirigido por el inteligente y avanzado periodista Oscar Fuenzalida Cerda. Acudieron las compañías de bomberos en cumplimiento de su deber, pero se les impidió realizar su trabajo. Llegaron tropas de caballería y cargaron contra las pobladas enfurecidas. Después de porfiada lucha pudo, por fin, la tropa hacer despejar el sector amagado. Se quemó un cuarto de manzana de casas, en su mayoría de variados comercios.

Al día siguiente, oleadas de huelguistas recorrían las calles en actitud amenazante, dispuestas a enfrentarse con los piquetes de caballería distribuidos por la ciudad. En esas idas y venidas una de las turbas vio salir de una casa particular a un joven empleado de comercio, a quien sindicó como sospechoso de pertenecer a la “guardia blanca”. Se le fue encima golpeándolo y dándole muerte a cuchilladas. Una muerte acaso totalmente injusta.

El número de víctimas de la masacre del 6 de febrero de 1906 sólo lo conoció la autoridad, pero, como siempre en tales casos, ella lo ocultó por temor a la indignación pública.

En vista del giro de los acontecimientos, nos reunimos los tres miembros de la mesa directiva del Comité General de la Huelga y acordamos, bajo nuestra exclusiva responsabilidad, lanzar un manifiesto, declarando terminado el movimiento huelguístico y aconsejando a la gente acogerse a las concesiones logradas.

LA AGITACIÓN SOCIAL DE TARAPACÁ

En la provincia de Tarapacá nuestra propaganda había prendido en la pampa, gracias al periódico *La Agitación*, de Pozo Almonte; y en Iquique, por influencia de los artículos socialistas y revolucionarios publicados en las

columnas del diario demócrata *El Pueblo*, editado por el veterano periodista Osvaldo López.

En la oficina salitrera Buen Retiro se constituyó un selecto grupo de compañeros, encabezado por Francisco Burgueño, en compañía de Rudecindo Salas, y en cuyo medio se formó el conocido intelectual pampino Luis Ponce, de acerada pluma. Otro núcleo de relevantes condiciones se organizó en la oficina Sacramento, de la pampa norte. Tenía su sede en el histórico pueblo de Dolores, a cuya vera se libró la heroica batalla del Cerro San Francisco, en la Guerra del Pacífico. Figuraban en él los camaradas Víctor Mansilla, J. Francisco Heredia, Máximo Valdés y Luis A. Guerra Sarmiento, quien hizo ahí sus malezas, en compañía de Ignacio Mora, para irse a estudiar y trabajar a los Estados Unidos de Norteamérica.

En el puerto de Iquique se reunieron los compañeros Manuel E. Aguirre, de Antofagasta, y Luis Olea Castillo, de Santiago; y se incorporaron a su movimiento José del C. Aliaga, dueño de una relojería; Ricardo Benavides, panadero; Carlos Segundo Ríos Gálvez, profesor primario; y el poeta revolucionario Mario Betellini. En unión de otros elementos formaron el Centro de Estudios Sociales Redención, que dictaba conferencias y publicaba una revista literario-socialista.

La principal fuente de vida de la provincia era la industria salitrera, casi toda ella en poder de compañías extranjeras con asiento en Inglaterra, Alemania y otros países. El nitrato chileno era vendido en los mercados del exterior en chelines o peniques oro el quintal; pero los trabajadores pampinos eran pagados con "fichas" de caucho, las cuales sólo tenían valor en la pulpería de la oficina salitrera emisora; y para canjearlas por dinero o billetes de curso legal, la misma compañía cobraba un descuento. Este fluctuaba de un 20 a un 40 por ciento del valor nominal. Por otra parte, en el recinto de las oficinas o campamentos no había libertad de comercio. Todas las provisiones y artículos de vestuario el pampino debía comprarlos en la misma pulpería.

En el año 1906, después de la masacre del 6 de febrero en Antofagasta, visité la provincia de Tarapacá y tomé nota del promedio de los salarios de los pampinos: era de 2,50 pesos por día, mientras el diputado radical de ese distrito, Carlos Toribio Robinet, decía en la Cámara que ganaban 20 pesos diarios. Sin duda, un hombre de talento y doctrinario como él había sido engañado por los salitreros.

LA HUELGA DE 1907 EN IQUIQUE

Ese año fue elegido Presidente de la República el político liberal Pedro Montt, de cuyo gobierno se esperaban grandes cosas. Pero la coalición liberal-conservadora tenía mayoría en el Senado y, conforme al régimen parlamentario chileno, significaba el bloqueamiento de la política gubernativa. Corría el año de 1907, cuando la situación interna general del país era de incertidumbre, pobreza y malestar. Las provincias del norte sufrían con mayor intensidad los estragos de la crisis nacional. En tales circunstancias los gremios del mar del puerto de

Iquique se declararon en huelga en la primera quincena de diciembre, reclamando aumento de jornales. El movimiento halló eco en la pampa, en donde las condiciones de vida eran ya insostenibles para la población trabajadora.

En el mitin de Zapiga se elaboraban las consignas del movimiento; los trabajadores de la Oficina de San Lorenzo, en la pampa sur, abandonaron las faenas y se dirigieron al pueblo de San Antonio, en donde se reunieron con los de otras oficinas del cantón. Resolvieron bajar a pie hasta Iquique, a presentar sus peticiones a los gerentes de las compañías. Caminaron toda la noche y a la mañana temprano llegaron a las puertas del Hipódromo, en donde los esperaba el Intendente suplente, Julio Guzmán García, el jefe militar de la Plaza y los caracterizados vecinos Santiago Toro Lorca y Antonio Viera Gallo.

Acto seguido, una comisión de obreros expuso a la primera autoridad sus principales reclamos. El Intendente prometió ponerlos en conocimiento de los jefes salitreros, proporcionándoles para su hospedaje el local de la Escuela Santa María, situado en la plaza Manuel Montt. El lunes 16, los pampinos designaron el siguiente Comité Directivo de la huelga: presidente, José Briggs; vicepresidentes, Manuel Altamirano y Luis Olea Castillo; tesorero, José Santos Morales; secretarios, Nicanor Rodríguez y Ladislao Córdova, y 20 delegados representando otras tantas oficinas salitreras. Integraron además este Comité los personeros de doce gremios obreros de Iquique, en número de 16 delegados más dos representantes del Centro de Estudios Sociales Redención.

LOS PREPARATIVOS DE LA REPRESIÓN DE 1907

El martes 17 la huelga se hizo general. Bajó a pie el resto de la gente de las oficinas y se agregó a los varios miles un convoy formado por una locomotora y varios carros planos, manejado por los mismos huelguistas, donde venían mujeres y niños, en total, unas mil personas. Ese mismo día ancló en la bahía el crucero *Blanco Encalada*. Traía de Arica tropas del regimiento Rancagua y de la Compañía de Ingenieros Atacama. Al día siguiente llegó el crucero *Esmeralda*, con nuevas fuerzas de desembarco. Fue retirada la policía a sus cuarteles y la custodia de las calles quedó a cargo de patrullas militares. Se tomaron, en una palabra, todas las disposiciones tácticas y de emergencia, como si fuese a librarse una inminente batalla en el recinto de la población. Mientras tanto, los huelguistas y sus familias esperaban tranquilos, en el vasto edificio de la Escuela Santa María, la contestación definitiva de los salitreros a sus reclamos. Estaban todos dispuestos a no volver a la pampa, si las compañías se negaban a concederles el mínimo de sus exigencias. Preferían, en tal caso, volverse a sus pueblos del sur y trabajar en las fábricas o en los campos.

En el edificio de la Escuela instalaron su cuartel general, con dormitorios, bodegas de víveres y demás menesteres del caso. En el piso alto, con una azotea al frente de la plaza, tenía su sede el "Comité Directivo" de la huelga; y abajo, en el centro de la plazoleta, había una carpa de circo, perteneciente a la Empresa Zobarán. El mejor orden y limpieza reinaban entre la masa de gente

pampina y con su digna actitud se ganaron la simpatía y admiración de todo el vecindario de la ciudad.

El jueves 19 por la tarde arribó al puerto el crucero *Centeno*, a cuyo bordo venía la comisión nombrada por el Gobierno para intervenir en la huelga, compuesta por el Intendente titular, Carlos Eastman; general Silva Renard y coronel Ledesma. Estos representantes del Poder Central eran portadores de instrucciones precisas para resolver el conflicto, pero existía una circunstancia desfavorable: el Ministro del Interior, Justiniano Sotomayor, era salitrero y también el Presidente Montt integraba algunas compañías en calidad de socio.

El viernes 20, como a las nueve de la mañana, llegó un tren compuesto de 19 carros planos conduciendo unos tres mil obreros de los cantones de Huara y Negreiros, quienes engrosaron la muchedumbre asilada en la Escuela Santa María. Ese mismo día comenzó en la pampa el empleo de la violencia contra los trabajadores, pues, en la Oficina Buenaventura, la tropa hizo fuego, sin motivo, sobre una columna de mil obreros en marcha hacia el puerto, a unirse a sus compañeros. El "Comité Directivo de la Huelga" había incorporado a 13 nuevos delegados, representantes de otras tantas oficinas salitreras. En total, el número de huelguistas ascendía como a veinte mil hombres. En una palabra, la pampa había sido literalmente evacuada por la masa trabajadora escuálida, hambrienta y oprimida. Ésta, sintiéndose víctima indefensa de una desenfrenada explotación del capital extranjero, quería volver al seno de sus verdes campos y bellos pueblos del sur.

Intertanto, los directores de la "Combinación Salitrera", conferenciaron con el Intendente Eastman y le notificaron que, antes de resolver sobre las peticiones de los huelguistas, ellos exigían, como condición previa, su vuelta inmediata al trabajo. El Intendente les propuso someter el conflicto al arbitraje. Contestaron con una rotunda negativa. Por último, les ofreció que, si accedían de inmediato a un alza de jornales, y así la gente aceptase de buen grado volver a las oficinas, el Gobierno contribuiría con la mitad de dicho aumento; pero insistieron en su punto de vista, o sea, primero los trabajadores debían someterse incondicionalmente.

LA CRUEL Y SANGRIENTA MATANZA DE LA ESCUELA SANTA MARÍA, EN IQUIQUE

En defensa de su porfiada actitud alegaban cuestiones de amor propio; necesitaban mantener su "prestigio patronal" y su autoridad moral sobre los gremios pampinos. Y aunque parezca ridículo, tal absurdo se impuso al ánimo de las autoridades civiles y militares de la provincia. El día sábado 21 se dio la orden arbitraria a los huelguistas de abandonar la escuela Santa María y la plaza Manuel Montt, y trasladarse al extenso recinto del Hipódromo, situado hacia el sur de la ciudad. La masa de gente no aceptó dicha orden fundada en mentirosos pretextos de "salubridad" y "seguridad del orden público", pues ellos de ningún modo lo amenazaban. Tenían, además, la sospecha de que una vez concentrados en ese sitio aislado y lejos de la población, serían obligados a embarcarse por la

fuerza en los trenes salitreros y conducidos nuevamente a la pampa esclavizada. Por eso cuando el jefe militar de la plaza, general Silva Renard, fue a notificarles el cumplimiento de tal orden, todos a una contestaron que no se moverían de su albergue, por considerarlo apropiado y seguro, y donde estaban con sus mujeres y niños. A las dos y media de la tarde se acercó un grupo de oficiales y marinos a convencerles que debían abandonar la plaza y la escuela, rodeadas ya de tropas del Ejército y la Armada; pero los huelguistas no pudieron creer que, sin dar ellos motivo alguno, fuesen a emplearse las armas contra la multitud indefensa. Hubo también una manifiesta ingenuidad en los miembros del "Comité Directivo de la Huelga". Hasta el último momento confiaron en las garantías constitucionales; en los derechos públicos de petición, de asociación y de reunión. Fundándose en ellos, al intimárseles por última vez la orden perentoria de abandonar la plaza y evacuar el edificio de la escuela, se negaron a obedecer, y el vicepresidente, nuestro antiguo camarada Luis Olea Castillo, adelantándose hacia los jefes militares, se desabrochó el pecho y les contestó con altivez que si querían la sangre del pueblo... ¡él les ofrecía la suya!

Faltaban minutos para las cuatro de la tarde cuando sonaron dos descargas de fusilería: una dirigida hacia la azotea del segundo piso, donde se hallaba reunido el "Comité Directivo" y la otra hacia la puerta de la escuela, bloqueada de gente. Un minuto después se oyeron dos nuevas descargas, hechas esta vez por los piquetes de la marinería desembarcada de los buques de guerra. Luego, como remate de tal carnicería, comenzó el tableteo de las ametralladoras de las tropas de tierra. Dada la masa de gente ni una bala podía perderse y, por el contrario, hería o mataba a más de una persona. La confusión y desesperación se apoderó de la multitud, compuesta no sólo de hombres, mujeres y niños pampinos, de obreros de la ciudad y el puerto, sino también de muchos curiosos ubicados en la plaza para observar el movimiento huelguístico. Las gentes, despavoridas, trataban de salir del cierro donde llovían las balas, pero el cerco de tropas, con bayoneta calada, se lo impedía.

Después de estos minutos de fusilería y en medio del sangriento desastre... se ordenó a los lanceros que despejaran la plaza, empujando a la muchedumbre en filas por la calle Barros Arana, en dirección al Hipódromo. En esta odiosa tarea de "arrear" seres humanos, como si fuesen animales, cayeron algunos huelguistas atravesados por las picas del regimiento de Lanceros, a la vista y dolor de todo el mundo.

La tropa de infantería hizo evacuar el edificio de la Escuela a golpes de culata, echando afuera mujeres y niños. Debía correr para tomar filas, dejando botadas sus provisiones y prendas personales de familia. En el recinto del Hipódromo hubieron de pasar esa noche a la intemperie, sin alimento ni abrigo. A la mañana siguiente llegaron, sucesivamente, los trenes donde fueron obligados a embarcarse a sus oficinas de la pampa.

Las víctimas de la masacre de Iquique, el 21 de diciembre de 1907, se calcularon en varios cientos de muertos y más de mil heridos, inmolados cruelmente para satisfacción del orgullo personal de los amos de la industria salitrera.

LA PRIMERA HUELGA EN CHUQUICAMATA

Las grandes huelgas sangrientas descritas brotaron con la chispa revolucionaria de nuestro primer movimiento socialista. A pesar de su terrible represión, nuevos movimientos se sucedieron. Así, por ejemplo, la primera gran huelga en Chuquicamata en los primeros meses del año 1915.

Vivía en Antofagasta, y con Ariosto Centeno y el conocido periodista Juan Luis Mery, publicábamos, en sociedad, el diario *La Nación*, de carácter independiente, pero de índole avanzada. Por ese entonces se produjo repentinamente la paralización de todas las faenas del mineral de Chuquicamata, porque la Compañía había notificado a sus obreros una rebaja de los salarios. En Chuqui, en verdad los trabajadores percibían mejores jornales que en ninguna parte, vivían en un clima rudo y en condiciones inhumanas de trabajo, en especial los trabajadores de la sección molinos, sin máscaras protectoras, y de la llamada “Casa Verde”, donde se hacía el “manipuleo de los cathodes” de cobre, que precipitan la solución de ácido sulfúrico cargado de sulfato cuprífero y cuyas emanaciones son venenosas e irrespirables.

A pesar de no tener organización gremial ni responder a ninguna ideología, los diferentes personales de obreros decidieron no aceptar la rebaja de salarios propuesta por la Compañía, y abandonar las faenas. La gerencia no alteró su resolución. En tal emergencia los trabajadores evacuaron sus campamentos y bajaron al vecino pueblo de Calama, sin contar con fondos de “resistencia” ni leyes protectoras del trabajo. La única prensa amiga en la provincia era nuestro diario. A los ocho días de paro ya no tenían qué comer; en la pequeña ciudad de Calama se hallaban desesperados con sus mujeres y niños, sin saber adónde ir, un total de 3.000 trabajadores. En esas circunstancias se les ocurrió solicitar ayuda al diario *La Nación*. Recibimos la visita de una comisión de huelguistas pidiéndonos servirles de mediadores ante la Empresa de Chuquicamata, para tratar de solucionar el conflicto. Juan Luis Mery y yo fuimos al mineral al día siguiente. En Calama celebramos una gran asamblea en la plaza. Los huelguistas nos dieron facultades amplias para ajustar, con los gerentes de Chuqui, las bases de un arreglo satisfactorio. A la mañana siguiente subimos en el ramal de ferrocarril a la estación Punta de Rieles, acompañados de tres miembros dirigentes del Comité Huelguista. Al solicitar el permiso para entrar al mineral indicando quiénes éramos, la respuesta fue negativa: ninguno de los huelguistas podía entrar; la Compañía no quería nada con ellos. En cuanto a nosotros dos, podíamos pasar en calidad de representantes de un diario, pero, al mismo tiempo, con el compromiso de no tocar el tema de la huelga. A pesar de esta formal prohibición, acordamos con Mery hacer la “intentona”. Arriba, en el establecimiento, nos esperaba el gerente general, Mr. Hellman, y el subgerente, Mr. Perkins. Nos recibieron con fría cortesía y nos pasaron al escritorio de la Gerencia. Mi compañero, Juan Luis Mery, dotado de una rica imaginación y fácil palabra, ensayó un breve discurso de reconocimiento

por parte de Chile al genio industrial americano, como lo demostraba esta colosal usina de Chuquicamata, en los linderos de la Cordillera y el desierto salitral. Apenas había terminado su elogio, Perkins le contestó. Según él, la clase obrera chilena no comprendía el sacrificio de los americanos. Venía a darle trabajo y prosperidad y les contestaban con huelgas, paralizando la usina, quizás por cuanto tiempo. Aprovechando la “abertura” le preguntamos, en forma inocente, cuál era el motivo de la huelga... Mr. Hellman nos explicó la diferencia de los salarios pagados por la compañía con las tarifas de jornales de las empresas salitreras del departamento; y Chuqui no tenía por qué pagar una diferencia tan apreciable. En consecuencia habían rebajado sus tarifas al nivel de la industria salitrera y como los obreros se negaron a convenir con ello, la Compañía los había echado de su recinto, prefiriendo parar el establecimiento.

Con la mayor cautela y discreción le insinuamos nuestro deseo de conocer las diferencias entre unas y otras tarifas de jornales, para formarnos una idea exacta. Accedió gustoso el señor Gerente a sacar de su escritorio un legajo de notas con los membretes de las principales oficinas salitreras de Antofagasta, conteniendo las nóminas de salarios según las diferentes faenas de la pampa. Examiné la lista y entré en sospecha, pues yo conocía bien el monto de las remuneraciones de los trabajadores pampinos, e inmediatamente le expresé a Mr. Hellman mi desconfianza sobre el particular. Y para salir de dudas saqué mi libreta periodística de “apuntes” y le invité a cotejar los valores pues en mis continuos viajes por el departamento tenía la precaución de anotar siempre —le expliqué— los salarios de cada gremio, así como el precio de las subsistencias en cada oficina visitada.

Una vez hecha la comparación detalladamente, quedó claro que las “tarifas” confeccionadas expresamente por las compañías salitreras para la gerencia de Chuquicamata eran adulteradas, esto es, no correspondían a la verdadera escala de los salarios pagados a los trabajadores pampinos. Quedaron asombrados de su engaño los dos jefes americanos y nos preguntaron cuál era la causa de tal actitud, según nuestro parecer. Les explicamos entonces la política de los salitreros para mantener los bajos tipos de jornales en cada departamento y cómo ante las mejores remuneraciones de Chuqui habían fraguado ese expediente para inducirles a rebajarlas.

Los altos funcionarios comprendieron de inmediato la trampa y resolvieron, en el acto, hacer volver toda la gente al trabajo. Nos pidieron avisar a los huelguistas su decisión. Bajamos a Calama acompañados de los delegados del Comité de Huelga, quienes nos esperaban en Punta de Rieles y comunicamos la buena nueva a la masa desesperada. Su alegría por la feliz noticia y su gratitud hacia nosotros por la exitosa intervención fueron inmensas. En calidad de antiguos luchadores por la causa del pueblo, nos sentimos satisfechos con la conciencia del deber cumplido.

(*Occidente*, N° 121, noviembre-diciembre de 1959).

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA CLASE OBRERA A COMIENZOS DE SIGLO

Gérmenes del socialismo en el democratismo

La sola enunciación del socialismo, en 1897, debía llamar la atención de los estudiosos y el interés de los políticos jóvenes e idealistas; y el propio "bautismo de sangre" de la Unión Socialista. El domingo 17 de octubre de 1897, debía granjearle hondas simpatías populares en las provincias, como así sucedió. Se agregó a ello la propaganda de nuestro periódico *El Proletario*, y las primeras conferencias iniciadas entonces en las sociedades obreras de índole gremial, como la de panaderos, de zapateros y otras.

Nuestro camarada Mario Centore, quien en Valparaíso redactaba el diario demócrata *El Pueblo*, de Juan Bautista Bustos, nos hacía buena "réclame" informando a su público de nuestras actividades. Y coincidió también la llegada a ese puerto del escritor socialista Juan B. Larrucea, en 1900. Y, tal vez, por obra del estudio, el abogado demócrata Ángel Guarello se convirtió al socialismo y fundó, con un grupo de sus amigos, un Comité de Estudios Sociales. Luego, este centro publicó un excelente periódico socialista, cuyo nombre no recuerdo, redactado por Guarello y Larrucea.

En uno de mis viajes a Valparaíso, tuve ocasión, en 1901, de conocer a Guarello y desde entonces fuimos amigos. Solía escribirle de vez en cuando algún artículo socialista para el diario *El Pueblo*. Conocí también a otro gran simpatizante del socialismo, Daniel Salcedo, director del diario radical *El Heraldo*, pero fue con el doctor Francisco Galleguillos Lorca con quien tuvimos una más grande comunión de ideas, en todo orden de cosas. Cábeme recordar que, ya en 1899, vinieron a nuestro campo varios obreros y jóvenes demócratas, como Víctor Soto Román, del pueblo de Rengo, y en Santiago, Francisco Garfias Merino, dirigente de la Sociedad de Instrucción Manuel Meneses. Con Policarpo Solís Rojas, Nicasio Retamales y Pedro J. Navarrete, ya contábamos con una pequeña "avanzadilla" en los cuarteles democráticos. Así las cosas, en 1904, fue convocado el partido a la Convención de Chillán y, en ella, Ángel Guarello presentó un proyecto de franca socialización del Partido Democrático. Lo resistió Malaquías Concha. No quería verlo reformado, sino igual como él lo había creado. No concebía tampoco la aparición y competencia en los cuadros de la democracia de otros cerebros tan ilustrados como el suyo. Era, ciertamente, Concha un hombre extraordinario: recio, talentoso y poseedor de un gran carácter, pero tenía los defectos propios de los individuos de su talla psíquica: era personalista en alto grado, orgulloso y déspota, provocando una verdadera contradicción entre su calidad de padre de la democracia chilena y su actitud de "aristócrata" soberbio y encumbrado. En la convención se pusieron al lado de Malaquías Concha todos los delegados anodinos, casi siempre la mayoría, y por lo general partidarios de *statu quo*, porque tienen miedo de equivocarse, refugiándose en las disposiciones del reglamento del partido. Este no contemplaba la posibilidad de tales reformas

doctrinarias. Del lado de Guarello estuvieron los hombres de pensamiento, los idealistas, como el doctor Francisco Landa, el abogado constitucionalista Teodoro Álvarez y los delegados jóvenes, representantes de las fuerzas obreras, como Zenón Torrealba, campeón del obrerismo dentro del partido. Le acompañaban también los escasos intelectuales asistentes a la convención, entre ellos, Vicente Fernández Rocuant, un espíritu esencialmente doctrinario y los pocos elementos masones del partido, tales como el culto obrero de sastrería Onofre Avendaño, el industrial Manuel Anguita y los hermanos Héctor y Teodoberto Álvarez. Hubo extensos y acalorados debates durante tres días, sin encontrarse una fórmula de avenimiento. El proyecto de Guarello de cambiar el nombre del partido por el de Socialista-Demócrata (o Democrático Socialista) fue rechazado por la mayoría reglamentaria, junto con las reformas doctrinarias del programa. Se produjo la división de la convención en dos bandos, y cada uno de los cuales cortó por su lado. Esta división se hizo profunda y, a partir de la Convención de Chillán, la fracción "conchista" tomó el apelativo de "reglamentaria"; y la encabezada por el triunvirato Landa, Guarello-Torrealba se denominada "doctrinaria". Aunque la escisión orgánica del partido se limitó, principalmente, a la capital, hubo agrupaciones de provincia, como las de Concepción y Valparaíso, que tomaron posiciones definidas en uno u otro bando, y en las demás algunos correligionarios individualmente se manifestaron doctrinarios o reglamentarios.

Guarello se convirtió en un símbolo de idealismo para las huestes demócratas que veían en él la esperanza de un porvenir más glorioso para la democracia chilena. Poseía Guarello una mentalidad amplia, unida a un carácter generoso y entusiasta. Poseía un alma de apóstol. Su camarada, el doctor Francisco Landa, era un hombre de gran cultura y de poderosa inteligencia, con una bondad ingénita, por lo cual era muy querido en el vasto círculo de sus relaciones. Y en cuanto a Zenón Torrealba, cerebro de limitados alcances, era un honrado obrero. Se había forjado a sí mismo en las sociedades mutualista y en las lides honrosas del trabajo. Él fue quien primero, en las filas del Partido Democrático, levantó la bandera roja del obrerismo, haciendo prosélitos como Luis E. Recabarren, Isaías González y algunos otros artesanos. Torrealba era enemigo acérrimo del socialismo y de la lucha obrera de resistencia. Para él, el movimiento obrero debía concretarse únicamente al mutualismo y a la instrucción popular de las escuelas nocturnas, recabando para todo ello la ayuda del Estado. Y esa fue toda su doctrina a lo largo de su accidentada vida política. Pero en la división del partido se puso de lado de los doctrinarios, por animosidad contra Malaquías Cocha, el patriarca de la democracia. Pero es justo reconocer que Zenón Torrealba representaba una fuerza oculta y subterránea del partido, la del "hombre común", o sea, la masa amorfa del conglomerado netamente obrero y a la cual no se somete de buen grado a la tutela política de los hombres de pensamiento. Ese elemento, básico numéricamente en cualquier forma de la democracia, está pronto a conspirar, por mero instinto, contra los dirigentes representantes de los valores morales o espirituales.

MI INGRESO AL PARTIDO DEMOCRÁTICO Y TRIUNFO
ELECTORAL DE RECABARREN

Cuando, a mediados de octubre de 1905, acordamos en Tocopilla, con Lindorfo Alarcón y Luis E. Recabarren el “pacto tripartito” de fusión demócrata-socialista, tuvimos presente, de parte de ellos, la evolución gradual de la democracia política de Malaquías Concha hasta transformarse, en un cercano futuro, en el Partido Socialista Chileno; y de mi parte, la incorporación global del numeroso y capacitado elemento socialista disperso en todo el país, al ejército disciplinado y orgánico del Partido Democrático. Unos y otros estuvimos igualmente acordes en la organización gremial de las clases asalariadas. A pesar de aproximarse las elecciones generales de marzo de 1906, ninguno de nosotros demostró tener interés en ellas. Sin embargo, en Tocopilla como en Antofagasta, la opinión obrera quería que yo fuese candidato a diputado, y hasta el mismo Lindorfo Alarcón participaba de esta opinión. Pero yo tenía, según mi entender, el inconveniente de la falta de una situación económica estable y segura, de una parte, y de otra, ciertas ideas y proyectos legislativos me colocaron en franca pugna con todos mis camaradas socialistas del país. Entre estos últimos, la dictación de una Ley sobre el Derecho al Trabajo (incluyendo por cierto la obligación de trabajar), para ese entonces, sin duda muy avanzada. Expuse a mis amigos estas razones, y respecto de lo primero recibí espontáneamente más de una oferta de dinero como préstamo para trabajar, pero la rechacé. Después de fundar una escuela nocturna en la Mancomunal de Trabajadores de Tocopilla; de dictar una conferencia sobre el socialismo en la agrupación demócrata departamental; de realizar una gira por todas las oficinas salitreras y componer las estrofas de “La Pampa Esclava”, regresé a Antofagasta, a fines de año. Apenas llegué escribí una extensa “Carta Política” dirigida a mis camaradas socialistas de Antofagasta, Santiago y Valparaíso, dándoles cuenta de mi reciente conversión democrática e invitándoles a enrolarse en las filas del partido. Dicha carta se publicó en el diario demócrata *La Vanguardia*, redactado por el periodista mancomunal Arturo Laborda.

No todos, por cierto, imitaron mi ejemplo, pero en las tres ciudades varios de los mejores elementos entraron a figurar en los cuadros de la democracia; entre ellos, Marcos Yáñez y mi cuñado Miguel Silva, de Santiago; Eulogio Molina, José María Pizarro y Ángela Muñoz de Arancibia, en Valparaíso; Luis A. González y Elías Acevedo, en Antofagasta; y Luis Morales Morales, líder de los mineros del carbón, en Lota. Todas personas de figuración y gran capacidad en el campo de la lucha social.

Al acercarse el período electoral, las agrupaciones demócratas de la provincia eligieron candidato a diputado a Luis E. Recabarren, quien era ya bastante conocido como redactor del periódico mancomunal *El Trabajo*, de Tocopilla. No es verdad que él fuese ya el dirigente obrero, como erróneamente se ha dicho y repetido, pues el caudillo indiscutido de la masa obrera del departamento, así en el puerto como en la pampa, era Gregorio Trincado, viejo lobo de mar, quien había visitado Europa y Estados Unidos y podía dar lecciones a

Recabarren en materia de organización y de campañas gremialistas. Trincado era el presidente de la "Mancomunal de Trabajadores" de Tocopilla. Durante un viaje a Valparaíso, en el año 1904, buscó a un tipógrafo para instalar una imprenta recién comprada y hacerse cargo de la publicación de un periódico mancomunal, en el norte. Luis E. Recabarren se encontraba, entonces, al frente del taller tipográfico de los Padres Salesianos en el puerto y se contrató para ir a trabajar con Gregorio Trincado a Tocopilla. Esa es la historia exacta.

Los movimientos gremiales y las huelgas de marítimos y pampinos en ese departamento fueron organizados y dirigidos por Gregorio Trincado, sin participación de Recabarren. Su actuación como socialista y líder obrero comienza algunos años después, cuando la primera generación de luchadores había en parte ya abandonado este mundo y los restantes nos habíamos alejado para dar paso a los jóvenes, o por otras diferentes causas.

Las elecciones tendrían lugar el primer domingo de marzo de 1906, y la gran huelga de Antofagasta se desarrolló entre la última semana de enero y la primera de febrero. Como candidato demócrata de la provincia, Recabarren fue a dicho puerto con el fin de organizar el trabajo electoral, pero lo hizo calladamente, alojándose oculto en la casa del Alcalde Municipal, Ismael Soto Pérez, miembro del partido. Temía que las autoridades y sus contrincantes políticos asociasen su viaje con el movimiento huelguístico. Supe, sin embargo, de su llegada y tuve una conferencia privada con él, prometiéndole ayuda en su campaña. Recabarren, pues, no tuvo ninguna relación con la huelga ni la masacre del 6 de febrero. Fui yo, en calidad de secretario del Comité Huelguista, quien, en el último manifiesto lanzado, le di cierto carácter político a los sucesos de la huelga, refiriéndome a la candidatura obrera de Luis E. Recabarren. Conforme a mis previsiones, los trabajadores votaron en las urnas por Recabarren y salió elegido diputado por el Partido Democrático; y en carácter presuntivo prestó en la Cámara el juramento de rigor, aunque se declaró ateo y antirreligioso. Esto fue aprovechado por sus adversarios para excluirlo más tarde por un audaz golpe de mayoría, incorporando en su lugar al candidato radical, reclamante del resultado de algunas mesas.

DESARROLLO DE UNA CORRIENTE SOCIALISTA EN EL SENO DEL PARTIDO DEMOCRÁTICO

Mientras Recabarren era sólo diputado electo, tuvo lugar, en Santiago, una Convención Nacional del Partido Democrático, el 5 de abril de ese año. Se le asignó previamente el carácter de unificadora del partido. La agrupación de Tocopilla nombró delegado a Lindorfo Alarcón y yo fui designado por la de Iquique, junto con Juan de D. Aguirre. La joven democracia chilena en ese entonces contaba con sólo tres diputados: Ángel Guarello, Malaquías Concha y Artemio Gutiérrez.

En la convención expuse las ideas socialistas con prudencia, pero Lindorfo Alarcón no se atrevió a solidarizar con ellas. A pesar de todo gané para la causa más de un tercio de los convencionales. En el curso de los tres días de debates

nació el grupo socialista dentro del partido, con una fuerza mayor que la de cada uno de los otros dos grupos: reglamentario y doctrinario. Al final de la convención, al elegirse la nueva mesa directiva, nuestro grupo sacó la mayoría de los directores. En seguida, cuando las agrupaciones designaron sus representantes en el Directorio General, también logramos mantener la ventaja alcanzada. Este resultado probó nuestra entrada triunfal en la fortaleza política de Malaquías Concha. Consecuentes con nuestros principios, al designar en propiedad la Mesa Ejecutiva del Directorio General llevamos a la Presidencia a Ángel Guarello, nombrándome a mí secretario, en compañía del abogado Francisco J. Lazo, también de nuestro grupo. Vengamos la derrota sufrida por el socialismo en la Convención de Chillán de 1904, y al mismo tiempo despejamos el campo, quedando en frente nuestro los dos adversarios opuestos a la evolución socialista del partido: Malaquías Concha y Zenón Torrealba, quienes representaban los dos tercios de la democracia.

Para darle unidad y finalidad al grupo organicé, siempre dentro del partido, la Escuela Socialista. De ella formaron parte, entre los más destacados, Rafael Castro, uno de los fundadores de la democracia; nuestros antiguos camaradas Policarpo Solís Rojas, José M. Chávez, Ricardo Guerrero, Avelino González Gallegos, Zacarías Mauro, Nicasio Retamales, Eulogio Molina, Manuel Silva Acevedo y, entre los jóvenes, Manuel Hidalgo Plaza, Carlos Alberto Martínez, Evaristo Ríos, Julio E. Moya, Carlos Sepúlveda, Rafael Abrigo, en total, cerca de doscientos miembros. De esa escuela salió la nueva generación que actuaría en el nacimiento del segundo partido socialista.

Con respecto a los sucesos del norte, la Corte de Justicia de Tacna encomendó a uno de sus Ministros trasladarse a Antofagasta a sumariar el proceso por la masacre del domingo 6 de febrero de 1906. De acuerdo con las actuaciones del magistrado, se decretó el arresto y procesamiento de Luis Emilio Recabarren y Alejandro Escobar Carballo. Durante el intervalo, a Recabarren se le despojó de su investidura parlamentaria y, por consiguiente, perdió su fuero. Al tener noticias de tal disposición cruzó la cordillera y se fue al extranjero. En Buenos Aires fue bien recibido por el Partido Socialista, en cuya asamblea dio conferencias sobre el movimiento socialista en Chile, aludiendo de paso a mi modesta persona y presentándome, según él mismo me contara a su vuelta, como un modelo de vida y de lucha, tal cual debe ser un verdadero socialista. Por mi parte, hallándome en Santiago, al saber lo decretado por la Corte de Tacna, me embarqué para el norte, con el fin de ayudar en la defensa de los camaradas presos por la huelga y en completo abandono. En Antofagasta no fui molestado por la justicia, a pesar de las gestiones hechas a favor de los procesados, y como nadie quisiera afianzar a cinco de ellos para obtener su libertad provisoria, el juez me permitió servir de "fianza personal", poniéndolos en libertad. Entre ellos se encontraban Luis A. González Silva, de Valparaíso, y Romilio Quezada, de Santiago; los restantes eran de Antofagasta.

Intertanto, Recabarren, después de una corta estada en Argentina, partió para Europa, visitando Francia, Bélgica y España. En este país conoció al gran

líder socialista Pablo Iglesias; y a su paso por Bélgica aprovechó de inscribir el Partido Democrático Chileno en la Oficina de la Segunda Internacional Socialista, cuya sede era entonces Bruselas. Naturalmente, tal inscripción era puramente simbólica, pues si bien, por su "Declaración de Principios", el Partido Democrático era un partido de lucha de clases, Recabarren no poseía credenciales legítimas para hacer tal inscripción. Con todo, su patriotismo por la causa socialista quedó plenamente evidenciado. En el curso de su larga gira de varios meses, Recabarren estudió y comprendió profundamente la doctrina socialista, según pude apreciarlo más tarde. Así como había partido, regresó furtivamente a Chile. Aunque se ocultó, pude visitarlo en casa de sus familiares y cambiar impresiones referente a sus experiencias en Europa. Muy poco después se fue a Los Andes, al lado de su esposa, y ahí fue descubierto y apresado. Cumplió una condena de cárcel por la huelga del 6 de febrero, en Antofagasta, en la cual no tuvo participación. Desde su prisión me escribió interesantes cartas a Santiago. La amistad que nos unía espiritualmente se manifestó siempre durante toda su correspondencia conmigo.

La obra socialista dentro del partido prosperó y como se aproximaban las elecciones generales de marzo de 1909, los miembros de la Escuela Socialista acordaron lanzar mi precandidatura dentro del campo demócrata para diputado por Santiago. Yo rehusé el ofrecimiento por las mismas razones aducidas en Antofagasta en 1905-6; pero, finalmente, hube de aceptar para no desanimar a mis propios discípulos. Otro sector de nuestro mismo campo llevó como candidato al camarada Ricardo Guerrero, uno de los primeros afiliados de nuestra causa. El llamado grupo doctrinario, muy antisocialista, llevó también dos precandidatos: Zenón Fuentealba y Manuel Reumante, obrero ferroviario perteneciente a la "Confederación Mancomunal de Trabajadores de Chile". De igual modo, el grupo reglamentario (o conchista) levantó la candidatura del fundador del partido, Diego Escanilla, en primer término, y la del veterano luchador de la antigua "escuela republicana", Juan Araya Escón, ex profesor de la Escuela de Farmacia de la Universidad de Chile. O sea, seis aspirantes a la sola candidatura del Partido Democrático. No daba para más la cuota de 1.500 electores. La elección interna se haría por sistema de eliminación, mediante seis votaciones dominicales sucesivas, en tantas mesas receptoras como comunas tenía el departamento de Santiago. Iniciado el proceso electoral en cada votación se eliminaba un candidato. Así las cosas, llegó a la capital Luis E. Recabarren. Acababa de salir de la cárcel. Como era de suponerlo, los miembros de la Escuela Socialista se forjaron la ilusión de un buen respaldo a favor de su candidatura, por cuanto gozaba de un gran prestigio en la asamblea del partido. Pero Recabarren no se acercó al grupo socialista y se consagró de lleno a trabajar a favor de la candidatura de Zenón Torrealba, el gran enemigo de nuestro movimiento de socialización. Su actitud incomprensible constituyó un escándalo para los socialistas de Santiago. Nuestro grupo tenía probabilidades de triunfo en la lucha interna del partido y, precisamente, mi nombre llegó hasta la penúltima votación, donde me superó Torrealba por unos cuantos

votos, gracias a algunas maniobras furtivas, y en parte también por causa de Recabarren. Nunca supimos los motivos de tal defección y, por mi parte, no quise averiguarlo.

LA FUNDACIÓN DEL PARTIDO SOCIALISTA CHILENO EN 1911 Y DEL PARTIDO OBRERO SOCIALISTA EN 1912

Poco tiempo después, colocado al margen del grupo socialista del partido, Luis E. Recabarren se estableció en Iquique, actuando siempre dentro del campo demócrata. En Santiago nuestros amigos extendieron su radio de acción a las comunas rurales y a otros departamentos de la provincia, como Buin, San Antonio y Melipilla. Al año siguiente dominábamos en la asamblea de Santiago, llegando a obtener la mayoría del directorio de la agrupación. Alcanzó la presidencia Manuel Hidalgo, uno de los obreros más instruidos en la democracia santiaguina. Yo me fui al norte a trabajar en la redacción del diario demócrata *La Voz del Pueblo*, publicado en Taltal por nuestro correligionario Anaclicio A. López. En 1911 me hallaba en el pueblo de Refresco, siendo secretario de la Municipalidad de Santa Luisa, cuando supe que, mediante una maniobra desleal, los camaradas socialistas habían sido dejados fuera del partido.

En marzo de 1912 tendrían lugar las elecciones generales y, nuevamente, los tres grupos se disputaban el único diputado a elegir por la colectividad. De los tres, el socialista era el más fuerte. El grupo doctrinario luchaba por la reelección de Zenón Torrealba, y el reglamentario, por Artemio Gutiérrez, fundador del partido. A fin de eliminar a su adversario, los dos grupos se aliaron y en el Directorio General acordaron la nulidad de los registros de la agrupación de Santiago, nombrando una comisión de los suyos para reorganizarla. Nuestros correligionarios fueron barridos. El precandidato del grupo socialista era el ciudadano Ricardo Guerrero, profesional del ramo de la construcción y antiguo luchador socialista. Indignado por estos hechos renuncié a mi empleo municipal y volvía a Santiago dispuesto a vengar la derrota de mis amigos. Me presenté a la primera asamblea del partido e hice indicación para ir a las urnas electorales con dos candidatos, en vez de uno, apoyándome en el prestigio ganado por el diputado Torrealba y en la gran popularidad de Artemio Gutiérrez. Los doctrinarios comprendieron la doble intención de mi propuesta y pidieron su rechazo; pero los reglamentarios la apoyaron, por cuanto le daba opción a su candidato. En definitiva, mi proposición se aprobó por mayoría en la asamblea después de acalorados debates, y, según mis previsiones, el partido perdería su representación en el próximo período, por la capital de la república, a causa de la ambición y poca honradez de sus dirigentes. Así sucedió.

En la misma campaña eleccionaria, Luis E. Recabarren luchó con el diputado demócrata de Tarapacá, Pedro Segundo Araya J., fraccionándose la agrupación de Iquique.

Ante lo ocurrido, desde mi arribo a Santiago luché por la fundación de un Partido Socialista, en cuyas filas se reuniesen todos nuestros correligionarios

dispersos. Hablé personalmente con más de un centenar de ellos y a los demás les dirigí una carta-circular, invitándoles a una reunión preliminar. Mas, como yo carecía de fondos para llevar a cabo los trabajos, le pedí su ayuda económica a mi cuñado Miguel Silva Acevedo, quien financió de su cuenta la campaña emprendida. La citada reunión, que me correspondió presidir, tuvo lugar en septiembre de 1911, acordándose por unanimidad la fundación del Partido Socialista Chileno. Conocida por todos mi situación dentro del Partido Democrático, solicité el consentimiento para quedarme por un tiempo más al margen del nuevo partido, pues yo no abandonaba la primitiva idea de llevar en cuerpo la democracia hacia el campo socialista, conforme al Plan de Tocopilla, de 1905. Así quedó acordado.

Al estudiante de leyes Luis Zuloaga se le comisionó para redactar la "Declaración de Principios", el "Programa" y el "Reglamento" del partido. Inmediatamente se publicaron en folleto. Miguel Silva arrendó un amplio local en la calle Moneda, cerca de la esquina de Brasil amoblándolo convenientemente. El Partido Socialista quedó fundado oficialmente ese mismo mes de septiembre. Así se lo comunicamos a nuestros correligionarios de Valparaíso y de Talcahuano, y a Recabarren, quien luchaba en Iquique por su candidatura a diputado en el seno de la agrupación demócrata.

Los ciento cincuenta miembros electores, integrantes de la Escuela Socialista y con quienes hablé personalmente, uno por uno, ingresaron al nuevo partido. Entre ellos, Manuel Hidalgo, Ricardo Guerrero, Carlos Alberto Martínez, Policarpo Solís Rojas, Evaristo Ríos, Julio E. Moya. Frente a la campaña eleccionaria de marzo de 1912 se resolvió llevar a las urnas, como candidato a diputado, a Ricardo Guerrero, a manera de saludo a la bandera.

Los amigos de Valparaíso, entusiasmados con la fundación del Partido Socialista, organizaron la agrupación departamental del puerto y dieron a luz un periódico de propaganda, redactado por el poeta Zoilo Escobar. Los camaradas de Talcahuano y obreros del dique formaron también su respectiva asamblea. Así el partido nació, puede decirse, con tres agrupaciones del centro del país. En estas circunstancias ocurrieron en la capital sucesos políticos inesperados. El gobierno dictó una ley disolviendo la corporación municipal de Santiago y llamando a nuevas elecciones. Con el fin de medir nuestras fuerzas decidimos llevar candidato propio. Se me ofreció el cargo, pero lo rechacé y tampoco aceptó Miguel Silva. Acordamos, entonces, llevar a Manuel Hidalgo Plaza, quien obtuvo en las urnas la primera mayoría. Para un partido con pocos meses de vida, significaba un gran triunfo.

En las elecciones generales, en Iquique, se perdieron, a causa de la división del partido, los dos candidatos demócratas: Pedro Segundo Araya y Luis E. Recabarren. El grueso de la agrupación acompañaba al primero, y la fracción recabarrenista se constituyó separadamente, con su órgano propio de publicidad, *El Despertar de los Trabajadores*. La escisión se mantuvo irreconciliable después de la campaña. Esta situación indujo a Recabarren, quien estaba en comunicación conmigo, a aprovechar el momento para organizar la agrupación socialista

departamental de Iquique. Pero Recabarren tenía el “complejo obrerista” metido en la cabeza y, además, deseaba ser el conductor de una nueva agrupación política, y en vez de organizar simplemente la seccional de Tarapacá echó las bases de un Partido Obrero Socialista, en julio de 1912, con “Principios” y “Programa Mínimo” propios, o sea, lo mismo realizado por nosotros unos diez meses antes en Santiago.

Desde luego, un Partido Socialista a secas, era de mucho mayor amplitud social y doctrinaria que un Partido Obrero Socialista y, a la vez, un partido fundado en la capital de la República era también de mayor ascendencia nacional que otro nacido en una lejana ciudad de provincia, casi un año más tarde, cuando ya nosotros contábamos con el primer regidor municipal socialista de Chile.

El partido que, en 1911-12, fundamos en Santiago, Valparaíso e Iquique, fue desnaturalizado por Luis Emilio Recabarren en el congreso efectuado en Rancagua, el 29 de diciembre de 1921, al cambiar su denominación por la de Partido Comunista y adherido a la III Internacional de Moscú.

LA UNIDAD DE LOS GRUPOS SOCIALISTAS Y LAS PUGNAS EN EL SENO DEL PARTIDO DEMOCRÁTICO

En enero de 1913, emprendí una gira de propaganda hasta Arica y Tacna, durante la cual di conferencias sobre socialismo en el salón de la Mancomunal de Trabajadores de Pisagua, en la Casa del Pueblo, recién fundada por Recabarren en el puerto de Iquique, y en la agrupación demócrata de Tocopilla. De regreso tomé el puesto de redactor del diario *El Industrial*, de Antofagasta, dirigido por Edmundo Fuenzalida, entonces el más importante de la zona norte del país.

En Iquique, Recabarren organizó una cooperativa de panadería con gran resultado. En menos de seis meses contó con varios carretones repartidores, con más de veinte puestos de pan en la ciudad e hizo quebrar cuatro panaderías al fabricar pan de mejor calidad y más barato. Después arrendó un gran edificio de dos pisos y media cuadra de largo, en el cual instaló un salón cinematográfico, todo ello por cuenta de la Cooperativa de Obreros. Aparte de la imprenta y el diario *El Despertar de los Trabajadores*. Su inteligencia práctica y su gran capacidad de organización, unidas a su don natural de gentes, hacían de Recabarren un verdadero conductor de pueblos. A esto cabe añadir su acrisolada honradez en el manejo de bienes de la comunidad y su vida austera y sobria, de un verdadero apóstol.

Conversé don Recabarren acerca de la necesidad de unir en un solo gran partido las agrupaciones políticas del centro y sur, fundadas por nosotros, con la de Iquique organizada por él, y estuvimos de acuerdo. Quedó el asunto en sus manos y en las de mis compañeros de Santiago. Se iniciaron los trámites de rigor y, aprovechando Recabarren un viaje al sur, a su paso por la capital, se acordó la unificación mediante la convocatoria a un Congreso Nacional Socialista con representación de todas las asambleas y grupos existentes. El Congreso tuvo lugar ese mismo año de 1913, en Santiago, y asistió a su celebración el diputado

socialista argentino Money, enviado expresamente por el partido congénere de la vecina república.

Tal es, a grandes trazos, la historia del nacimiento en Chile del segundo Partido Socialista independiente.

Por mi parte, no renunciaba al plan de Tocopilla, de 1905, y alentaba la esperanza de llevar al Partido Democrático a reconocer su primitiva fuente de origen socialista. Seguí, por tanto, representando las ideas y los principios del socialismo en el campo de la democracia y esta beligerancia me era reconocida y respetada por los grupos del partido.

Al año siguiente debía reunirse, en Talcahuano, la Convención Nacional Demócrata. Como ya había formado un nuevo grupo socialista dentro del partido y existía una entidad política independiente de genuino carácter socialista, estimé llegado el momento de proceder conforme a mi plan. Conversé con Lindorfo Alarcón sobre el particular y nos pusimos de acuerdo. Él transmitiría a Malaquías Concha un mensaje de mi parte, haciéndole presente que si, en la Convención de 1914, no se llevaba a cabo la reforma socialista de la democracia, yo dividiría el partido. Concha convino en ello y se comprometió a presentar en la Convención de Talcahuano las "Bases Socialistas" del partido por él fundado hacía veintisiete años. La noticia se extendió poco a poco a lo largo del país en el seno de las democracias. Al aproximarse la fecha del torneo indicado me embarqué, en Antofagasta, con rumbo a Talcahuano y no quise aceptar poderes de convencional por ninguna agrupación, a fin de asistir como simple asambleísta a presenciar el modo cómo cumpliría Malaquías Concha su compromiso conmigo y con Alarcón. Efectivamente, Malaquías Concha pronunció un elocuente exordio acompañando su reforma socialista del programa y declaración de principios de la democracia chilena. Recibió el aplauso unánime y caluroso de todos los convencionales. Luego de algunos discursos alusivos, el texto reformado de las nuevas bases del partido se aprobó por unanimidad; no así el cambio de nombre por el de Partido Demócrata Socialista, pues no logró obtener mayoría de votos. El avance doctrinario conseguido llenó de satisfacción a los demócratas de todo el país. Por otro lado, y mientras se desarrollaba la Convención Demócrata, los camaradas socialistas de Talcahuano me pidieron les diese una conferencia pública sobre socialismo. Tuvo lugar en el amplio local de un Club Obrero, con asistencia de gente de mar y trabajadores del dique. Igual cosa hice a mi paso por Concepción. Dicté una conferencia socialista en un teatro de barrio, con numerosa concurrencia.

De regreso a Santiago, visité al abogado Francisco J. Lazo, del grupo socialista del partido y gran amigo mío. Quien se hallaba indignado por la lectura, en los diarios de Santiago, del nuevo programa y declaración de principios recién aprobados en la Convención de Talcahuano, los cuales eran, otra vez, una traducción casi literal de las bases, reformadas hacía poco, del Partido Obrero Belga. Me trajo el libro en francés e hicimos la debida confrontación. Las diferencias se reducían a algunas transposiciones de frases y cambios de orden en ciertas materias. ¡Don Malaquías era recalcitrante en aquello de hacernos pasar gato por liebre!

Ya no quedaba sino esperar hasta la próxima convención ordinaria del partido, pues en el nuevo folleto, mandado a imprimir por el Directorio General, se tuvo cuidado de recalcar el gran avance socialista de la reforma doctrinaria presentada por el fundador de la democracia chilena en la Convención de Talcahuano. Me volví al norte decepcionado y, a fines de año, llegó Recabarren a Antofagasta con el propósito de organizar la agrupación socialista; solicitó mi ayuda y gustosamente se la presté. Le conseguí, además, con mi amigo el doctor Lautaro Ponce, una concesión gratuita de terreno para fundar una cooperativa de consumos en el pueblo de Pampa Unión.

En 1919 tuvo lugar la Convención Demócrata de La Serena, donde fui elegido secretario, y a la cual fueron presentados por delegaciones de provincia varios proyectos de reforma al Programa y Reglamentos de la democracia; entre ellos, uno del intelectual obrero y antiguo mancomunal de Valparaíso, Manuel A. Guerra Arancibia, sobre "Organización Sindical del Partido Demócrata". La Convención no tuvo tiempo de entrar a discutir los extensos trabajos leídos y se acordó pasarlos en tabla a la siguiente convención ordinaria.

La Convención de Santiago, en diciembre de 1921, resolviendo sobre los puntos de un cuestionario, redactado en mi carácter de secretario del Directorio General declaró por unanimidad que la democracia chilena constituía un "partido de lucha de clases", esto es, un partido socialista. Ello consta del volumen publicado con las actas y proyectos, por Guillermo M. Bañados, presidente de dicha convención. Fueron presentados otros nuevos trabajos de reforma, pero sólo se aprobaron en general, encargándose a la mesa del Directorio General su coordinación y redacción definitiva.

Las convenciones de Talca en 1924, y de Santiago, en 1926, ratificaron aquellos acuerdos y ordenaron al Directorio General que emprendiese la reforma doctrinaria tantas veces resuelta, inclusive la modificación del nombre, por el de Partido Social-Demócrata.

A raíz del avance de nuestras ideas resolví la fundación, dentro del partido, de la Escuela Social-Demócrata, institución semejante a una especie de Ateneo de la Social-Democracia. Agrupó en su seno a la juventud democrática y a todos los valores intelectuales y profesionales de la colectividad. La escuela se inauguró, en 1926, con una gran velada y conferencia en el Club Social del partido, en la calle Merced, a media cuadra de la Plaza de Armas.

Por fin, siendo presidente del partido Fidel Estay Cortés, y vicepresidente Luis Malaquías Concha, y yo, emprendimos el trabajo de redacción de una nueva declaración de principios y nuevos programas, con la denominación de Partido Social-Demócrata, en conformidad a los repetidos acuerdos de las últimas convenciones nacionales. Con fecha 1 de marzo de 1927 publicamos en folleto la *Reforma doctrinal y programática del Partido*. Significaba su identificación con el socialismo marxista de la Segunda Internacional de Ámsterdam. El folleto en cuestión, además de nuestros nombres, lleva la firma del tesorero Alfredo Franco Zubicueta y de los secretarios Oscar Cuadra P., Adolfo Altamirano S., Luis A. Mardones y Julio Pinto Moya. Por

secretaría fue enviado a todas las agrupaciones democráticas del país, para su ratificación particular.

Con esta reforma aprobada alcancé la culminación de veinte años de labor incesante en las filas del partido, siguiendo el plan de Tocopilla, de 1905, dirigida a impulsar la evolución de la democracia chilena hacia el nacimiento histórico de un socialismo americano.

En 1928 me alejé de la directiva del Partido y nadie promovió la realización práctica de la reforma doctrinaria e institucional, editada en folleto y aprobada en sucesivas convenciones. La representación parlamentaria demócrata sólo se preocupaba de conservar sus cargos, de acuerdo con la línea de menor resistencia. Así, el Partido Social-Demócrata nació sin vida. La masa de correligionarios formada por Malquías Concha no se ha enfrentado nunca al problema social, entendiendo por democracia, exclusivamente, un régimen político donde imperar el sufragio universal y las cargas y prebendas se repartan proporcionalmente entre todas las clases sociales, esto es, una democracia burguesa y nada más.

De ahí la necesidad ineludible del nacimiento de nuevos partidos avanzados, como el Socialista y el Comunista. Ellos enfocan la "cuestión social" de acuerdo con los intereses y la mentalidad de los diferentes sectores de las clases trabajadoras. Si la democracia hubiese evolucionado, como nosotros pensábamos, con Guarello, Recabarren y Alarcón, sería hoy el único gran partido socialista chileno.

(*Occidente*, N° 122, marzo-abril, de 1960).

EL MOVIMIENTO INTELECTUAL Y LA EDUCACIÓN SOCIALISTA

Al iniciarse en la vida el embrión de un movimiento socialista, se dejaron ver los inconvenientes de la falta de conocimientos doctrinarios, como era natural, entre los primeros adeptos del ideal socialista.

En las librerías no se hallaba un libro u opúsculo socialista ni por equivocación. Pero José Ingenieros nos proveía, de vez en cuando, generosamente, de folletos, diarios y revistas de varios países. Los hacíamos circular en forma extensa. También nuestros periódicos recibían canjes valiosos de Argentina, Perú, España.

Desde el primer momento, comprendimos la necesidad de forjar entre nosotros una "inteligencia socialista", estimulando la lectura y el estudio y animando a los mejor dotados a escribir sus primeros ensayos, o bien, a presentarse a la tribuna con algún discurso escrito, o improvisado. De este modo, se originó, en nuestro pequeño ambiente, una ebullición de ideas, pensamientos nuevos y aspiraciones idealistas, algo así como el nacimiento de una intelectualidad incipiente.

PRIMERAS PUBLICACIONES, INTELECTUALES Y ARTISTAS VINCULADOS AL MOVIMIENTO OBRERO

El primer joven intelectual que se incorporó a nuestro movimiento fue Gregorio Olivares Toledo, hijo del impresor Hipólito Olivares Meza, quien publicó un minúsculo periódico satírico llamado *El Ajicito*, vendido en las calles

a “un chico” (medio centavo). Gregorio Olivares era aficionado a escribir para el teatro. En la “Sociedad de Socorros Mutuos e Instrucción Manuel Meneses”, conocimos al joven director Francisco Garfias Merino, empleado, e hicimos sólida amistad. Pronto se trasladó a Valparaíso y ahí logró la conversión de un primo suyo, Carlos Garrido Merino, casi adolescente. Poseía un exquisito temperamento de artista y cultivaba la poesía romántica. Fundaron ambos la revista mensual *La Antorcha*, en marzo de 1899, y a cuya redacción se agregó nuestro camarada Mario Centore. Sin dejar de mano la literatura, *La Antorcha* era una tribuna de altos estudios, donde colaboraron Eduardo de la Barra, Carlos Newman, Federico Puga Borne, Carlos E. Porter y otros. En 1900, varios intelectuales jóvenes fundaron el *Ateneo de la Juventud*. Sus miembros más activos fueron: Jorge Gustavo y Víctor Domingo Silva, Alejandro Escobar Carballo, Eduardo Poirier, Alberto Mauret Caamaño, el poeta simbolista Horacio Olivos Carrasco, Leonardo Eliz, Ernesto Monge Wilhe, escritor de teatro, Mario Centore y Carlos Garrido Merino. Por ese tiempo, cuando deambulaba por las quebradas del Cerro Polanco, a la sombra de los eucaliptos y aromos, compuse las estrofas de mi poema “Ideal”, publicado en Buenos Aires, Montevideo y Lima y traducido más tarde al inglés en el *Diario de la Revolución Mejicana*, de Los Ángeles (California). En esa misma época escribió Víctor Domingo Silva “La Nueva Marsellesa”, verdadero himno socialista de la juventud chilena de comienzos de este siglo.

En el año 1899, nuestros periódicos iban por correo a todo el país. Pronto recibimos, en letra jeroglífica, las primeras cartas de un obrero del pueblo de Rengo, llamado Víctor Soto Román. Me di el trabajo de traducir sus mensajes y establecimos correspondencia. Animado, se atrevió a borronear sus primeros artículos. Se los revisaba y publicaba en la prensa socialista. Su entusiasmo le hizo trasladarse a la capital, instalándose en la calle San Pablo, con un pequeño taller de hojalatería. Era un hombre recién entrado en la madurez de la edad, algo bizco de un ojo, de cabello revuelto, negro y rubio, bajo de estatura y de facciones regulares, con el aspecto zumbón y desconfiado de un obrero del campo. Le proporcionamos libros y se puso a estudiar afanosamente. Al mismo tiempo, tomaba apuntes y escribía largos artículos. Por su parte, Luis Olea, artista pintor de afición, coqueteaba con las musas escribiendo en prosa o en verso. En sus excursiones por el barrio de San Diego conoció a un joven soñador y romántico, de nombre Carlos Pessoa Véliz, cuyos familiares tenían una venta de café por la noche, en la calle Gálvez, al lado de la Plaza Almagro. Luis Olea le introdujo en nuestro medio. Aquí no se sintió bien, pues era algo neurótico y sufría, al parecer, de una enfermedad del alma.

En vista del entusiasmo por el estudio y el arte, los camaradas resolvieron la fundación del “Ateneo Obrero”, porque el de la Universidad no daba opción sino a los intelectuales de la burguesía y la clase media. Luis Olea tomó a su cargo la organización y obtuvo para la fiesta inaugural, celebrada un domingo por la tarde, el Teatro del Conservatorio Nacional de Música. En esa ocasión hizo su estreno Carlos Pezoa Véliz, recitando un poema “A Dreyfus”, el malo-

grado capitán francés condenado a la Isla del Diablo por el supuesto delito de traición. La conferencia estuvo a cargo de Víctor Soto Román, quien leyó un ensayo original sobre "La cuestión Social en Chile". Ambas primicias merecieron calurosos aplausos de la numerosa concurrencia.

Durante un año, el Ateneo Obrero de Santiago celebró veladas mensuales de arte y pensamiento.

LOS COMIENZOS DE BENITO REBOLLEDO CORREA

En otro campo artístico, Luis Olea hacía figuras y paisajes al óleo, en calidad de aficionado y había iniciado en el dibujo y la pintura a un oficial suyo, Benito Rebolledo Correa, hijo de un modesto campesino de Curicó, y el cual reveló bien pronto una gran vocación artística. A los 19 años era un joven barbudo, de rostro moreno pálido y de inteligente mirada. Allá por 1900 presentó al Salón Anual de Bellas Artes su primer gran cuadro, "Sin pan", una composición de interior de una choza, donde se exhibía la miseria de los trabajadores. Era el primer cuadro de tesis social compuesto en Chile. Al año siguiente se presentó Rebolledo Correa con una tela de estilo simbólico, en gran tamaño, intitulada: "Principio social". En ella pintaba la diferencia de clases que separa a los niños pobres de los hijos de la burguesía. Este trabajo obtuvo Mención Honrosa. A la exposición anual siguiente, llevó un formidable cuadro de crítica social y moral. Ahí pintaba la escena de un lupanar, mostrando los estragos del alcoholismo en las infelices mujeres caídas en la prostitución. La comisión se negó a recibirlo y Rebolledo lo expuso en el hall de la imprenta del diario *La Ley*.

Mientras en la capital se forjaba este gran artista al calor de las nuevas ideas, en Valparaíso se incorporaba a nuestro campo un novel pintor autodidacto, Alfredo Helsby, quien llegó a ser uno de los más inspirados paisajistas y marinistas del país. Helsby era, además de artista, un hombre de estudio, dotado de un gran carácter y de un espíritu elevado, pleno de nobles ideales. En su casa tuve el agrado de conocer a su mejor amigo, el coloso chileno del arte pictórico, Alfredo Valenzuela Puelma.

Después, en la capital, vino a nuestras tiendas un joven escultor, Carlos Canut de Bon, hijo del primer pastor que propagó el evangelio en las provincias centrales de Chile. De ahí el sobrenombre de "canutos", aplicado en el lenguaje popular a los cofrades evangélicos. Carlos Canut de Bon, hermano de Barak, otro artista de verdad, fue dominado por el espíritu bohemio. Su gran temperamento artístico y su poderoso talento le habrían llevado muy arriba, si el dios Baco y las mujeres no le hubieran esclavizado el alma. Así y todo, nosotros le teníamos por nuestro y él también se preciaba de ser un artista del pueblo.

El naciente cenáculo de escritores y artistas contó desde el primer día con un joven estudiante de Medicina, Lautaro Ponce. No hacía mucho había publicado, en Santiago, la revista *Lilas y Campánulas*, de literatura modernista. Ponce era un idealista culto y refinado. Otro elemento superior adherido a nuestro campo, a principios de 1900, fue Julio Fossa Calderón. Junto con Benito Rebolledo Co-

rra formaban la vanguardia juvenil del arte pictórico. Y con ello se agregaron en seguida los nuevos valores: Carlos Alegría, Pablo Burchard, Julio Ortiz de Zárate, José Backhaus, Rafael Valdés y, por último, Guillermo Vergara, Ramón Abarca y Abelardo Bustamante, todos ellos soñadores idealistas, impregnados de un amor generoso y puro hacia el arte y la humanidad.

Las nuevas ideas por nosotros, esparcidas a los cuatro vientos, hallaron eco también en un pequeño número de grandes inteligencias. Arrostrando prejuicios sociales de la época y con peligro de su situación personal, proclamaron valientemente su adhesión a la causa socialista.

ALGUNOS GRANDES ESCRITORES SE INICIAN EN EL SOCIALISMO

En Valparaíso, como ya he recordado, en la alborada del siglo, Ángel Guarello publicó un semanario socialista en colaboración con el malogrado periodista español Juan B. Larrucea. Y cuando el ilustre anarquista Pietro Gori llegó al vecino puerto, a bordo del acorazado argentino *Buenos Aires*, en 1900, Guarello le recibió con los honores que se merecía el célebre criminalista italiano, profesor de la Universidad de Buenos Aires. En esa ocasión conocí a Gori, un hombre superior en el más alto sentido y un gran artista de la palabra.

Simpatizaba con nosotros también Carlos Newman, un dilecto espíritu consagrado al estudio de las ciencias y de la filosofía. De vez en cuando ayudaba a cubrir el costo de nuestras publicaciones.

En la capital contábamos con la buena voluntad del diario radical *La Ley*, cuyo redactor Marcial Cabrera Guerra era amigo de José Ingenieros, nuestro gran maestro. Por encima de todos, el venerado patriarca de las letras chilenas don Eduardo de la Barra, publicó en ese tiempo un vibrante artículo, declarando su profesión de fe socialista. Y poco después lo hizo en verso Ricardo Fernández Montalva.

Entre los poetas jóvenes, que produjeron delicadas notas de dolor o de esperanza en la lira socialista, cabe recordar a Diego Dublé Urrutia, marcial Cabrera Guerra, Samuel Lillo, Mario Centore y Max Jara, anarquista individualista.

En nuestras filas se forjaron, también, algunas buenas plumas originales, como la del joven gráfico Agustín Saavedra, muerto a temprana edad; la de Manuel J. Montenegro, fuerte polemista y pensador; y la áurea pluma literaria de Luis Roberto Boza, autor de *La Puebla*, novela social criolla.

En el ambiente periodístico contábamos con Virgilio Figueroa, del diario liberal-democrático *La República*, quien por entonces, escribió su obra magistral *Igualdad fundamental e igualdades secundarias*, digna de la pluma de un Francisco Bilbao.

En Valparaíso, Jorge Gustavo Silva, empleado civil en la Dirección de la Armada, dictó en el "Ateneo de la Juventud", su conferencia "¿Existe en Chile la cuestión social?", publicada luego en folleto; y con motivo de los sangrientos sucesos de la huelga de gente de mar, en 1903, dio a luz un breve estudio intitulado "Ante la huelga". Ambos trabajos perfilaron su mentalidad socialista y

revelaron la entereza de su carácter íntegro y noble. El joven camarada Juan Luis Jerez publicaba, entonces, en Valparaíso, el periódico satírico *El Matasiete*, bajo su seudónimo de Juan de Alhué, usado en los semanarios ilustrados de Juan Rafael Allende. Aparecían en dicho periódico artículos de batalla firmados por Juan Condestable, nombre de batalla de nuestro atildado burócrata Jorge Gustavo Silva, profesor de varios importantes ramos en la Escuela Naval de Valparaíso.

Los ideales socialistas prendieron en la mente de varios intelectuales jóvenes, como el poeta Carlos Garrido Merino, y en algunos cadetes de la Armada. Uno de ellos, el oficial de Marina Luis Ross Mujica, hizo formal renuncia de su carrera, con grave escándalo de las autoridades navales, pero juzgaron más prudente silenciar el caso... en vez de aplicar medidas coercitivas. Luis Ross Mujica era un gran carácter, dotado de un alma gigante y sublime, poseedor de un talento profundo y cultivado en los más altos estudios. Su temprana muerte, en España, al servicio del gobierno de Chile, fue una sensible pérdida para la juventud intelectual de América.

En 1901, Mario Centore y Alfredo Helsby dieron a luz en Valparaíso una revista mensual, *Lo Nuevo*, de literatura socialista y de altos estudios, y la cual tuvo resonancia en Chile y en el extranjero. En la capital se formó un selecto grupo de intelectuales revolucionarios. Entre ellos descollaron el doctor Lautaro Ponce, Valentín Brandau, abogado; Luis Ross Mujica, escritor; Benito Rebolledo Correa y Julio Fossa Calderón, pintores; Carlos Canut de Bon, escultor, y Luis Roberto Boza, literato. Asistían algunas veces a sus reuniones el ingeniero Pedro Godoy; el literato Augusto Thompson (más tarde d'Halmar) y Alejandro Escobar Carballo. Este grupo editó el periódico *Los Nuevos Horizontes*, de literatura modernista y estudios sociales, reemplazado, en seguida, por la revista *Panthesis*, donde escribieron las mejores plumas de las nuevas ideas.

LA INFLUENCIA DE TOLSTOY Y LA ORGANIZACIÓN DE COLONIAS TOLSTOYANAS

A comienzos de siglo se difundió ampliamente la ideología del conde León Tolstoy y la juventud avanzada la hacía suya en todas partes. Entre los intelectuales chilenos prendió con vigor y, en 1903, los primeros anarquistas cristianos hicieron un ensayo de vida tolstoyana en una gran casa arrendada en la calle Pío Nono, casi al pie del Cerro San Cristóbal. Figuraban tres obreros franceses; Alfonso Renoir, Aquiles Lemire y Francisco Robert, artistas del ramo de zapatería; y Benito rebolledo Correa, Alejandro Escobar Carballo, Temístocles Osses y Augusto Pinto, todos ellos con sus esposas y niños. Por las noches había charlas sobre temas de arte y filosofía. Y, de más está decirlo, excursiones dominicales y paseos a los cerros y campos vecinos.

El buen resultado de este ensayo aumentó el número de comunitarios y hubo que trasladarse a una casa con huerta, en la antigua calle de la Dominica, cerca del convento del mismo nombre. Ahí se agregaron a la pequeña colonia el artista pintor Julio Fossa Calderón, mi cuñado Miguel Silva Acevedo y familia,

Mamerto Valenzuela y Romilio Quezada. Todos eran abstemios y vegetarianos; y nadie fumaba. Se instaló un gimnasio, en donde se practicaba lucha romana, boxeo y ejercicios Müller. Cerca de dos años felices duró la primera Colonia Tolstoyana fundada en Chile. Luego los vientos de la vida dispersaron a sus componentes.

El anarquismo cristiano era un movimiento libre, más bien filosófico, y formaban en él jóvenes intelectuales idealistas, atraídos por una noble sed del espíritu hacia los campos vírgenes del socialismo integral.

En 1905, un nuevo grupo de camaradas formó otra pequeña colonia tolstoyana en la ciudad de San Bernardo, en un terreno y casa del poeta Manuel Magallanes Moure. Encabezaba el grupo Augusto Thompson, quien hacía entonces sus primeras armas literarias, y lo integraban los artistas pintores Pablo Burchard, José Backhaus y Rafael Valdés, el escultor Julio Ortiz de Zárate y el novel literato Francisco Santibáñez (hoy Santiván), discípulo entonces de Thompson, quien oficiaba como "hierofante" vestido con un largo camisón blanco y un gorro turco.

Como casi todos eran artistas, se pasaban el tiempo excursionando por los alrededores y pintando paisajes, mientras los demás escribían sus cuentos e ilusiones de un mañana aventurero en lejanos países, bajo nombres soñados, al estilo de Pierre Loti o Gabriel D'Annunzio.

LAS REPERCUSIONES DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Preocupado siempre del socialismo y de la política publiqué, en 1904, en el diario *El Mundo*, de Madrid, un artículo sobre el llamado problema del norte. Abogaba por una solución de armonía, que devolviera Tacna al Perú y cediese el puerto de Arica a Chile. Precisamente, lo llevado a cabo veinticinco años más tarde, en 1929. Aquel artículo mereció el alto honor de una carta-folleto del apóstol de la Religión de la Humanidad, don Juan Enrique Lagarrigue, de justo renombre internacional.

Los tres hermanos Lagarrigue nos adelantaron, desde un principio, con su simpatía y amistad, en los difíciles años de nuestras primeras jornadas revolucionarias. Uno de ellos, don Carlos, era artista escultor, premiado con Medalla de Honor en el Salón de París; y el otro, don Luis, fue el primer ingeniero hidráulico de Chile.

Hubo también otros intelectuales independientes y de gran significación que nos estimulaban con su aprecio y su ayuda moral. Entre ellos, el profesor ruso Baldomero Volnitzky; el geólogo Miguel Machado; el pintor Juan Francisco González y el abogado David Toro Melo, director de la *Revista de los Tribunales*.

En el año de 1904 hice un viaje a la ciudad de Casablanca y fundé ahí, en unión de Valentín Cangas y de su hijo Alfonso, el periódico socialista *Tierra y Libertad*. Adquirió renombre, pero algún tiempo después sus cofundadores cayeron en el campo de la Teosofía y el periódico cambió su nombre por el sugestivo de *Luz Astral*.

Por esa época ingresó a nuestro movimiento el joven estudiante de leyes Abel de la Cuadra Silva, quien publicó luego varias revistas de propaganda, folletos y libros, consumiendo toda su fortuna. Alcanzó gran prestigio intelectual como apóstol librepensador; y de su iniciativa nació la obra de organización de la "Universidad Popular", en cuyas aulas dictaban clases gratuitamente los alumnos avanzados y algunos profesores de la Universidad de Chile. Este intenso trabajo intelectual de nueve años influyó en el campo político, en especial, en el seno del Partido Radical. El catedrático y pensador Valentín Letelier encabezó una tendencia socializante. De antes ya figuraban en ella el periodista y poeta Marcial Cabrera Guerra; Ramón Liborio Carballo y el fogoso escritor Ángel Custodio Espejo. En la convención radical de 1906, se enfrentó la nueva corriente con los campeones de la vieja escuela individualista, cuyo jefe reconocido era el gran orador Enrique Mac-Iver, discípulo convencido del individualismo spenceriano. Después de brillantes polémicas oratorias, pudo la nueva escuela imponer algunos de sus postulados. El Partido Radical proclamó una "Declaración de Principios" más de acuerdo con las nuevas doctrinas. Algunos jóvenes socialistas de nuestro campo, como los hermanos Parra, actuaron con brillo en ese torneo. Fueron revisados sus principios y colocado el partido en su verdadera posición histórica de órgano político-social de la clase media chilena.

La nueva orientación social del radicalismo se encaminó primero, con Carlos Toribio Robinet, hacia el campo de la educación pública, hasta entonces reducto del Partido Conservador. Desaparecido ese eminente hombre público, surgió un nuevo apóstol, el doctor Carlos Fernández Peña organizó al profesorado en la "Asociación de Educación Nacional", realizó numerosas conferencias pedagógicas y, por conducto del Congreso Social Obrero y la Extensión de Educación Secundaria de la Universidad de Chile, llevó las simientes de la filosofía y de la ciencia a todos los sectores del proletariado. Durante más de treinta años, Fernández Peña fue el propulsor de la reforma educacional y maestro de las juventudes radicales y democráticas. Él ayudó a la formación profesional de Lucila Godoy Alcayaga (Premio Nobel de Literatura), en 1910, cuando comenzaba su carrera de maestra; contribuyó en gran medida a la carrera política de Zenón Torrealba y fue quien formó la mentalidad del luchador socialista Carlos Alberto Martínez. Cuando éste fue nombrado Ministro de Tierras, a la caída del gobierno de Ibáñez, el doctor Fernández Peña colaboró activamente en el estudio y articulado de la Ley de Colonización Nacional. Y trabajó también en varios otros proyectos de leyes o decretos supremos en aquellos gobiernos de *ipso* del período revolucionario.

LA JUVENTUD DEL AÑO 20

En los últimos meses del gobierno de Sanfuentes, en 1919, murió el tierno poeta Domingo Gómez Rojas, perseguido por el régimen reaccionario implantado por la coalición liberal-conservadora. La juventud universitaria, movida por el espíritu inquieto de algunos estudiantes de avanzada, comulgaba con

las nuevas ideas y simpatizaba con las reivindicaciones de los trabajadores. Una legión de ciudadanos se reunía en el Club de la Federación de Estudiantes, en la calle Ahumada, cuando los partidos de la Alianza Liberal proclamaron la candidatura presidencial de Arturo Alessandri Palma. Era el caudillo de esa brillante juventud el estudiante de ingeniería, Santiago Labarca, y lo acompañaban en la directiva Carlos Vicuña Fuentes, Alfredo Demaría, Daniel Schweitzer, Juan Gandulfo, Pedro León Loyola, Laín Diez Kaiser, Rogoberto Soto Rengifo, Santiago 2º Wilson, Domingo Gómez Rojas, José Santos González Vera, Arturo Zúñiga Latorre, José Martínez González y muchos más.

Alessandri había vivido toda esa época romántica del movimiento del socialismo y las primeras jornadas del movimiento obrero en Chile, en los últimos años del siglo pasado y los primeros del siglo xx, y vació parte de esas aspiraciones en su programa presidencial, captándose la adhesión entusiasta de la clase media y del pueblo trabajador.

La "juventud del año 20" estuvo en primera fila en la lucha: la prensa, la tribuna, los clubes políticos y las urnas electorales. Más tarde, el curso de la vida lo dispersó, pero es innegable que el pensamiento socialista cobró nueva y más lozana floración con la actividad de esa gallarda juventud. Santiago Labarca derivó en radical-socialista y publicó un diario, *La Época*; Carlos Vicuña Fuentes se hizo un filósofo político de la escuela positivista de Augusto Comte; Juan Gandulfo fue un verdadero apóstol anarquista y, en unión con el viejo luchador Julio E. Valiente, publicó una *Revista Roja* y una serie de folletos de propaganda revolucionaria; Pedro León Loyola devino en filósofo espiritualista, siguiendo la huella luminosa del gran maestro Enrique Molina Garmendia; José S. González Vera (Premio Nacional de Literatura) ha mantenido encendida su lámpara de un idealismo apolítico impregnado de arte y literatura.

EL TRÁGICO FIN DE LUIS E. RECABARREN

En cuanto a Luis Emilio Recabarren, mi amigo y compañero de luchas durante tantos años, terminó en forma trágica. El 18 de diciembre de 1924, puso fin a su vida, disparándose al corazón los tiros de su pistola automática, sin causa aparente alguna. Él, luchador intrépido, perdió la fe en la vida y en los hombres. ¿Sería una consecuencia de su materialismo marxista? ¿Significaba su gesto un mentís a sus doctrinas sociales y políticas y a su existencia misma de luchador? ¿Fue un acto de liberación de la servidumbre mental y espiritual en que había caído y una reconciliación final consigo mismo?

Por su devoción idealista y su vida de apóstol, Recabarren se merecía la muerte gloriosa de un mártir de la democracia chilena, como lo fuera en su tiempo el patriarca Francisco Bilbao. Pero, debido a una incomprensible aberración de su inteligencia, sacrificó su vida como mártir del comunismo ruso, el que pocos años después mandaría a sus agentes secretos a dirigir la organización obrera y llevar de la oreja a los parlamentarios y "líderes" nominales del

"Partido Comunista de Chile", hecho vergonzoso para el honor y la dignidad del proletariado chileno.

En los últimos tiempos de su existencia, Recabarren había conversado a menudo con sus amigos más cercanos, diciendo que si su fuerza mental le abandonaba pondría fin a su vida. Y, precisamente, poco antes de su trágica determinación, trabajó en la redacción de un artículo manifiesto. A pesar de sus esfuerzos, no le salía de su agrado: lo rehacía y corregía infructuosamente. Ello puede haber sido la causa del "traumatismo psíquico" que lo indujo al suicidio.

Por otra parte, el medio ambiente comunista se le había tornado un tanto hostil. Algunos nuevos dirigentes, o aspirantes a tales, sin mayores consideraciones, empezaron a desconocer la autoridad del maestro, a criticarlo y a acusarlo de "tímido" y "oportunista", la palabrota en boga entonces en la naciente jerga del ideario soviético. Se comprende así que Recabarren, por sobre todo hombre idealista y de elevada contextura moral, recapacitase, en la soledad de su espíritu, acerca de sus actos y de sus errores cometidos.

Yo lo encontré pocas semanas antes de su muerte, en la Avenida Recoleta y conversamos largamente. Me llamó la atención el tono de tristeza y de desolación de sus observaciones; la insistencia dolorosa para pedirme que volviera a la lucha y le cooperase en sus labores; cierto desencanto y amargura. Me impresionó de tal manera que no pude evadirme a su solicitud y, para no desairarlo, le prometí verlo y contestarle en algún tiempo más.

Todo esto, confundido en su espíritu leal, tal vez le provocó la decisión de eliminarse. No obstante, su suicidio estuvo envuelto en el misterio y en su época circularon los más extraños rumores sobre él. Así desapareció esta gran figura, cuyo recuerdo perdura nítidamente en mi corazón.

EL FLORECIMIENTO SOCIALISTA DE 1931-1933

Elegido Presidente, don Arturo Alessandri Palma trató de cumplir su programa social enviando al Congreso, el 2 de junio de 1921, su "Proyecto de Código de Trabajo", el cual, junto con varios proyectos de leyes sociales, fue encarpetado por la oposición. El golpe militar del 5 de septiembre obligó a su rápida aprobación.

Durante la crisis de septiembre de 1924, hasta la vuelta de Alessandri al poder, Luis Lagarrigue elaboraba en su gabinete de estudio el proyecto de una nueva "Constitución Política de la República". Lo dio a luz a principios de 1925, en colaboración con Alejandro Escobar Carballo y el capitán en retiro Ambrosio Acosta, como aporte al "Programa de Gobierno de la revolución del 23 de enero". El libro tuvo resonancia en los centros políticos y los Constituyentes del 25 tomaron de él estas tres grandes ideas: el concepto de utilidad social de la propiedad, en beneficio público y del Estado; el voto político de la mujer y la separación de la Iglesia del Estado, respetando la propiedad de los bienes eclesiásticos.

A fines del primer período presidencial de Alessandri, una gran parte de la ciudadanía había perdido la fe y la confianza en los partidos históricos, en manos de los “intereses creados” o retrasados medio siglo en sus programas. Entonces, a fines de 1924, se reunió, en el estudio del doctor Francisco Landa, un grupo de intelectuales y miembros del Partido Democrático, para echar las bases de un primer movimiento de unión cívica con el nombre de “Unión Social Republicana”. Entre los fundadores figuraron: el doctor Francisco Landa, Lindorfo Alarcón, el doctor Fontecilla, Alejandro Escobar Carballo, Oliverio Maturana, Fernando Martínez Monreal, Gregorio Guerra, Modesto Alonso, Bertina Pérez, Ignacio Franco y numerosos otros elementos independientes. La nueva agrupación tenía una orientación socialista, pero no aspiraba a convertirse en un partido político. Se propagó rápidamente a provincias y en una reunión habida en Puerto Montt, a principios de 1925, con la asistencia del profesor Martínez Monreal y otros delegados, cambió su nombre por el de “Unión Social Republicana de Asalariados de Chile” y tomó, francamente, el carácter de un movimiento político, motivando el retiro de sus primeros fundadores.

Pero la gran eclosión del pensamiento socialista tuvo lugar cinco años más tarde, a la caída del gobierno de Ibáñez, quien había perseguido duramente las organizaciones obreras y los partidos políticos populares. Al caer, en julio de 1931, se desbordó incontenible la ideología socialista y cristalizó en la constitución de diversos partidos, cuya nómina, comenzando por el segundo semestre de 1931, es la siguiente:

Partido radical-Socialista. Fundadores: Ramón Briones Luco, doctor Benjamín Manterola, Miguel Ángel Rivera, Alejandro Cuadra y Eliseo Peña Villalón.

Partido Laborista de Chile. Fundadores: diputado demócrata Manuel J. Navarrete y Emilio D'Alençon.

Nueva Acción Pública. Fundadores: Eugenio Matte Hurtado, Alberto Patiño Mac-Iver, Carlos Aberto Martínez. Alfredo Weber, Jorge Schneider Labbé, Julio Ortiz de Zárate, Claudio Arteaga y Raúl Boza Bravo.

Partido Socialista Marxista. Fundadores: Heliodoro Domínguez, Jorge Neut-Latour, Carlos Matus y Eduardo Ugarte.

Partido Socialista de Chile. Fundadores: José Dolores Vásquez y Guillermo Jofré Vicuña.

Partido Socialista Doctrinario. Fundadores: médico homeópata Alejandro Bustamante, Domingo Ulloa, Guillermo Mac-Innes y Domingo Sánchez.

Partido Socialista Gremial. Fundadores: Manuel Reumante y Armando Lagos Castro, a base de obreros metalúrgicos, panificadores y ferroviarios.

Partido Socialista Revolucionario. Fundadores: Rubén Morales y Albino Pessoa. Se adhirió a la III Internacional de Moscú.

En 1932 nacieron diversos otros, exhibiendo la extensión alcanzada por el ideal socialista. Entre estos:

Partido Socialista Unificado. Se constituyó en septiembre de 1932 por la fusión de los partidos Socialista Revolucionario y Socialista Internacional (fundado éste por Santiago Wilson).

Unión Socialista de Chile. Fundadores: Antonio Rodríguez Avendaño, Humberto Martones, Julio C. Arancibia, Manuel Galaz y Nicolás Cuadra. Acción Revolucionaria Socialista. Fundadores: Gregorio Guerra, Mario Hinostroza, Oscar Schnacke, Julio E. Valiente, Eugenio González Rojas y Augusto Pinto.

Se fundaron numerosos otros grupos socialistas o socializantes (por ejemplo, la "Orden Socialista", por Arturo Bianchi y Luciano Kulczewski; la "Alianza Gremial Socialista", la "Asociación Socialista de Asalariados", etc.).

Pronto se planteó la necesidad de la unificación de estos numerosos grupos y partidos. Sirvió de enlace, para lograrlo, la "Nueva Acción Pública", dirigida por Eugenio Matte Hurtado y Enrique Mozó Merino. La fusión se llevó a cabo el 19 de abril de 1933 y ahí nació el "Partido Socialista de Chile", con el cual se inicia la tercera etapa en la historia del socialismo chileno.

Con la fundación del tercer "Partido Socialista", aparecen nuevos hombres en el escenario de las luchas político-sociales. Descuellan, en primera fila, el coronel Marmaduke Grove Vallejos y el tribuno Eugenio Matte Hurtado, más una pléyade de intelectuales, profesores y obreros de gran valía, como Oscar Schnacke, Arturo Bianchi, Rolando Merino Reyes, Oscar Cifuentes Solar, Eugenio González Rojas, Ricardo A. Latcham, César Godoy Urrutia, Julio Barrenechea, Pablo López, Heliodoro Domínguez, Juan B. Rosetti y Bernardo Ibáñez Águila.

El período embrionario socialista, comenzado a principios de 1897, se desarrolló, principalmente, en el campo de la organización obrera y de la intelectualidad durante quince años, hasta 1912. En este año se inició su segunda etapa, de carácter más bien político, con la fundación del segundo Partido Socialista, en 1911-12, en Santiago, Iquique, Valparaíso y Antofagasta. Esta segunda etapa duró veinte años y en ella, aparte de los fundadores conocidos, se formaron los caudillos de la segunda generación, a saber: Manuel Hidalgo, Carlos A. Martínez, Salvador Barra Woll, Elías Lafferte, Luis V. Cruz, Ramón Sepúlveda Leal, Juan Mondaca, Juan Díaz Martínez, Florencio Rozas, Juan Gandulfo, Augusto Pinto y Alejandro Serrán (este último de la 1ª WW).

La tercera etapa, que hemos denominado "El florecimiento socialista de 1931-1933", sólo la dejamos esbozada. Será materia de una posterior gavilla de recuerdos o memorias.

(*Occidente*, Nº 123, mayo-junio de 1960).

*DESDICHA OBRERA**
DRAMA SOCIAL EN TRES CUADROS

Luis Emilio Recabarren S.

PERSONAJES

Rebeldía, joven costurera.
Luzmira, su hermana.
Un médico que visita a la madre de Rebeldía.
Un cura, id.
Un mensajero.
Burgués. Dueño de la fábrica donde trabaja Rebeldía.
Juan. Portero de la fábrica.
Policías.
Un Juez.
Carcelera.
Guardias.

PRIMER CUADRO
(SALA POBRE).

ESCENA I

Rebeldía y Luzmira
(Luzmira en labores de costura, Rebeldía lee).

REBELDÍA: Hace días que te veo un poco triste, ¿qué tienes hermana mía?

LUZMIRA: Vaya con tu observación... ¿Crees, hermana, que con mi naturaleza poco alegre no deba sentir pena cuando tenemos nuestra madre enferma y no tenemos trabajo suficiente para disponer de recursos que sea posible prodigarle las atenciones que merece?
Tan raras tus ideas... ¿Te parece poco nuestro malestar?

REBELDÍA: Convengo en sentir pena, pero no tanto que aumente nuestra Desgracia. Si la vida es penosa trabajemos para mejorarla. Todos podemos hacer algo para mejorarla. Todos podemos hacer algo en este sentido. ¿Verdad, hermanita?

* Luis Emilio Recabarren S., *Desdicha obrera. Drama social en tres cuadros*, Antofagasta, Imprenta "El Socialista", Covadonga Nueva 349, 1921.

LUZMIRA: ¡Cierto! Pero no me conformo que nuestra pobre madre se nos vaya... La pobre nunca tuvo una época de verdadera felicidad.

Cuando niña sufrió la falta de sus padres. Cuando joven, dejó en la fábrica salud y hermosura. Se casó para aumentar sus obligaciones, sus trabajos y sus pesares. Cuando nosotros podíamos servirla y darle alguna felicidad no tenemos dinero por falta de trabajo y ella se enferma tanto que da pena... (entristecida).

REBELDÍA: Si aprendiéramos amar la naturaleza, por sobre todas las cosas, en sus formas más superiores, con un claro concepto de la vida natural nuestros pesares serían menores. Si muere nuestra madrecita, que tanto amamos, su muerte no será sino una transformación de la materia. Ella seguirá viviendo en todo el universo y allí seguiremos amándola. Vivirá también en nuestra memoria.

(Se sienten golpes en la puerta de la calle).

LUZMIRA: Ve quien golpea. A ver si es el médico para que alivie un poco nuestra situación.

REBELDÍA: (desde el foro). Pase doctor, adelante.

ESCENA II

(La misma y el médico)

MÉDICO: Buenos días, ¿cómo sigue la enferma?

REBELDÍA: Mal doctor, a pesar de haber cumplido muy bien todas sus instrucciones... Ha pasado mala noche la pobre...

LUZMIRA: Véala otra vez doctor, y procure devolverle la salud.

MÉDICO: Crean ustedes que pongo verdadero empeño en aliviar todas sus dolencias humanas.

REBELDÍA: ¿Pasemos doctor?

ESCENA III

(Luzmira sola).

LUZMIRA: Tan conforme que veo a mi hermana con las cosas de la vida. Tan alegre y tan entusiasta para trabajar por lo que ella llama el bien de todos, el bien humano. Y yo que no veo eso. Al contrario, me parece que se mortifica más, que sufre más, que tiene menos trabajo. Y si, como ella dice, eso es bueno,

y es una esperanza para el porvenir, ¿por qué no ayudan todos? ¿por qué el bien humano ha de ser la obra de unos pocos?

ESCENA IV

Dicha y un mensajero (Tipo cómico).

MENSAJERO: (Desde el foro). ¿La señorita Rebeldía?

LUZMIRA: ¿Qué se le ofrece?

MENSAJERO: Traigo una carta para ella de parte del patrón para que vaya a trabajar esta tarde.

LUZMIRA: Déjela aquí, yo se la entregaré.

MENSAJERO: Está bien. (Se la entrega y hace algunos gestos cómicos).

LUZMIRA: Vaya, sea usted más educado.

MENSAJERO: (Se retira haciendo algunos gestos de muchacho templado).

ESCENA V

(Luzmira, Rebeldía y el médico)

MÉDICO: (Volviendo con Rebeldía de ver a la enferma). La verdad es que está más mal. Pero tantearemos otro esfuerzo. A ver un papel.

REBELDÍA: Aquí tiene, doctor. (Le da papel y el doctor escribe).

LUZMIRA: Haga una receta, doctor, que sea buena y barata, ya calculará usted por qué. (Pausa).

(Luzmira y Rebeldía se miran con tristeza)

MÉDICO: Bueno. Aquí les dejo una receta. Es una bebida para que le den tres veces al Día. Que la habitación esté siempre bien ventilada. Gasten atención cariñosa con la enferma, pero la menos conversación posible.

REBELDÍA: Como no doctor, todo lo cumpliremos bien.

MÉDICO: No le hablen nada penoso... al contrario, conversación alegre.

ESCENA VI

(Los mismos y un cura que aparece en escena, bruscamente).

CURA: He recibido un llamado para ver a una enferma que necesitaría de los santos auxilios de la religión...

REBELDÍA: Nuestra enferma no necesita de sus auxilios.

LUZMIRA: ¡Hermana mía! No lo rechaces así. He sido yo la que lo ha llamado...

MÉDICO: Pero es audacia, señor, meterse de sopetón sin llamar a la puerta.

CURA: Yo recibí el aviso de que había una enferma.

REBELDÍA: ¿Es usted médico?

CURA: Del alma, sí.

REBELDÍA: Nuestra enferma tiene sana el alma.

MÉDICO: El alma como ustedes la estiman no necesita médicos de su clase.

CURA: Pero señor...

LUZMIRA: ¿Y si mamá lo quisiera?

REBELDÍA: Este hombre tiene buena culpa en nuestra desgracia...

CURA: Pero niña, no sabe usted que Dios nos ha confiado la misión...

MÉDICO: Es audacia.

REBELDÍA: La misión de fanatizar.

CURA: Es que ustedes no la quieren ver.

REBELDÍA: Son ustedes los que por sí se atribuyen esa misión para engañar a la humanidad y hacerla sufrir.

MÉDICO: Bien dicho.

LUZMIRA: (Hace un gesto de aflicción).

REBELDÍA: Eso es, exactamente, ¿cuándo y dónde viene ese Dios a darle a ustedes esa autorización...?

CURA: Escuchen ustedes con calma...

REBELDÍA: Nada tenemos que escuchar. Menos a usted porque yo sé que usted me intrigó en la fábrica donde yo trabajaba, porque no era de su ideal.

LUZMIRA: ¡Rebeldía... por favor no seas así!

MÉDICO: Hace muchos siglos que la voz de ustedes repercute en el mundo con ese horrible acento de mentira, de falsía, de hipocresía...

REBELDÍA: No abuse más señor, no abuse de nuestra tolerancia y de nuestra educación.

MÉDICO: ¡Así habla la conciencia sincera! (Al fraile). Amigo, el reino de ustedes ha pasado. La humanidad nueva ve más clara la razón hoy que ayer.

CURA: A pesar de todo... nuestra misión es ofrecer nuestros servicios a quien quiera aceptarlos y crea en ellos. ¡No imponemos nada obligatoriamente! (Todos ríen a carcajadas, menos Luzmira. El cura se persigna).

REBELDÍA: No imponen nada obligatorio... ¡Pero que amenazan con un infierno terrible! No imponen nada obligatoriamente... ¡pero asustan a los ignorantes con sus pavorosos castigos infernales si no creen las invenciones de ustedes!

MÉDICO: Señor, ya ve usted que nada puede hacer aquí. ¡Hay una conciencia Superior!

CURA: Insisto por última vez. Dejadme ver o mirar siquiera a la enferma, puede ser que ella acepte conversar conmigo.

MÉDICO: La enferma está ya en estado inconsciente, incapaz de ningún acto razonable.

REBELDÍA: No lo permitiremos y, al contrario, le agradeceremos que nos deje en paz. (Luzmira se aflige).

CURA: (De mala gana). Bueno, queden ustedes con Dios... (Se retira haciendo reverencias y cruces).

REBELDÍA: Que horrible y pavoroso me parece el aspecto funeral de esa gente.

MÉDICO: Cumplan ustedes sus cariñosas atenciones con la enferma y libre-mos la última batalla con la naturaleza que quiere transformarse a sus propios impulsos.

LUZMIRA: Gracias doctor, por su empeño, por nosotros no quedará.

REBELDÍA: ¿Volverá usted mañana?

MÉDICO: Sí, hasta mañana. (Vase).

ESCENA VII

(Rebeldía y Luzmira).

LUZMIRA: Han traído esta carta para ti. (Se la entrega).

REBELDÍA: (Leyendo). “De parte de la gerencia tengo encargo de darle nuevamente trabajo a usted en los talleres. Puede presentarse hoy mismo”. El mayordomo. (Pausa). Siempre tuve repulsión por esa fábrica y desconfianza, porque el Gerente varias veces me llamó a su oficina para hablarme simplezas y seducciones...

LUZMIRA: Hermanita, íten paciencia y valor! Por nuestra madrecita, ve si puedes trabajar y ganar para sus medicinas y alimentos, a ver si la salvamos.

REBELDÍA: Bueno. Voy allá. Pero te advierto yo que este fraile fue el que le dijo al patrón que me echara de la fábrica, porque yo era una incrédula, que predicaba la herejía entre las obreras. De manera que nos condenaba al hambre a todas, como si tuviésemos alguna culpa porque nuestro cerebro acepta unas ideas y rechaza otras... La miseria me obliga ahora a aceptar trabajo allí otra vez. Veré antes a mamá y en seguida me marchó. (Vase por la derecha).

LUZMIRA: (Sola). Tantos sinsabores y ultrajes que recibimos las obreras para poder ganarnos un miserable jornal. Pobre hermana mía... si será cierto lo que ella dice, que el señor cura la hizo salir de la fábrica. Si fuera cierto sería muy mal hecho.

REBELDÍA: (Que vuelve al dormitorio). Cuida mucho a mamá mientras yo voy a la fábrica. A ver qué me dice el explotador. (Sale por el foro).

LUZMIRA: (Sola). Ahora voy a la Botica. (Abre su maletín y cuenta el dinero). Pueda ser que me alcance para la receta... Qué triste es esta vida tan llena de afanes, la iglesia nos manda soportar esta vida tan miserable, porque dice que esa es la voluntad de Dios... Pero mi hermana dice que no; dice

que si la vida es mala debemos mejorarla... Yo también voy creyendo eso, de que cada uno de nosotros debe hacer todo lo que pueda para mejorar la vida... pero los ricos nos ponen también obstáculos... Quién tendrá la razón ? (Sale pensativa).

TELÓN

SEGUNDO CUADRO
(SALA ESCRITORIO).

ESCENA I

JUAN: (Mozo arreglando el escritorio). Hace días que el patrón anda de mal genio... algo me temo yo... No estoy seguro, pero me parece que ayer le encargó al mayordomo que le diera trabajo nuevamente a aquella chica que él mismo hizo despedir sin motivo alguno... ¡Qué tramará! ...¡Ah! esta plaga de burgueses es terrible, creen que la plata que a montones explotan a los pobres obreros es título y autoridad bastante para que todo se lo merezcan, y lo peor es que uno tenga que defenderlos y servirlos...

ESCENA II

Dichos y el mensajero (Tipo cómico).

MENSAJERO: Oye, el patrón mandó llamar la chica aquella... aquella que encabezó la huelga el año pasado.

JUAN: Sí, ya lo sospechaba... me pareció oír ayer que se lo encargaba al mayordomo... ¡qué tramará!

MENSAJERO: ¡Bah! lo que siempre piensan estos futres, este patrón siempre espionando las chiquillas más bonitas, no es leso...

JUAN: Eso no es nada, lo triste es que hayan obreras que estiman una gloria o una honra que un patrón las ultraje, puesto que en toda la pretensión seductora no hay más que un ultraje para la dignidad de las obreras. (Mira hacia la puerta de la derecha como observando su interior y vuelve al centro de la escena).

MENSAJERO: (Señalando la pieza). Qué te parece la habitación que tiene al lado del Escritorio. (Se sienten pasos por el foro y los dos salen rápidamente por la izquierda).

ESCENA III

(Burgués luego Juan).

BURGUÉS: La vida es un camino trágico lleno de accidentes. Tan prepotentes que nos sentimos porque somos ricos y sin embargo nos humillamos ante algunas obreras que provocan nuestro sensualismo. Vamos a ver como ha vuelto esa obrerita, Rebeldía, que me parece simpática a pesar de su aspecto y carácter pretencioso... Juan... (Llamando).

JUAN: ¡Señor!

BURGUÉS: Vaya a los talleres de encajes y diga al mayordomo que envíe al escritorio a la obrera Rebeldía.

JUAN: Bien señor. (Vase).

BURGUÉS: (Paseándose). Una aventura más en nada menoscaba nuestro poder y nuestra autoridad. Esa muchacha vive en la miseria, bien puede aceptar el dinero que le ofrezca. ¿Acaso muchas no lo aceptan?... Al fin y al cabo el pudor y la dignidad son invenciones torpes que no dan alimento ni vestuario... (Se sienta y ojea papeles).

JUAN: (Desde la puerta). Cumplido su encargo, señor. Ya viene. (Hará un gesto malicioso).

BURGUÉS: Bueno.

ESCENA IV

(Dichos y Rebeldía que aparece por el foro).

BURGUÉS: Pase usted señorita.

REBELDÍA: (Avanza tímidamente, viste delantal blanco y lleva tijeras colgadas de un cordón).

BURGUÉS: (A Juan). Vete y volverás cuando te llame. (A Rebeldía). Siéntese señorita. (Se sienta). Ud. recordará que fue despedida de aquí a raíz de la última huelga y porque usted no quiso aceptar las condiciones que yo le ofrecía.

REBELDÍA: Sí señor, sí lo recuerdo. (Tono serio y firme).

BURGUÉS: He dado órdenes para que se vuelva a ocupar en la fábrica, ahora que tenemos bastante trabajo... para demostrarle a usted que me intereso por su situación y estaría dispuesto a pagarle una tarifa superior a las que ganan las demás obreras.

REBELDÍA: Bien, señor, se lo agradezco.

BURGUÉS: Sí, yo haré distinción siempre que usted se considere aquí no una simple obrera, y abandonando su antigua terquedad, sea una amiga mía...

REBELDÍA: (Airada). No comprendo en dónde pueden estar mis méritos para merecer esa distinción.

BURGUÉS: En su competencia y en sus simpatías.

JUAN: (Apareciendo de sorpresa). ¿Llamaba, señor?

BURGUÉS: (Incomodado) No hombre, váyase no más...

JUAN: Bien, señor. (Al retirarse hará gestos maliciosos).

REBELDÍA: En el taller conozco obreras más competentes y antiguas que yo que ganan un ridículo jornal, ¿porqué no obra en justicia con ellas? y en cuanto a mis simpatías no las veo. Una obrera machucada por un trabajo abrumador y extenuante bien pocas simpatías pueda conservar...

BURGUÉS: (Abandonando su asiento y con ademán protector se acerca a Rebeldía). Pues, amiguita, la verdad es que yo me siento inclinado a distinguirla, porque usted me inspira una verdadera simpatía.

REBELDÍA: (Que se ha puesto de pie). Señor, discúlpeme usted pero he de decirle que agradezco todos sus simpáticos sentimientos hacia mi persona, que rehúso y le advierto que en esas condiciones no me avengo a trabajar en su casa.

BURGUÉS: Rebeldía, he sabido que usted tiene ahora a su madre muy enferma...

REBELDÍA: Y Ud. aprovecha esta situación... (Indignada).

BURGUÉS: No, no quiero aprovechar...

REBELDÍA: Eso es infame, eso es indigno...

BURGUÉS: No se altere así niña, sólo he querido... probarle mi cariño, ofreciéndole una ayuda en esa situación...

REBELDÍA: ... Para provocar en mí una forzosa gratitud. No acepto eso.

BURGUÉS: ¿Podría usted explicarme la razón de su negativa?

REBELDÍA: Por que lo único que usted en buena cuenta pretende es tener una querida más, que usará mientras dure esa simpatía, que en ustedes es pasajera. Porque yo no quiero ser madre de un niño cuyo padre le despreciaría o lo protegiera en forma humillante. Por eso, especialmente, no debo de aceptar lo que usted me ofrece venalmente, tras un mezquino interés. Su conducta es inaceptable.

BURGUÉS: Es usted muy terca y rehúsa su felicidad.

JUAN: (Apareciendo sorpresivamente y con aire malicioso). Señor...

BURGUÉS: (Rabioso). ¿No le dicho que no venga a meterse aquí? ¿qué quiere ahora?

JUAN: Ahí está el caballero del Banco, señor...

BURGUÉS: (Exasperado) Dígale que no estoy hasta mañana y no vuelva a venir sin que lo llame. (Sale Juan).

REBELDÍA: No señor, no rehúso mi felicidad ni soy terca, es que las pobres no debemos ser siempre carne escogida para apetitos innobles... ¿por qué no buscan ustedes entre su misma clase esos apetitos? ¿por qué cuidan la carne de la burguesía?

BURGUÉS: Le repito amiguita que no sea usted terca... Si Ud. acepta mi cariño, tendrá todo lo que le apetece en su hogar.

REBELDÍA: Pero manchado por el impudor y la venalidad.

BURGUÉS: No veo la razón de por qué Ud. juzgue así las cosas.

REBELDÍA: Si yo no siento amor por Ud. al satisfacer sus deseos, no haría otra cosa que venderme, que caer en brazos de la corrupción.

BURGUÉS: Le he ofrecido a usted buenamente y con cariño toda su felicidad, y usted no la quiere aceptar...

REBELDÍA: ¿Me amenaza Ud. ahora? Cuidado, señor...

BURGUÉS: No, yo no la amenazo. Pero si yo puedo conquistarla. Debe hacerlo.

REBELDÍA: Señor, hemos terminado Me retiro. (Con entereza).

BURGUÉS: Usted no se irá de aquí.

REBELDÍA: (Intenta salir por el foro pero el burgués le cierra el paso).

BURGUÉS: No saldrás, Rebeldía, primero serás mía...

REBELDÍA: Eso jamás... Eres un cobarde y un miserable como casi todos los de tu clase, cuando recurres a abusar en esta forma. Cuando me preparas una celada cobarde. Soy mujer, pero tengo un alma poderosa. Dejadme salir o gritaré y me defenderé.

BURGUÉS: (Suplicando). Quiero que seas mía. Te daré una fortuna...

REBELDÍA: Eres un indigno. Tanto que me das asco. (Intenta salir, mira a todos lados con aire resuelto e inteligente)

BURGUÉS: (Deteniéndole). Te he suplicado. No quieres por bien... Ahora bien. (Pretende tomarla pero se le escabulle; se lucha. La toma por la fuerza y la conduce hasta la derecha, forcejeando. Mientras la conduce, en la lucha se verá la mano de Rebeldía que recoge la tijera por el cordón y la prepara para clavarla. Casi al entrar a la pieza la clava en el corazón. El burgués cae gritando).

ESCENA V

(Aparecen precipitadamente Juan y el Mensajero; sale Juan corriendo para llamar a la policía, después de mirar asombrado la escena).

REBELDÍA: (Mirando el cadáver y sus manos). Qué felicidad... si no lo hago así... pobre de mí... esa bestia feroz (señalando el cadáver) ensoberbecida con la riqueza explotada a los pobres obreros, habría saciado brutalmente sus apetitos... Las gentes me habrían despreciado, considerándome culpable, nunca inocente. Ahora los jueces, sus aliados, se vengarán en mí, pobre e indefensa mujer...

MENSAJERO: (Pausa). (Mirando el cadáver). Lo que yo decía... Ah, la pagaste, canalla... Bien dicen: tanto va el cántaro al agua, que al fin queda sin orejas... Tanta niña inocente o depravada cayó en tus manos voraces, que al fin caíste en manos de una valiente muchacha... Ahora, pobrecita tú... (Sale triste).

REBELDÍA: Venga lo que venga. (Pausa). No había otro camino. Así se presentó el destino. ¿Iba a dejarme ultrajar? ¿Iba a vacilar siquiera ante fuerzas superiores? (Vuelve a mirar el cadáver). Yo no te he muerto... Yo no he querido matarte... Fuiste tú, tú mismo eres el autor de tu muerte... Ah, horrible vida de hoy. (Desesperada).

ESCENA VI

(La misma y Juan que entra con la policía).

JUAN: Esta es. (Señalándola). Todavía está ensangrentada.

POLICÍA: Vamos, a la cárcel. (Amarrándola).

REBELDÍA: Sí, sangre de ladrones de honras, sangre de sanguijuelas explotadoras.

POLICÍA: Eso se lo dirá al juez. ¡Ve qué niñita...!

REBELDÍA: Sangre de burladores de pobres obreras.

POLICÍA: Vamos, menos declamación ¡qué aniñada es!

JUAN: Pobre niña, y que uno tenga que servir poco menos que de verdugo...

REBELDÍA: Oh, madre mía, madre mía, sólo por ti lo siento... Ah, aprieta, verdugo... esbirro... aprieta bien...

POLICÍA: Callarse... Mata al patrón y todavía no se calla... (Concluyen de amarrarle las manos por detrás).

REBELDÍA: ¡Pobres y miserables instrumentos, mercenarios de la clase rica!

POLICÍA: Le digo que se calle. (Saca un pañuelo para amordazarla).

REBELDÍA: Vaya, ahora tampoco se puede hablar... sicarios... viles instrumen... (La interrumpen).

POLICÍA: (Amordazándola). Bueno, para que se vaya calladita. Vamos andando. (Se la llevan). (Rebeldía mira nuevamente el cadáver antes de salir). (Salida lenta)

TELÓN LENTO

TERCER CUADRO
(SALA DE PRISIÓN).

ESCENA I

(Rebeldía en la celda cerrada).

REBELDÍA: (Al levantarse el telón, termina de llorar, se enjuga las lágrimas y alza la cabeza con aire gentil). Basta de abatimiento... ¿Por qué llorar? ¿Acaso la liber-

tad me ofrece una vida superior a la que puedo llevar en la prisión?... No tengo, tal vez fuera de aquí, ningún atractivo. ¡Mi madre! ¡ah! mi pobre madre ...Quién sabe si vivirá... ha de ignorar que su hija está en una prisión, o habrá muerto ya... Mejor... ¡así al menos ya no sufrirá tanto! Ah... esta celda... Qué mejor habitación para las que defienden su dignidad, su voluntad, como lo permiten sus débiles fuerzas... (Se abre la puerta del foro y aparece la carcelera).

ESCENA II

(Dichos y la carcelera, que puede ser una monja).

REBELDÍA: ¿Me trae alguna noticia?

CARCELERA.- Sí, algo bueno. Sé que esta tarde vendrán a tomarle declaración. Sería bueno que usted de alguna manera viera modo de negar este crimen que ha cometido...

REBELDÍA: ¡Crimen!... ¿Defenderse, llaman crimen?

CARCELERA: Es decir... digo yo... sería mejor ocultar la verdad...

REBELDÍA: No, de ningún modo. Yo no tengo por qué negar nada. Al contrario, deseo que mi acción sirva de ejemplo para que las muchachas sepan defenderse de las sucias asechanzas de los burgueses.

CARCELERA: Bueno, aquí viene ya el juez. Usted verá cómo se defiende.

REBELDÍA: De nada tengo que defenderme. Si porque yo me he defendido de una infamia se me dejará encerrada aquí, ¡que se cumplan los dictados de la mal llamada justicia! Algún día la humanidad sabrá corregir sus defectos...

ESCENA III

(Dichos, Juez, Secretario y Guardias).

JUEZ: (A Rebeldía) ¿Usted es la autora de la muerte de don Hermenegildo Piedrabuena, propietario del gran Establecimiento industrial de encajes y bordados?

REBELDÍA: No lo sé señor. Lo que recuerdo es que cuando el caballero ese me tomó en brazos, abusando de sus fuerzas superiores a las mías, para conducirme a un dormitorio que tiene al lado del escritorio, yo me acordé que llevaba mis tijeras de trabajo colgadas de mi cintura, las tomé y se las clavé... no sé dónde,

para librarme de la infamia que él iba a cometer conmigo. Después que le clavé las tijeras, él cayó... dentro de su pieza-dormitorio. Después yo volví al escritorio y luego la policía me arrestó.

JUEZ: ¿Y hubo testigos de ese hecho?

REBELDÍA: Ninguno que yo sepa.

JUEZ: Entonces, ¿quién llamó a la policía?

REBELDÍA: Seguramente los mozos cuando el burgués gritó, herido ya, pidiendo auxilio el muy cobarde.

JUEZ: ¿Nada más tiene que decir?

REBELDÍA: Nada más. (Se van el juez y los demás).

ESCENA IV

(Rebeldía, Carcelera y Luzmira).

CARCELERA: (A Rebeldía). Aquí viene su hermana a conversar con usted. Tiene un cuarto de hora de permiso.

LUZMIRA: (Entra llorando). Hermana mía... Se abrazan y lloran un momento. (Le trae un ramo de flores).

REBELDÍA: No me digas nada. Ya lo comprendo todo Nuestra madre muerta. Yo en el presidio. Tú sola y sin trabajo, entregada a tus angustias. Esta es la hermosa vida que Dios ha creado, ¿puedes creer con fe en todo eso? Dime algo de los últimos momentos de nuestra pobre madre.

LUZMIRA: Murió muy excitada. Te llamaba a gritos, como si hubiera presentido tu desgracia. No se ha dado cuenta de tu ausencia tan larga, tan inconsciente estuvo los tres días transcurridos entre tu prisión y su muerte.

REBELDÍA: ¡Pobre madre mía!

ESCENA V

(Los mismos, Juez, Carcelera, etc.).

JUEZ: El Tribunal ha fallado en el sumario por asesinato de don Hermenejildo Piedrabuena, que se condena a la reo Rebeldía Clarosol a sufrir la pena de

diez años de prisión. (Se van). (Rebeldía y Luzmira se abrazan y lloran un momento).

REBELDÍA: No te aflijas, hermana, tengo veinte años, saldré de treinta, si conservo la vida y la salud en estos sepulcros para vivos. Yo volveré a la libertad a luchar con más ardor por la perfección de la humanidad.

LUZMIRA: Mientras tanto, yo aprovecharé mi libertad y trabajaré por ti y por mí en la sublime obra de la liberación de los oprimidos. Ahora comprendo, mejor que antes, cuán necesario es dar todo nuestro entusiasmo a la obra de la redención humana. Ahora comprendo que todo el tiempo que le dediquemos será siempre poco. Tenías razón, hermana, en ser tan apasionada. La pobre humanidad dolorosa necesita mucha ayuda. Esta desgracia, hermana, me ha hecho abrir los ojos. Ahora, más que tu hermana, seré tu aliada en la lucha por el bien.

ESCENA VI

(Dichos y el Capellán).

CARCELERA: El señor Capellán viene a hacer la visita reglamentaria.

CURA: Hija, hay que tener conformidad ante las desgracias de la vida.

LUZMIRA: ¿Esa es la voluntad de Dios? Ya comprendo ahora quiénes son ustedes.

REBELDÍA: ¿Esa es la justicia del Dios de que ustedes hablan?

CURA: Dios no puede estar en todos los actos, puesto que da a cada cual sus sentidos.

REBELDÍA: Eso no es exacto. Cuando a ustedes les conviene Dios lo ve y lo prevé todo y está en todas partes, y cuando no les conviene, Dios no puede estar en todo.

CURA: Hijas mías, no sean ustedes tan rebeldes. Cuando la desgracia nos persigue es cuando mejor nos debemos entregar en los brazos de Dios. (A Rebeldía). Yo vengo a ofrecerles mis servicios religiosos en estos momentos de angustia para usted.

REBELDÍA: Yo no los necesito. Mi dolor me lo sé curar yo misma. Me lo acabo de curar con el cariño de mi hermana. No necesito, pues, sus servicios.

LUZMIRA: Sus servicios en ningún caso le devolverían la libertad. Según usted, Dios ve y sabe que mi hermana no debe estar aquí, sino libre y en su hogar, pero la voluntad de los jueces, que por lo que se ve es más poderosa que la de su Dios, quiere que mi hermana viva encerrada aquí y la gran justicia de su Dios nada pueda contra la injusticia terrena.

REBELDÍA: (Al cura, burlonamente). ¿Qué dice usted?

CURA: Dios sabe lo que hace.

LUZMIRA: Ese es un refrán tonto y viejo.

REBELDÍA: Digno para acallar ignorantes.

CURA: Esa es la verdad.

LUZMIRA: Esa verdad ha producido sólo desgracias humanas.

REBELDÍA: Y crímenes horribles.

CURA: La justicia de Dios es suprema y llega a su tiempo.

REBELDÍA: Bueno, señor, mejor emplearía usted su tiempo conversando con su Dios que conmigo.

CURA: Hija haga un esfuerzo...

REBELDÍA: No, ninguno...

LUZMIRA: ¿No le parece bastante el dolor de mi hermana, para que usted se lo aumente más?

CURA: Pues, porque sufre quería ofrecerle el consuelo de Dios.

LUZMIRA: El consuelo sería que la Justicia brillara sobre la tierra.

REBELDÍA: Soy más feliz sin ese consuelo.

CURA: Entonces las dejaré a ustedes obstinadas en su error, pero rogaré a Dios por ustedes. (Se va persignándose y besando un cristo).

REBELDÍA Y LUZMIRA: (Sonrientes). Ruegue no más... ruegue... ruegue...

CARCELERA: Ha terminado la visita.

LUZMIRA: Vendré todas las semanas a verte. (Abrazándola). Procura no entristecerte. Siempre te traeré flores, y todos tus buenos amigos te recordarán siempre y te amaremos mucho. Seré digna hermana tuya.

REBELDÍA: Gracias hermana. ¡El cariño de ustedes me conservará valiente y fresca en esta tumba hecha por la inteligencia humana!

ESCENA VII

(Rebeldía sola, después la carcelera).

REBELDÍA: Cúmplase la injusticia humana... Madre. Tú y yo encontraremos una tumba aunque diferentes; cuando más deseaba la vida libre. (Hojea un libro)... Cuántos viven así... Pobre humanidad que aún no sabes ser feliz... (La carcelera aparece para cerrar la puerta con mirada triste).

REBELDÍA: (Mirando hacia la puerta que se acaba de cerrar). Cuántos inocentes vivirán enterrados vivos, así como ahora me ha tocado el turno a mí... Cuántos criminales irresponsables sufrirán en las prisiones... Ah... indiferencia humana, despierta por fin... Interésate por la suerte ajena. Vivir en la indiferencia no es digno del ser humano... (Con valentía). ¡El mundo será bueno un día! ¡Nunca lo he dudado! El Maximalismo lo hará bueno. La clase obrera unida le dará el bienestar. Entonces no habrá tumbas de esta clase. ¡Viva el porvenir de la civilización! ¡Viva el maximalismo!

(Durantes estas últimas expresiones cae el TELÓN LENTO).

Los documentos que a continuación se entregan forman parte del conjunto de materiales que Gabriela Mistral dejó olvidados en la casa de la calle Anapamú, en Santa Bárbara, California. Esta propiedad, adonde llega Gabriela luego de haber obtenido el Premio Nobel de Literatura, fue adquirida por ella en conocimiento de que en aquella época, en la ciudad, existía una famosa clínica donde tratar su diabetes. De igual forma, el paisaje de Santa Bárbara, ubicado entre mar y cordillera, le recordaban la geografía de su región natal. Contaba también esta casa con un hermoso jardín con árboles y flores y un gran patio donde pasaba gran parte del tiempo. En esta residencia permanece durante tres años, y aquí, por extrañas circunstancias, quedan abandonados siete baúles cuyo contenido permanecía en el anonimato, hasta que la profesora Magda Arce, en una visita a la ciudad, en el verano de 1965, decide concurrir a la casa y se encuentra con estos baúles, rotulados: "Para ser enviados a Chile", repletos de documentos, correspondencia y objetos personales. Entre estos papeles, uno de los legajos correspondía a documentos de carácter íntimo y familiar, entre los que se cuentan cartas de la madre de Gabriela, de su media hermana Emelina Molina; correspondencia de amigos del Valle de Elqui; de Palma Guillén, su asistente en México y amiga de toda una vida, y una carta de despedida que le deja Juan Miguel Godoy Mendonza (Yin Yin) antes de ingerir una dosis fatal de arsénico, para así terminar sus días, en Petrópolis, en agosto de 1943.

Las cartas que hemos seleccionado constituyen un pequeño pero valioso corpus, que da cuenta de la personalidad de este joven suicida. En una de estas notas, fechada en abril de 1943, Palma Guillén expresa a Gabriela su manifiesta disconformidad por los actos del muchacho, así como la responsabilidad de Gabriela en estas actitudes, que revelan su mal comportamiento y lo muestran como un adolescente rebelde y conflictivo. "El muchacho es por naturaleza egoísta –o está en la edad en que el egoísmo se manifiesta– y está muy mal educado. Las cosas que en tu carta me cuentas de su conducta; las groserías que te dice; la idiotez de comparar a Malraux con Shakespeare y la no... sé cómo calificarla –si maldad o estupidez– de compararte a ti con Bordeaux, me han dejado estupefacta e indignada a la vez. Pero ¿cómo puedes tú permitirle que te hable en ese tono y que te diga todas esas necedades –o infamias? Yo lo haría callar, simplemente. Está en la edad en que los muchachos creen saberlo todo y se permiten hablar con insoportable petulancia... Yo creía que Juanito era inteligente; pero estas cosas que me cuentas me hacen pensar que estamos engañadas: nuestro exceso de cariño nos ha hecho ver en él cualidades que no existen. Cuando se tiene esa vanidad, ese cinismo y ese mal gusto no se es ni artista verdadero ni inteligente". En estos términos se refiere Palma a Juan Miguel, el joven a quien ella conoció en Europa cuando era apenas un niño y, como alguien muy cercana a la familia, siente la obligación no sólo de opinar frente a este problema, sino que, además, conmina a su amiga a tomar decisiones

mucho más drásticas, como ponerlo a trabajar o bien hacerlo ingresar al ejército o a la marina para corregirlo, al igual como suelen hacerlo las familias mexicanas en este tipo de casos.

Pero Palma Guillén no sólo se remitió a expresarse en estos duros términos en relación a Juan Miguel a su amiga, sino que, también, lo hizo directamente con el adolescente, obligándolo a cambiar de actitud con su “madre” y a seguir el camino de la mayoría de los jóvenes de su generación, sobre todo aquellos que estuvieron cerca de él en Europa, que en aquel entonces vivían en situación extrema a causa de la guerra. “Piensa un poco en cómo viven los otros muchachos –no los perdularios de tus amigos de Petrópolis– si no los chicos con quienes has vivido en otro tiempo: Jordi trabaja en una agencia comercial de las ocho a las doce y de las dos a las seis –es decir– ocho horas, por un pequeño sueldo porque está aún como meritorio aunque hace todos los trabajos (ventas, cuentas, entregas, limpieza, ordenamiento, etc.) de la oficina. Come muy mal porque supongo que sabes cómo se come en París; en la noche hace, unos días una hora y otros dos, de cursos en una escuela de perfeccionamiento y duerme en invierno muriéndose de frío porque no hay calefacción o casi no la hay en donde él vive. La nena que es hoy una preciosa criatura de 12 años, está interna en un colegio de monjas muy severo donde las levantan muy temprano y las hacen trabajar todo el día dándoles –como es natural por la situación– muy mal de comer”. Por cierto que “Yin Yin”, como llamaba cariñosamente Gabriela al joven, vivía en condiciones muy distintas a las de sus amigos europeos, Gabriela lo mimaba con toda clase de atenciones y probablemente, aunque Juan Miguel no daba respuestas a las cartas de Palma, algo de estos relatos, bien pudieron haberlo afectado en su condición de niño privilegiado.

Estas cartas representan lo más íntimo de la relación entre Gabriela y Juan Miguel y son el reflejo de una relación traumática y atormentada, y quién dice que las causas de su suicidio hubiesen sido éstas y no así, aquellas que cuenta la propia Gabriela a algunos pocos corresponsales de la época: “me lo mató la banda”; o su supuesta relación con una chica de origen alemán y que no fue aceptada por su “madre”. Ciertamente, la parte más dura la llevó este joven que hoy en día se ha convertido en toda una leyenda en la vida de Gabriela Mistral.

México, abril 29 de 1943

Hijita muy querida: Hace tres o cuatro días que debía haberte escrito –desde que el lunes 26 fui al correo a recoger tu carta del 6. No lo he hecho porque estoy otra vez horriblemente afligida y con la cabeza en el aire. No sé si te he contado, hijita (probablemente no porque en nuestras últimas cartas no hemos hablado sino de Juanito) que estaba, desde hace ya no sé cuánto tiempo haciendo gestiones para hacer llegar un poco de dinero a Rosita y a Nic, que deben estar muriéndose de hambre. Para hacerlo en las mejores y más seguras condiciones he tenido que

hacer verdaderos milagros. Cuando estábamos en Guadalajara, recibió Tello en la Secretaría los datos que estábamos esperando. Juntamente con ellos llegó el encargo de nuestro cónsul de rectificar la dirección que dábamos para el envío porque, decía el cónsul, nuestros amigos no estaban en el pueblecito aquel sino en el mismo lugar en que yo los dejé... Como la noticia de que se hallaban en Biesle (Haute Loire) fue oficial, escribí a Tello para que pidieran oficialmente la rectificación. Y la rectificación llegó, hijita, la víspera del día en que los diarios trajeron la noticia de que habían sido aprehendidos en Vichy todos los refugiados españoles que allí vivían y que habían estado bajo la protección de la Legación de México... El lunes 26 por la tarde me avisó Tello que el envío debía hacerse a Vichy porque ellos estaban en Vichy y el 27 por la noche Últimas Noticias publicó un cable de Berna en el que, sin nombres, se daba la noticia de la captura de aquella pobre gente. Solo ellos –ellos y acaso dos más– estaban allí. Qué quiere decir esto? He comprado todos los periódicos posibles, y he hecho cablegrafiar a Suecia, a Suiza, a España, a Estados Unidos... Ay! Si no hubieran estado en Vichy! Pero el sábado 24 se tuvo cable de que sí. Hasta estos momentos no hemos tenido ninguna respuesta oficial. Tampoco los diarios han confirmado la noticia; pero yo ando otra vez como alma en pena. Es muy posible que esta noticia sea como las de noviembre, falsa; pero es muy posible que sea verdadera. Por esta aflicción no te he escrito antes, hijita, perdóname. Tu carta –volviendo a Juanito– me ha dejado más preocupada y más triste que nunca. Hallo, desde luego, injusto que le echas la culpa a la pobre y desdichada Francia de las maldades y del egoísmo del muchacho. Juanito ha vivido en Francia poco tiempo. La mayor parte de su vida la ha pasado en otros países: en Italia dos años, no? –en España dos o tres; en Lisboa uno o dos; en Copenhague año y medio, en Ginebra más de tres... El muchacho es por naturaleza egoísta –o está en la edad en que el egoísmo se manifiesta– y está muy mal educado. Las cosas que en tu carta me cuentas de su conducta; las groserías que te dice; la idiotez de comparar a Malraux con Shakespeare y la no... sé cómo calificarla –si maldad o estupidez– de compararte a ti con Bordeaux, me han dejado estupefacta e indignada a la vez. Pero cómo puedes tú permitirle que te hable en ese tono y que te diga todas esas necedades –o infamias? Yo lo haría callar, simplemente. Está en la edad en que los muchachos creen saberlo todo y se permiten hablar con insoportable petulancia... Yo creía que Juanito era inteligente; pero estas cosas que me cuentas me hacen pensar que estamos engañadas: nuestro exceso de cariño nos ha hecho ver en él cualidades que no existen. Cuando se tiene esa vanidad, ese cinismo y ese mal gusto no se es ni artista verdadero ni inteligente. Juanito es un vago y un vanidoso, simplemente. Su único remedio –óyeme por favor, hijita,– es que trabaje. Ponlo a trabajar en lo que sea: oficina, trabajo manual, campo. Él tenía facilidad para el dibujo cuando pequeño. Podría tal vez pintar, dibujar, hacer caricatura. Es indispensable que lo hagas hacer algo. Me indigna ver que no te obedece, que allí está de vago en la casa diciéndote groserías y que tú lo aguantas... Él necesita energía; sentir una mano firme, inflexible, encima, saber que tiene que obedecer. A mí no me discutió *nunca*,

jamás una orden, hijita y no me dijo jamás una grosería. Ese muchacho cínico e insolente que vive en perpetua chacota no tiene nada que ver con el chico que yo tuve a mi lado –un poco indolente por temperamento y un poco descuidado de su persona; pero respetuoso, noble, sincero, ocupado siempre en sus cosas; que arreglaba bicicletas, pintaba, leía y le hacía bien a todo el que podía. Luz que lo tuvo cerca unos ocho años en Copenhague tampoco lo reconoce. Es la crisis de la pubertad; pero es, sobre todo, tu blandura excesiva con él, tu falta de firmeza, el buen trato que le das y que él no se merece. A muchachos así, en México los meten a la marina para que se hagan hombres, para que se salven, hijita, porque, por el camino que va, Juanito se perderá, se hará un vago y un vicioso. Por lo que más quieras, hijita, date cuenta de esto. Tú, con las ideas de la educación que tienes –y que eran las mías antes– crees que debes hacerlo comprender, tocarle el corazón, hablarle a la razón. Pero si es que no comprende, hijita, que no tiene corazón, que no tiene razón. ¡Hay que ordenarle, hay que obligarlo, hay que castigarlo! Si tú no te sientes con fuerza para hacerlo, mételo a una academia militar o a la escuela de marina. No tengas miedo. Lo peor que se puede hacer con Juanito es tener miedo. Porque sabe él que tienes miedo, es por lo que te falta el respeto y por lo que se muestra cínico e insolente. Qué tiene que ver con todas esas pequeñas maldades, con toda esa mezquindad y con esa estúpida soberbia la pobre Francia? El muchacho francés de la clase social de Juanito no tiene un *sou* en el bolsillo *porque sus padres no se lo dan*, estudia el día y la noche porque la escuela o la Universidad lo obligan a hacerlo y trabaja en horas extra –en la noche o a la hora que se puede, para tener un poco de dinero para gastar. Ese muchacho vago y perdulario que gasta a manos llenas, que se cree un genio y que no estudia; que se cree un hombre y anda entre mujercuelas, no es el muchacho francés sino el muchacho hispano-americano: mexicano, chileno, argentino o de cualquier otra de nuestras repúblicas. Sí, la pobre Francia tiene grandes defectos y grandes vicios –todos los está pagando ahora–. El que está sufriendo es un cautiverio terrible que Dios le ha mandado para castigarla; pero en lo de Juanito yo creo que la pobre no tiene culpa. A no ser que tú pienses que, a través de la influencia mía, Francia ha hecho de Juanito eso que él es hoy. No, hijita, no es Francia sino el consentimiento, el colmarlo de cosas, el darle dinero a manos llenas y el no vigilarlo en cada momento para que no se saliera del buen camino lo que poco a poco han hecho de él lo que es hoy. Pero todo eso pasará si tú te muestras enérgica y lo obligas en este momento a estudiar o a trabajar. Dos horas de clase al día –me dices que son las que tiene. Eso no debe ser. A su edad tiene mucha fuerza– se le ve en los retratos gordo, de la cara cuando menos, y lleno de vitalidad. Es necesario que gaste esa fuerza en el estudio o en el trabajo hijita, si no tendrá necesariamente que gastarla en el vicio. Yo voy a escribirle mañana –hoy no puedo– no tengo ánimo– o pasado para decirle muchas cosas. No me contesta mis cartas y supongo que ni siquiera las lee. Qué hacerle!

Me tranquiliza la idea de que Connie está otra vez contigo. Como te dije en mi anterior he visto a través de tus cartas y de las de ella que hubo algo que no

debe ser –además de las maldades de Juanito. Hay cosas que están mal: pura y simplemente y esa actitud de C. Es una de ellas. No creas que he olvidado la promesa que te hice de ir a acompañarte. Estoy haciendo gestiones para que me devuelvan mi fondo de pensiones por si acaso Zepeda no puede pagarme la cantidad que presté para Rodríguez en este mes. Hasta estos momentos nada sé; pero me temo, por algo que me dijo cuando llegamos de Guadalajara, que no ha podido todavía encontrar el dinero (Es preciso que se lo prestén por otra parte para que me lo pague). El viaje es excesivamente caro sobre todo si se hace en avión, hijita, pero espero en Dios que todo podrá arreglarse. Te debo, linda, perdona esta carta tan revuelta pero mi cabeza no está en su sitio. Dios te guarde y te acompañe en cada hora. Dios toque el corazón de Juanito y lo ilumine.

Tu pobrecita
Palma

México, mayo 11 de 1943.

Mi querido Juanito:

Llegan muy pocas cartas de tu Mamita –parece que se pierden algunas– y ninguna tuya. ¿Por qué no me escribes? Yo necesito sentirte de algún modo cerca, saber lo que haces por ti mismo, sentirte de algún modo, entretanto llego por allá. Puedo ser injusta contigo, Juanito y sentirme enojada contra ti a veces sin que tú lo merezcas o sin que lo merezcas tanto, cuando menos, si no me doy cuenta bien de ti. No puedo creer que a ti eso no te importe ya –lo que equivaldría a tener que aceptar que no te importa ya nada de tu Palmita. O es que mis cartas para ti no han llegado? Como quiera que sea, allá te van mis consejos de hoy. Piensa, cuando los leas, que te los mando con mucho cariño y porque te quiero mucho porque, si no te quisiera ni te aconsejaría ni me importaría nada de ti. Un muchacho malo más en el mundo es cosa, en estos tiempos de maldad tan desenfrenada, que pesa poco. Pero tú no eres un muchacho malo: el que yo conocí, el que tuve a mi lado en Francia primero, en Dinamarca después y, al final, en Ginebra, no sólo no era un muchacho malo sino que era un chico noble y generoso de quien la Directora de la Escuela Internacional me dijo que no había nunca visto otro mejor –más buen camarada, más limpio de cuerpo y de alma y más. Y dime, a propósito de la Directora de la Escuela Internacional ¿no has vuelto a pintar? Ella decía que tú tenías mucho talento para la pintura y tiene aún su despacho adornado con aquellos dibujos tuyos de los bombardeos sobre los pueblos españoles. Pinta, hijito, tú podrías servir mucho para eso o para actor si te dieras cuenta de lo que el teatro, el buen teatro, significa y si, al leer una obra dramática la entendieras y la sintieras *a fondo*. Es mucha lástima que desperdicies las capacidades con las que Dios te ha dotado y que pierdas el tiempo en burradas

y pases horas de horas de ocioso. El ocio, hijo, es una de las peores cosas de esta vida si no es que la más mala de todas. Te digo estas cosas pensando en que, según me ha contado tu Mamita *has consentido* en asistir a la escuela *idos* horas por día! Qué haces de las (quitando ocho horas para el sueño y, pongamos tres para las comidas) once restantes? A tu edad y con tu fuerza y tu salud, desperdiciar 11 ó 10 –pongamos– horas al día, es algo monstruoso. Piensa un poco en cómo viven los otros muchachos –no los perdularios de tus amigos de Petrópolis– si no los chicos con quienes has vivido en otro tiempo: Jordi trabaja en una agencia comercial de las ocho a las doce y de las dos a las seis –es decir– ocho horas, por un pequeño sueldo porque está aún como meritorio aunque hace todos los trabajos (ventas, cuentas, entregas, limpieza, ordenamiento, etc.) de la oficina. Come muy mal porque supongo que sabes cómo se come en París; en la noche hace, unos días una hora y otros dos, de cursos en una escuela de perfeccionamiento y duerme en invierno muriéndose de frío porque no hay calefacción o casi no la hay en donde él vive. La nena que es hoy una preciosa criatura de 12 años, está interna en un colegio de monjas muy severo donde las levantan muy temprano y las hacen trabajar todo el día dándoles –como es natural por la situación– muy mal de comer. Esto que te cuento era así hace un año, casi año y medio: cuando me vine. Hoy, seguramente, será peor. No te da pena y un poco de vergüenza vivir tú como vives de ocioso y teniendo tanta cosa superflua? No se te ocurre pensar en que eso es una injusticia, en que tú no mereces el trato que la vida te da y en que debes vivir de otra manera? Una cosa de las que me ha contado tu pobre Mamita me tiene profundamente triste. En una de sus cartas me dice que en una ocasión ella te dijo con referencia a algo que querías hacer: “Desgraciadamente para ti, yo existo y no harás lo que piensas” y que tú le contestaste: –“Tu l’as dit: malheureusement tu existes”... Juanito una respuesta así merece un castigo del cielo. Cómo es posible que *tú* seas capaz de contestarle a tu Mamita, que tanto ha sufrido y tanto se ha sacrificado por ti, una cosa semejante? Dónde está tu corazón y dónde tu conciencia y tu inteligencia? Porque hasta por lo más vil, que es tu conveniencia no debías nunca, pero nunca hablarle así. Dios no te castigue, Juanito. Él detenga la vara de su Justicia y despierte tu conciencia o toque tu corazón antes de castigarte. Reflexiona un poco en eso que has dicho y pídele perdón a tu Mamita ¿quieres? Y no sigas haciéndola sufrir tanto.

Hasta pronto. Dios te proteja,

Tu Palmita

México, junio 16, 1943.

Hijita mía querida:

Hace muchos días, más de diez, que no te escribo y mucho más que no tengo noticias tuyas. El correo tarda cerca de tres semanas, hijita, y yo, aunque no tengo

nada que hacer –y quizá por eso mismo– no me doy cuenta de cómo se van los días. Tenemos, además, un tiempo tan caprichoso y tan extraño que a mí todo se me tergiversa. No sé si estamos en invierno o en verano ni si el mes que vivimos es octubre o marzo. Lo que –después de ocho años de Europa y de seis meses de Cuba– me cuesta trabajo creer que es en estas mañanas lluviosas o estas tardes empapadas en las que hay que ponerse vestido grueso (los que en Suiza se llevan en diciembre) y, a veces, abrigo de piel, sean de junio... No sé si por el nuevo volcán (algunos dicen que sí) pero lo cierto es que el clima de México ha cambiado mucho. La primavera fue desabrida y ventosa y calor no hemos llegado a sentir aún ni un día. Nuestra vida como siempre. La China, ya sabes: a las 8 ó 4 semanas de estar en México, se desmejora y se ahoga –un poco por la altura y otro poco porque se da en la casa mucha fatiga–. Los criados no son hoy como antes en México y le dan muchísimo quehacer. Luego, ella es, como tú recordarás, exageradísima para la limpieza lo cual da como resultado que trabaja, en su casa y jubilada, tanto, cuando menos como, en la famosa escuela Padre Mier... Cada vez que hemos salido de la ciudad –a Cuautla, a Guadalajara, a Cuernavaca y, últimamente, a Ixtapan de la Sal, ha sido para obligarla a descansar con el pretexto de que necesita estar en tierra más baja. En realidad, hijita, si no se diera tanto ajetreo, soportaría la altura: lo que no es posible es que aguante la altura trajinando como trajina. Yo, cuando veo lo que cuesta tener en orden una casa, me juro vivir en un hotel mil veces antes que entregar mi vida de esa manera a las escobas, los criados, el brasero y el jardinero. Le ayudo porque me da vergüenza no hacer nada; pero me aburro infinitamente. Últimamente hemos tenido en la casa albañiles que vinieron a cerrar una ventana de mi cuarto. Ya te imaginarás lo que han sido estos diez días. Al lado de todas estas pequeñas molestias he estado muy preocupada por los sucesos de la Argentina. ¿Van a suspenderse los barcos? Hasta estos momentos nada se sabe. Pronto espero tener noticia detallada de muchas cosas porque según me ha dicho persona muy allegada, está por llegar mi amigo Rodríguez de Chile. Tendré aquel dinero y sabré muchas cosas útiles para el viaje. Y tú, hijita, cómo estás? Qué hace Juanito? Cómo se porta? Lo que es indispensable es que no pase su vida de ocioso. Él es ya, de por sí, muy abúlico, hijita. Necesita un buen amigo cerca, uno que sea estudioso, viril y emprendedor. Estar acompañado sólo de mujeres es cosa que no le conviene, créeme. ¿Has logrado saber qué clase de muchacho es aquel amigo misterioso? Yo le he escrito –le escribo siempre cuando te escribo a ti o enseguida– y le hablo con cariño, pero con claridad y hasta con dureza. Él nunca me contesta mis cartas... Ni una palabra: como si no las recibiera. Qué decirte! Es triste escribir y hablar así, en el vacío, sobre todo cuando se ha vivido como yo con Juanito. Le seguiré escribiendo, sin embargo, porque tú me has dicho en alguna carta que parece que sirven de algo mis cartas. Pero lo que más servirá no son los consejos, hijita, ni las palabras, sino el que él se vea obligado a no perder su vida. Uno de los chicos de Margot, el mayor, le estaba dando bastante quehacer. Por fortuna le tocó ir al servicio militar. No tienes idea de cómo se ha enderezado desde que tiene que levantarse a las cinco de la mañana, que limpiar él mismo sus zapatos, que caminar cinco horas

seguidas, que estudiar, etc., etc. Dos horas de clase al día para un muchacho de la edad de Juanito es, no sólo una vergüenza, sino un serio peligro. Cómo puede ese chico vivir así? ¿No se le ocurre siquiera pensar en cómo viven, muriéndose de hambre y trabajando todo el día los muchachos de su edad en Francia o en Bélgica? Hijita, mientras más se prolongue esa situación, más difícil será corregir después a Juanito. Y tú? Cómo estás de salud? Te cuidas? Comes lo necesario? Porque me temo mucho que, so pretexto de no comer lo que te hace daño, no comas lo suficiente. Yo me atiendo, tomo ferrofitina y otra medicina para el cerebro y los nervios. Estoy durmiendo mejor desde hace como un mes; pero mi memoria sigue muy mal, hijita. Es de todo, lo que más me molesta. No me acuerdo de nada, pero de nada, hijita. No es que me acuerde, como dicen los psicólogos, sólo de lo que me interesa. No, es que no recuerdo nada. Leo un buen libro o un libro difícil y mientras lo leo lo entiendo perfectamente; pero cuando lo dejo no sé ya lo que he leído y cuando lo tomo de nuevo, si no he dejado marcada la página en que quedé, no *reconozco* lo que leí la víspera... Los nombres y las caras de las gentes se me borran totalmente. No reconozco a nadie en la calle y cuando vuelvo, al cabo de un mes, pongamos, a encontrar a la señora que estuvo en mi casa y con quien estuve hablando, sé que la conozco; pero no sé absolutamente quién es. Es terrible, hijita. Al lado de esto, tonta no estoy. Puedo conversar una tarde entera con Alfonso Reyes, por ejemplo, de cosas serias y difíciles (oírle la lectura de un capítulo del magnífico libro que está escribiendo sobre la Teoría del Arte y hablar con él de ese asunto) sin decir burradas. Pero la memoria no me sirve para nada. Ya no tengo ausencias y esto, naturalmente, es una gran mejoría. Primero se me quitaron los accesos de doble conciencia quedándome, en lugar de ellos los vacíos, las ausencias o obnubilaciones. (sic). Ahora ya no tengo ausencias. Hace más de cuatro meses que me dio la última que fue brevísima. Pero me queda la mala memoria, el no saber cómo se llama nadie, quiénes son los que están hablando, qué es lo que sucedió ayer, qué lo que hice esta mañana. El médico me dijo, cuando fui a consultarle, que no debía yo trabajar en nada durante, cuando menos, ocho meses. Los ocho meses son ya y aunque, naturalmente, estoy mucho mejor, yo creo que trabajar no podría aún. En Suiza en el último tiempo, hijita, hice varios informes muy interesantes; pero no sé aún cómo hacerlos. Recuerdo que alguna vez, me vino el paso aquél a aquel mundo de preciosas imágenes mientras estaba escribiendo a máquina. Al entrar en aquello que tanto me divertía, eché un rasgo rojo en el papel que tenía en la máquina y seguí escribiendo –porque podía seguir, por un cierto tiempo cuando menos y estar atenta a ambas cosas hasta un cierto punto que nunca supe cuál fue. Cuando volví en mí, no pude continuar escribiendo ni ver lo que había escrito, porque me quedaba una como fatiga muy grande, y suspendí. Al día siguiente, ya tranquila, vi el papel: había escrito, después del rasgo rojo, unas treinta líneas –veintiocho tal vez– sin un solo disparate sobre las emigraciones que era el asunto del informe... Ahora todo eso se me ha quitado. La sangre está mejor, menos débil; pero todavía no estoy bien, hijita. Tengo, además, una pereza enorme. Como te he dicho ya otras veces no tengo ganas de leer; no me importan los

libros. Sigo con la Biblia; cuando estuve en Ixtapan leí algo de teatro y nada más. Desde que regresé, sólo un día pude pasarme una mañana entera leyendo. Te cuento estas cosas para decírmelas a mí misma, especialmente, para ver si reacciono, si me da vergüenza... Pero parece que he perdido la vergüenza también. Es lamentable. El lunes pienso ir de nuevo a ver al médico para que me dé algo más enérgico – inyecciones otra vez o lo que sea. Lo que me hace mucho bien es salir de la ciudad. Como Luz lo necesita también, dentro de unos días la haré que se vaya conmigo (aunque es muy difícil porque no hay quien se encargue de la casa) a Oaxaca o a Guanajuato siquiera por unas dos semanas. Cada vez me parece más difícil conseguir que la China se vaya conmigo no por aquellas amarras –que están casi sueltas– sino porque la casa es para ella una verdadera esclavitud. No tiene con quién dejarla, no se decide a venderla y yo, la verdad, hijita, prefiero no darle consejo en esas cosas tan delicadas. Su casa es lo único con su jubilación, que tiene y la casa es tan linda, tan alegre, tan cómoda, que a mí misma, que tan poco asida estoy a las cosas, me dolería perderla. Si la viera mejor de salud, me iría sin vacilar; pero el corazón es cosa muy traidora, hijita. En fin, lo que sea ha de decidirse a la llega de Rodríguez, que me dicen será en este mes. De lo de Pensiones aún no he podido arreglar nada, hijita. Se necesita, para que me entreguen mis fondos, un certificado de que no tengo responsabilidades ni adeudos y este certificado no he podido obtenerlo aún de la Secretaría de Hacienda porque, como he sido Ministro en América y en Europa, se necesitan unos comprobantes muy complicados que deben mandar las oficinas que controlan los pagos de los diplomáticos y que no han llegado aún de Nueva York que es donde ahora están las dos. Se me acaba el papel. Hasta pronto, hijita. Te prometo escribirte cada semana. Te bendice y te besa tu

Palma

Para facilitar las cosas pide que den orden de visar mi pasaporte –Pasaporte diplomático– Estoy en disponibilidad e iría en viaje de descanso ahora que estoy en libertad de viajar y de ir no a donde me mandan si no adonde quiero.

Querida mamá:

Creo que mejor
hago en abandonar
las cosas como están,
espero que en otro
mundo exista más
felicidad.

Cariñosamente tu Yin Yin.
Un abrazo a Palma

En 1963, la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile inició un programa de desarrollo de la investigación en ciencias básicas de la ingeniería y estimó al mismo tiempo conveniente, en palabras de su Decano, “contar con un grupo de académicos tratando de comprender en qué consisten la ciencia y la tecnología”. Para este efecto, se creó un Centro de Estudios Humanísticos (CEH) en el que la filosofía constituía la disciplina principal. Este protagonismo se prolongó hasta los años de la reforma universitaria (1968-70), cuando el Centro se convirtió en Departamento, extendiendo su docencia a otras dos áreas, literatura e historia.

Toda esa primera época estuvo marcada por una gran expansión de la Facultad y de su CEH, que dispuso de un apoyo considerable para la contratación de académicos, para la adquisición de libros y equipamiento. Así se logró formar un cuerpo de investigadores del mejor nivel y crear una biblioteca especializada en Filosofía de la Ciencia, que todavía se cuenta entre las mejores provistas del país. En fin, se creó una editorial propia del Centro, que produjo numerosas y excelentes publicaciones.

Esta abundancia contrastaba con la estrechez en que se debatía la Facultad de Filosofía y Humanidades, lo que generó más de una tensión entre ambas instituciones. Se decía que Estudios Humanísticos, gracias a sus superiores sueldos, captaba a los mejores profesores, formados precisamente en la Facultad de Filosofía.

Al crearse las Licenciaturas y empezar el Departamento de Estudios Humanísticos a formar sus propios licenciados, el malestar en la Facultad de Filosofía llegó a su clímax. Los nuevos cursos, en las tres disciplinas indicadas, significaban para nosotros disponer de alumnos propios, lo que, se presumía, debía procurar una base de sustentación más sólida a una unidad académica constantemente cuestionada por los colegas ingenieros. Sin embargo, esta expectativa se vio frustrada, porque en la práctica el efecto de la expansión fue exactamente inverso al esperado. A los adversarios dentro de la Facultad de Ciencias Físicas, que se preguntaban para qué las humanidades dentro de la enseñanza de la ingeniería, se sumaron adversarios externos que, no sin algo de razón, se preguntaban si el propósito real de la creación del Centro no había sido fundar otra Facultad de Filosofía, con un perfil institucional distinto al existente en la misma Universidad.

Estudios Humanísticos resistió bien los embates de quienes invocaba el argumento propiamente académico sobre contenidos docentes. Pero sucumbió al cuestionamiento administrativo que aducía la inconveniencia de la “duplicación de funciones”. La rectoría, en pleno período de intervención militar, no tardó

* (A celebrarse en la Universidad Nacional de México, 6 de diciembre de 2005).

en hacer suyo el criterio presupuestario, procediendo sumariamente, como era el uso en ese período, a suprimir lisa y llanamente los tres programas de Licenciatura. Quedó el Departamento reducido a sus funciones iniciales en lo relativo a docencia, aunque se le conservaron sus funciones de investigación. Pero de paso quedaba conculcado el propósito que había inspirado la creación misma del Centro: la interrogación sobre la ciencia y la tecnología desde un punto de vista filosófico.

En la práctica, a decir verdad, este propósito se había cumplido muy parcialmente. Desde luego, porque el criterio empleado en la contratación de profesores fue la excelencia académica antes que la línea de investigación. Y lo cierto es que habría sido muy difícil, si no imposible, encontrar personas suficientemente calificadas para apreciar y juzgar la ciencia y la tecnología desde el punto de vista requerido. Seguramente habrían sobrado científicos capacitados para reflexionar sobre el significado de la ciencia para el desarrollo, por ejemplo, que era su caballo de batalla en las discusiones sobre política científica. Y habría sido igualmente posible formar un cuerpo de investigadores en filosofía de la ciencia, desde la perspectiva epistemológica o de la lógica de la investigación. Pero no era esa la idea. Desde luego, porque nuestra Facultad, a pesar de su encumbrado nombre –“Ciencias Físicas y Matemáticas”–, era básicamente una escuela de ingeniería y el grueso de nuestro alumnado lo constituían futuros ingenieros. Por lo demás, el “mercado” de la ciencia, por así decirlo, se reduce en nuestro país prácticamente a la Universidad, ya que la investigación privada es casi inexistente.

El punto es, entonces, que la mayoría de los profesores incorporados al CEH tenía ya perfectamente definida su área de investigación en el momento de su ingreso, de modo que la justificación inicial para la creación del Centro quedó desvirtuada desde la partida y la institución misma quedó flanqueada. No bastaba, a los ojos de los colegas ingenieros, el argumento acerca de *la necesidad de procurar mayor formación humanística a los futuros profesionales*. Eso resulta demasiado genérico y laxo: puede valer para cualquier profesión. Además, conlleva una crítica velada, a la que los ingenieros suelen ser muy sensibles, porque su pundonor profesional se asocia a una ideología, según la cual lo más importante del mundo es la ciencia y su progreso, así se vaya el mundo al tacho. Tampoco ayuda mucho la idea de que los estudios humanísticos responden a un defecto o carencia en la formación profesional. El estudio de las ingenierías, según esa idea, requeriría de un complemento, que las humanidades estarían en condiciones o deberían ser capaces de procurar. Las disciplinas particulares, la formación que ellas procuran, comportaría una deformación, de suerte que se haría indispensable que los futuros profesionales se familiarizaran y experimentarían otros modos de pensar.

Este predicamento puede parecer incuestionable, pero no contiene un argumento especial para las humanidades en las escuelas de ingeniería. De hecho en los años sesenta fueron varias las facultades que en Chile crearon centros y departamentos de humanidades análogos al nuestro. Cada uno con su propio

énfasis y orientación. Así, por ejemplo, en la Escuela de Derecho se formó uno que ponía el acento en la filosofía del derecho y en la antropología social. Otras universidades han creado posteriormente centros de humanidades con énfasis en la historia o en alguna disciplina filosófica, entre las cuales las más socorridas suelen ser la teoría y la metodología de la ciencia. No tengo conocimiento que en otras Facultades se hayan dictado regularmente cursos de ética profesional, salvo en la Escuela de Periodismo.

En suma: el argumento sobre déficit de formación general, ofende. Los ingenieros se preguntan: “¿Con qué derecho estos señores vienen a enseñarnos qué es cultura?” No es tan fácil dar una respuesta satisfactoria o siquiera persuasiva, porque cada cual se considera eximido de esta crítica. En el mejor de los casos, si alguien la admite, la estima válida para los demás, nunca para él mismo, aunque el sayo le calce a la perfección. Es más fácil que un humanista confiese su carencia de cultura científica, que un ingeniero vaya a admitir ser iletrado o inculto a secas.

Por otra parte, el CEH nunca pudo exhibir un programa docente y de investigación suficientemente articulado. Sus integrantes conformaban una suerte de *dream team*, un equipo de estrellas, pero cada una brillando con luz propia y cuyas destrezas no siempre se sumaron. Era más bien un conjunto de individualidades, que no se esmeraba demasiado en colaborar en proyectos de interés para la Facultad; y tampoco en aparentar modestia.

El segundo argumento, en cambio, referente a *la necesidad de pensar la ciencia y la tecnología*, responde al mismo propósito que el primero, pero le procura un contenido más preciso, así que en cierto modo lo incluye. A fin de cuentas, la propia práctica profesional enfrenta a diario a los ingenieros con dilemas éticos y decisiones técnicas, que suelen implicar asuntos estratégicos de gran envergadura. Tanto éstos como aquellos a menudo permanecen invisibles y no tienen un lugar definido en las mallas curriculares, de modo que el hacer presente y plantear esas cuestiones asociadas a la práctica de la ingeniería, es ya una forma de dar respuesta a la necesidad de complementar la formación profesional. No es necesario desplegar un gran esfuerzo, por lo demás, para convencer a un ingeniero o a un investigador en ciencias “duras”, de la importancia y significación de la tecno-ciencia en las sociedades actuales. La ingeniería es la práctica transformadora del mundo por excelencia. Como cualquier práctica humana; sin embargo, produce efectos no deseados, cuya magnitud crece junto con el poder técnico que moviliza. Por eso plantea problemas éticos y cuestiones de interés público que rebasan cualquier competencia disciplinaria *sensu stricto*.

La cuestión acerca de la pertinencia y conveniencia de las humanidades en escuelas técnico-profesionales, se planteó, pues, con intensidad en el caso que nos ocupa. En los períodos críticos, por demás frecuentes, resurgía, invariablemente, la pregunta acerca de qué humanidades debía impartirse a los ingenieros, si es que debía impartirse alguna. Siempre hubo esta tensión, más o menos abierta, con la orientación de sesgo positivista dominante en la Facultad. Sin embargo, existía en ella, a su vez, otra pugna, más soterrada, entre quienes

deseaban abrir mayores espacios al desarrollo de la ciencia y la investigación, versus quienes deseaban acentuar su carácter técnico-profesional. Estudios Humanísticos siempre se alineó, naturalmente, con los “científicos” en esta pugna. Compartíamos con ellos al menos una visión menos positivista –más académica, me atrevería a decir–, de la Universidad, de modo que cualquier divergencia con ellos pasaba a segundo término a la hora de defender el perfil institucional de la Facultad.

Para hacerse una idea de la importancia que la Facultad de Ciencias Físicas había adquirido en materia de investigación, baste señalar que ella sola llegó a representar la mitad de toda la investigación realizada en la Universidad de Chile, y ésta aprobaba, a su vez, en el conjunto de sus facultades, un número de proyectos equivalente al total de los realizados en el resto del sistema universitario, es decir, en el país, porque la investigación privada es casi inexistente. Solo el CEH aprobaba un número de proyectos mayor que la Facultad de Filosofía y Humanidades completa. Quiero decir, entonces, que nos unía a los científicos la defensa de lo conseguido en este aspecto, y gracias a esta alianza logramos mantener un equilibrio e impedir durante un buen tiempo que ocurriera lo que parecía inevitable y que terminó finalmente de suceder: el triunfo de la orientación profesional, con el consiguiente desmantelamiento del CEH, y una severa reducción de los departamentos de ciencias básicas. Nuestro Centro expiró con el siglo, pues en el año 2000 se terminó de suprimir el último cargo de profesor investigador y junto con él todas sus funciones ligadas a la investigación. Se clausuró su imprenta y la sección de publicaciones, además de cancelársele su carácter de unidad académica con administración propia. En su mejor época, Estudios Humanísticos llegó a contar con más de treinta investigadores de jornada completa, tres premios nacionales, un premio Príncipe de Asturias y un candidato al Nobel. En la actualidad, mantiene solo profesores a contrata o con prestaciones por hora docente. Funciona según el esquema antes indicado, es decir, cada profesor diseña sus temáticas y programas; la Dirección está en manos de un ingeniero designado por el Decano, que se ciñe a criterios exclusivamente económico-presupuestarios. Al Centro mismo se lo concibe como una sección de servicios, a pesar de lo cual no se rescató nada de la idea fundacional, arrumbada, al parecer, definitivamente.

Esta política contrasta con el lugar destacado y la relevancia publicitaria que la Facultad reserva a su CEH en la revista anual emitida al público. Todo indica que ha resuelto usar el prestigio logrado previamente con propósitos de captación de alumnado.

He expuesto con algún detenimiento las circunstancias que rodearon la creación del CEH y algo de su periplo posterior, para mejor entender el perfil institucional que en definitiva adquirió, y por qué se apartó del propósito o de la justificación inicial. Si esta desviación incidió o no en su destrucción, es otro asunto. La política de autofinanciamiento de las universidades públicas implementada a nivel nacional tuvo, seguramente, una cuota enorme de responsabilidad en todo este proceso. Lo cierto es que las temáticas teóricas,

éticas y políticas asociadas a la ciencia y la tecnología, no se abordaron en toda su dimensión.

La pregunta “Qué es la ciencia”, en efecto, no basta hacerla desde su propia lógica interna. La ciencia guarda una doble relación: con el conocimiento y con el poder. Admite, por tanto, una doble interrogación sobre su significado: por una parte, es posible una reflexión epistemológica que la examine como vector de conocimiento y, por otra, requiere una interrogación sobre su significado como agente histórico y vector de poder. Esta asociación con el poder y la política es lo que la aproxima con la técnica. De allí que hablemos de tecno-ciencia. Cuando Heidegger afirmaba que “la ciencia no piensa” y que “la esencia de la técnica no es una cuestión técnica”, sin duda se refería a las interrogantes que la tecno-ciencia abre al pensamiento y que ella misma no puede abordar.

Permítanme aquí un breve testimonio personal. El interés en el pensamiento de Heidegger y de Ortega y Gasset, fue precisamente lo que me facilitó tender un puente entre mis lecturas y preocupaciones previas y aquel propósito de reflexionar sobre el significado de la ciencia y la tecnología en el mundo actual. Esa área se convirtió, sin mediar exigencia institucional alguna, en la que definiría la mayor parte de mi trabajo posterior. En la docencia, uno de los primeros cursos sobre *Meditación de la técnica* y *La pregunta por la técnica*, me procuró la pauta: era más fácil, sin duda, captar la atención e interés de los alumnos con ese tipo de temáticas, si no afín, al menos afinada en asuntos relacionados con su futura profesión. También a mí me resultaba atractivo, quizá porque mi primera formación fue de ingeniero, intentar una lectura filosófica del presente, que tomara como punto de partida el predominio moderno del modo de pensar técnico-instrumental. Y mi primer trabajo de cierta extensión fue precisamente un libro sobre *La técnica y el Estado moderno* (1980), que exploraba el tema de la técnica en el pensamiento de Heidegger y su interpretación de la modernidad.

Este libro significó, entre otras cosas, el comienzo de una relación de colaboración y amistad con académicos e instituciones de Puerto Rico y de España, dedicados a la filosofía de la tecnología en sus diferentes aspectos. En Puerto Rico, se creó en 1987 un Centro de Filosofía e Historia de la Ciencia y la Tecnología, que al año siguiente organizó en conjunto con el Philosophy and Technology Studies Center de la Universidad de Nueva York, el Primer Congreso Interamericano de Filosofía de la Tecnología. Ese mismo año 1988, Carl Mitcham, entonces Director de dicho Centro de Estudios de Filosofía y Tecnología, se desempeñó como Profesor Visitante de la Universidad de Puerto Rico. Junto con Elena Lugo y James Ward, organizaron ese Primer Congreso, que significó un nuevo impulso al desarrollo de los estudios sobre ciencia y tecnología en América Latina. Me atrevo a decir que también en España. Pues, aunque ese encuentro tuvo un carácter Interamericano, tuvo un efecto multiplicador sobre las publicaciones, seminarios y estudios realizados en lengua castellana. De hecho al año siguiente se celebró en Valencia la VII Bienal de la Sociedad Internacional de Filosofía de la Tecnología. Y la misma Universidad de

Valencia en 1991 organizó, con la conducción de José San Martín y en conjunto con Mitcham y la Universidad Politécnica de Nueva York, un Congreso Internacional sobre Nuevas Tecnologías y Nuevos Mundos. En Barcelona, la Universidad Politécnica de Cataluña celebró, en 1995, un Congreso Internacional sobre "Tecnología, Desarrollo sostenible y desequilibrios". Y Carl Mitcham editó en 1993 un libro sobre *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, donde reunía trabajos de latinoamericanos y de españoles. Carl Mitcham ha mantenido desde entonces colaboración permanente con diferentes Universidades e instituciones de España, México y América Latina. He seguido con gran interés su producción durante estos años y no hace mucho traduje una selección de capítulos de su libro *Thinking Ethics in Technology*, que apareció en 2001 en una publicación conjunta bajo el título *La ética en la profesión de ingeniero*. Es todo un símbolo, que haya sido un libro de ética de la ingeniería, el más extenso si no el único publicado en Chile, el último que se imprimió con el sello editorial de nuestro Centro de Estudios Humanísticos. Puede verse, con la perspectiva que da el tiempo, a la vez como un canto de cisne y un homenaje.

RESEÑAS

LUIS ALBERTO SÁNCHEZ. *Visto y vivido en Chile. Bitácora chilena: 1930-1970*, Santiago de Chile, Tajamar Editores, 2004, 254 págs.

“Vi, palpé y penetré a Chile”.
Luis Alberto Sánchez

Las memorias del profesor, escritor y editor peruano Luis Alberto Sánchez (1900-1994) sobre Chile representan un documento testimonial de gran importancia para el conocimiento de acontecimientos y personalidades del quehacer cultural, literario y político chileno. Estas memorias reflejan, a su vez, el profundo aprecio que tuvo este intelectual con aquella nación que lo cobijó generosamente, aunque, como él mismo lo señala, en reiteradas oportunidades sintió la hostilidad de algunas personas que miraban con desconfianza la labor que extranjeros desempeñaban en Chile. Él, en cambio, respondía con trabajo y entusiasmo, al igual que muchos otros peruanos y argentinos que trabajaron en la editorial Ercilla, y que hicieron de sus oficinas el lugar habitual de reunión de escritores e intelectuales, o en un “oasis”, al decir de Sánchez. Esta situación se acentuará todavía más con el arribo de refugiados españoles en el *Winnipeg* y *Formosa* en 1939, y que, sin lugar a dudas, constituye uno de los hitos fundamentales del desarrollo cultural, artístico, literario, industrial y comercial que experimentará Chile durante la segunda mitad del siglo xx.

Prácticamente no hubo escritor o intelectual residente en Chile que Sánchez no haya conocido o frecuentado regularmente, no importando de qué tendencia o a una determinada posición política adscribiese. Socialistas, apristas, anarquistas y comunistas convivían amistosamente; a pesar de las diferencias ideológicas que los separaban. De igual manera, Sánchez y su familia disfrutaban sus vacaciones en la casa que Vicente Huidobro tenía en Cartagena, para luego, así sin más, compartir amistosamente días después un almuerzo con Carlos Sepúlveda Leyton o Alberto Romero, escritores a los cuales nada los unía y tampoco sentían atracción recíproca; Romero, por lo demás, fue uno de los gestores que hizo posible para que en 1930 Sánchez ofreciera tres charlas sobre literatura y cultura peruana. A partir de 1930, Sánchez ya nunca más se desvincularía profesional y afectivamente de Chile, país al cual volvería una y otra vez para realizar actividades académicas y literarias.

Ciertamente, libros como éste entusiasman a relacionarse con mayor cercanía a la historia chilena vista desde el prisma de un habitante que mira y analiza desde y hacia América Latina. En este sentido, el texto de Sánchez es, en primer lugar, un recorrido personal e íntimo sobre recuerdos e impresiones que tuvo principalmente durante su estadía en Chile entre 1934 y 1945 y, por otro, la entrega de antecedentes históricos inéditos o comúnmente desconocidos. Sánchez es, asimismo, un testigo privilegiado de innumerables y muy importantes hechos y acontecimientos que, a su vez, estimulan a seguir conociendo sobre algunos de los aspectos tratados en esta crónica de la historia secreta de un Chile

abierto y generoso. No obstante, a veces el autor incurre en algunos errores que son connaturales a la redacción de un libro de memorias que no pretende ser exhaustivo en la entrega de datos, y que en nada opacan el sentido principal de éstas, que es el de exponer rasgos constitutivos de la cultura nacional y del modo de ser de los chilenos.

Ambas facetas, por cierto, son cautivantes, y motivan más de una reflexión como, por ejemplo, aquella referida a la representación que han tenido los exiliados asentados en Chile sobre este país, y rastrear cuáles son los rasgos y características de los símbolos del imaginario del exilio durante el siglo xx. Asimismo, la descripción física y personal de escritores y políticos es, por momentos, magistral, logrando captar la esencia del carácter de cada persona. El cronista peruano posee una mirada fina y una capacidad descriptiva certera para destacar o, en su defecto, opacar los rasgos más distintivos de los seres humanos. Ocurre con Augusto D'Halmar, Rafael Maluenda, Manuel Eduardo Hübner, Jenaro Prieto, Armando Donoso, Ricardo A. Latcham, Óscar Schnake, Raúl Silva Castro, Lenka Franulic, Conrado Ríos Gallardo, Carlos Vattier, Ximena Amunátegui y muchos otros. La lista es larga y variada. En ella no hay muestra de sectarismos de ninguna especie, ni tampoco exclusión hacia el otro, a menos que éste sea desleal, inconsecuente con sus creencias o malintencionado, como ocurrió en algunas ocasiones. Más bien, existe generosidad y compañerismo, sentimientos muy propios de un intelectual que siempre fue receptivo a conformar redes y alianzas latinoamericanistas, y que puso al continente entero como foco principal de su atención.

Uno de los aspectos que destaca Sánchez por sobre el resto se refiere a la conformación de una comunidad de políticos, escritores e intelectuales apristas que, por diversos motivos, relacionados preferentemente con la necesidad de encontrar refugio en países vecinos, se trasladan a Chile y establezcan su centro de operaciones en la capital chilena. Desde allí, y gracias a la labor emprendida por Sánchez, Manuel Seone y Laureano Rodrigó en Ercilla, el pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre se expandirá por todo el continente americano. El Partido Aprista se funda en Perú el 20 de septiembre de 1933, e inmediatamente tendrá una significativa cobertura y arrastre en muchos países de América Latina. Chile no va a ser ajeno a este fenómeno, pero, por cierto, presentará características propias que se irán conformando de acuerdo a las condiciones sociales, políticas y económicas determinadas. El abogado y político Eugenio Matte Hurtado, fundador de Nueva Acción Pública (N.A.P.), ocupará una labor análoga a la ejercida por el intelectual peruano. Este movimiento chileno será el antecedente directo de la creación, ese mismo año, del Partido Socialista Chileno que adoptó como himno oficial la "Marsella Aprista", lo que demuestra la estrecha relación que existió durante cerca de dos décadas entre socialistas chilenos y apristas peruanos.

Los vínculos entre ambas facciones son notorios, y en muchos casos no presentan diferencias sustanciales, difuminando de paso la frontera ideológica que separan a ambos. Especialmente interesantes son estos aspectos, pues cons-

tituyen temas no abordados mayormente por historiadores o ensayistas que se preocupan de estudiar los nexos ideológicos que se articularon, silenciosa pero poderosamente, entre los distintos centros o grupos de pensamiento ideológico y político en América Latina.

Los miembros de esta comunidad provenían de gran parte de los países de América Latina, especialmente intelectuales y estudiantes venezolanos que con frecuencia intimaron con apristas y socialistas, entre ellos Mariano Picón Salas, Rómulo Betancourt y Félix Armando Núñez. Éstos, dirá Sánchez, "Formaron un grupo compacto, inquieto y alegre. Todos éramos antiimperialistas, admirábamos sin fanatismos a Marx, creíamos en la revolución social y en la integración latinoamericana. Haya de la Torre era nuestro mentor doctrinario" (pág. 109). En estas ideas se sintetizan los aspectos más resaltantes del pensamiento aprista, entre los cuales resaltan el profundo rechazo a cualquier tipo de opresión imperialista, sea ésta norteamericana o soviética, y la profundización de los ideales de la integración continental, reafirmando, a su vez, el férreo nacionalismo de corte socialista que auspició el APRA.

Además, Sánchez destaca la permanente situación de persecución y exilio que tuvieron que sufrir los apristas. Éste será un elemento central permanente y decisivo en sus memorias, ya que él mismo en numerosas ocasiones tuvo que salir de su país y pedir asilo en Chile, México y otras naciones. Lo mismo sucedió con los refugiados españoles que, por motivos políticos, debieron emigrar hacia América Latina, donde afortunadamente destacados pintores, escritores, intelectuales e ingenieros recalaron en Chile. Por eso no extraña que en forma reiterada se refiera a la vida de los exiliados, pues, a través del dolor y las privaciones que sufrió el resto de sus compatriotas, exponía sus propias dolencias espirituales. El sufrimiento de los demás se hace propio; el recuerdo personal era, al mismo tiempo, la nostalgia de los recuerdos compartidos. El desarraigo y sus connotaciones espirituales y existenciales constituye para Sánchez un eje central que prefigura en el ser humano la capacidad para comprender la angustia de los otros: "Hay que estar desterrado para saber lo que tal palabra significa. Uno se encuentra en mitad del camino sin báculo ni sandalias, y a veces con una carga inexorable. El trabajador en destierro es lo que más se parece al filo del siglo anterior. Insensiblemente sufre los efectos de la irremediable tendencia humana a explotar a los demás para el propio bien" (pág. 60).

Como ya dijimos, en 1930 Sánchez visita por primera vez Chile, y en esa oportunidad es nombrado Profesor Honorario de la Universidad de Chile en momentos cuando Armando Quezada Acharán se desempeñaba como rector. Posteriormente, a partir de su primer destierro del Perú, a fines de 1934, Sánchez establecerá una estrecha colaboración con este centro de educación superior. Mantuvo además una permanente relación con Juvenal Hernández, profesor de Derecho Romano y la máxima autoridad de la Universidad por cuatro períodos consecutivos, entre 1933 y 1953. Después tuvo que relacionarse con su sucesor, el profesor de Historia Juan Gómez Millas, aunque, en este caso, la reciprocidad fue menos fructífera que con su antecesor.

Chile, dirá Sánchez, durante 1930 “me dio la impresión de un país en vía de ascenso cultural. La dictadura no podía durar. Inteligencia y franqueza rechazan a la autocracia deprimente” (pág. 37), en referencia a la “dictablanda”, como él denominó el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo. Desde ese primer momento de contacto con la realidad chilena, Sánchez desarrollará una aguda observación de los hechos, que se manifestará en muy logradas semblanzas y retratos de acontecimientos, fenómenos y ambientes. Así, por ejemplo, la visión que tuvo de los grupos intelectuales chilenos era muy distinta a la peruana. La condición de foráneo le permitió comprender de “que nunca dejaría de ser extranjero y que no ganaría la voluntad de muchos de los escritores chilenos. Desde luego, comunistas y oligarquistas, ambos extremos atacaban acerbamente” (pág. 60). La ciudad de Santiago, según Sánchez, “era alegre, aunque se advierten los primeros síntomas de una guerra ideológica y temperamentalmente ineludible” (pág. 278).

La Guerra Civil española cambió la perspectiva y la apreciación que tuvieron los chilenos respecto a España, su cultura y su pueblo. No dejó a ninguno de sus habitantes indiferentes; todos, de alguna u otra manera, adquirieron una posición frente a los acontecimientos. Chile entero reaccionaba frente a este hecho que, por cierto, no dejó a nadie indiferente. Permitió, asimismo, una mayor vinculación con aspectos ligados a las costumbres y tradiciones españolas. La Guerra Civil, de acuerdo a Sánchez, “derribó los tabiques que nos separaban. Preparó el camino para un reencuentro afortunado. Fue una fecunda reconciliación” (pág. 219).

La llegada de los refugiados españoles transformó sustancialmente el escenario cultural y los espacios de sociabilidad chilena, ampliando los lugares de encuentro y recreación. Llegada de pesqueros, editores, comida, costumbres: “Cuando un pueblo acepta alterar su menú, de hecho admite la necesidad de transformar todo su esquema de vida” (pág. 225). La ciudad cambió con los españoles; era otra, más dinámica y cosmopolita. Ahora, poetas, dramaturgos, pintores y editores se reunían en cafés y restaurantes como *El Patio Andaluz*, *Chez Henry*, *Da Oswald*, *Zepelín*, *El Huaso Adán*, *La Bahía* o en el *Chiquito*. La bohemia santiaguina prodigaba amistad y efervescencia cultural, intelectual y artística.

Asimismo, el conflicto bélico español representó el puntal de lo que podría denominarse una “política del asilo” que caracterizaría a la sociedad chilena de entonces. Chile se distinguió, antes de 1973, por otorgarles refugio a numerosos ciudadanos latinoamericanos y europeos. Posteriormente, la situación cambiaría, y exiliados chilenos son recogidos ahora por la “mano amiga” de suecos, mexicanos, holandeses, franceses y soviéticos. Chile, tierra de refugiados. La instauración de tiranías latinoamericanas y de gobiernos totalitarios en Europa produjo un importante éxodo de intelectuales y científicos, como ocurrió con Alejandro Lipschutz. Pero, por cierto, las impresiones que tuvieron intelectuales y escritores que colaboraban en la prensa sobre el masivo arribo de ciudadanos de otras nacionalidades fueron contradictorias. Mientras que *El Mercurio*, a través de Manuel Vega, criticaba la política de inmigración del gobierno de Aguirre Cerda, Juan Bautista Rosetti, periodista de *La Opinión*,

fue especialmente receptivo con la inserción de extranjeros a la vida laboral, política, económica y cultural chilena.

El trabajo realizado por la editorial Ercilla fue pujante, amplio, participativo, y estimuló a que Chile, y especialmente la ciudad de Santiago, se convirtiera, como destaca Miguel Laborde, en el prólogo del libro, en la capital más cosmopolita del continente, con excepción quizás de Buenos Aires. Se constituyó así en un foco editorial que imprimía y exportaba libros en grandes cantidades a América y Europa, sustituyendo de esta manera la bajísima producción de libros españoles durante 1936 y 1939. El catálogo de autores que allí publicaron reunió a los escritores nacionales más connotados, entre ellos a Vicente Huidobro, Joaquín Edwards Bello y Augusto D'Halmar. Fue, además, una editorial que tuvo una enorme preocupación por difundir a autores hispanoamericanos y europeos, y cuyas traducciones las realizaba el propio equipo de editores que allí trabajan. Durante algunos años Ercilla llegó a publicar un título diario, situando de inmediato a Chile como una nación que lideraba la industria editorial sudamericana.

Existió, por ende, una gran capacidad de trabajo en la editorial dirigida por su principal accionista, Ismael Edwards Matte, y Laureano Rodrigo, gerente de la empresa. La gran mayoría de los funcionarios que allí trabajaron durante los años en que él se desempeñó como agente literario eran de nacionalidad peruana. Aquel período correspondió a los “años mozos” de la editorial Ercilla pero que, después de 1938, decaería sustancialmente, aunque compartiendo posteriormente con la editorial Nascimento la posición gloriosa que antes disfrutó. Se produjo entonces un éxodo de funcionarios y colaboradores; los miembros de la gerencia de Ercilla ya no eran los mismos. El apoyo irrestricto que tuvo Sánchez para publicar los títulos que él estimara convenientes, ahora hacía cada vez más difuso.

Durante 1938, el año en que realizaron las elecciones que definirían al próximo Presidente de Chile, Sánchez cumplió una activa labor colaborando estrechamente con Octavio Señoret durante la campaña de Pedro Aguirre Cerda y en la creación de la Alianza de Intelectuales. Entre las fracciones políticas que conformaba el conglomerado de izquierda, existían disputas sobre quién sería que representaría a radicales y socialistas. “El Frente Popular tiene el valor de una experiencia vivida con apasionante idealismo y de una tremenda frustración” (pág. 152). Por ningún motivo debían permitir que la derecha, por intermedio de su candidato Gustavo Ross, obtuviera la presidencia. Pero, en diciembre de ese año, mueren 59 jóvenes nacional-socialistas durante la denominada “Matanza del Seguro de Obreros”; posteriormente Ibáñez del Campo, candidato presidencial avalado por aquéllos es encarcelado, y Jorge González Von Marées, líder de los *nacis*, tiene que escapar de la persecución policial. Este hecho permitió que los adherentes a Ibáñez del Campo le retiraran su apoyo, y así Aguirre Cerda pudo triunfar, aunque con una estrecha diferencia de votos.

Las discrepancias al interior del conglomerado de gobierno se hicieron notorias pocos meses después de su conformación. Las causas de esta esci-

sión habría que buscarla en las diferencias que prevalecían entre socialistas y marxistas: “La idea de juntar fuerzas era sagaz, pero el riesgo consistía en que mientras unos obedecían a consignas nacionales, otros, como los comunistas y los nacistas, cumplían órdenes del exterior” (pág. 151). Inmediatamente surgieron las disputas entre socialistas/apristas y los comunistas que, luego de un tiempo, se harían permanentes e irreconciliables. Los roces entre ambas facciones se manifestaron con explícita latencia durante los años del Frente Popular y se acentuó con el estallido de la Segunda Guerra Mundial; mientras los comunistas obedecían los dictados que provenían desde la Unión Soviética, los socialistas y apristas peruanos, en cambio, se regían por los ideales americanistas contrarios a las normativas provenientes de una nación extranjera. Sánchez, por lo demás, fue tremendamente escéptico con las ideologías marxistas y cualquier manifestación extremista que de ella se hiciere. Así se explica la desconfianza que tuvo con el líder de la Revolución Cubana: “Todos creían en el carácter democrático de la revolución de Fidel Castro, excepto yo” (pág. 113). Para el peruano no existía la posibilidad de que militantes apristas compartieran, transmutaran o claudicaran sus ideales socialistas y antiimperialistas por posibles ventajas económicas o ideológicas. Ataca a los comunistas por oportunistas, incongruentes, acomodaticios, que ceden fácilmente cualquier posición frente a componendas ideológicas. “Cuando uno entrega el alma una vez, sólo consigue recuperarlo a pedazos” (pág. 56). Ocurrió, por ejemplo, cuando Neruda y otros miembros del Partido Comunista celebraron un acto de reconocimiento a Juan Domingo Perón, quien, durante su visita a Chile en 1952, fue recibido por Ibáñez del Campo, que durante su primer gobierno, entre 1927 y 1931, deportó a Juan Fernández y *Más Allá* a comunistas, socialistas e intelectuales considerados “peligrosos”, como Carlos Vicuña Fuentes y Eugenio González Rojas.

La penúltima vez que Sánchez visitó Chile fue en enero de 1972, y su impresión sobre el país y sus habitantes ya no era la misma que la de hace 40 años atrás. El país había cambiado; la sociedad estaba tensa, revuelta. Sánchez se sentía extraño, incómodo. La política se regía ahora por otros componentes, donde primaban el odio y el ataque confrontacional. Algunos de sus amigos escritores e intelectuales habían muerto. Con Allende, a quien lo unía una amistad desde los tiempos del Frente Popular, ahora en cambio los separaban rencillas políticas alentadas por constantes disputas entre comunistas y fracciones revolucionarias, y partidarios apristas, socialistas y radicales. Aquí se detienen los recuerdos de Sánchez sobre Chile, pues el grueso de éstos se concentra especialmente durante los años 30 y 40. En cambio, las referencias a las décadas de los 50, 60 y 70 son escasas, y se focalizan en la figura de Salvador Allende, su gobierno y el Golpe de Estado de septiembre de 1973. El entusiasmo por evocar estos últimos años ya no era el mismo que cuando Sánchez se sintió parte de un país que valoró el trabajo realizado tanto en Ercilla y su labor académica e intelectual en la Universidad de Chile y en diarios y revistas nacionales.

No por nada el historiador Armando de Ramón, fallecido el 2004, tuvo un especial afecto por este libro, ya que consideraba que las descripciones que

Sánchez estampó muestran acertadamente el ambiente social y cultural de la capital chilena durante las décadas de 1930 y 1940. En ese sentido, la redacción de las memorias de este intelectual peruano, como el propio Sánchez lo afirma, la imagen que éste se formó de Chile, fue estimulada por la lectura del libro *Chile o una loca geografía* de Benjamín Subercaseaux, y por Neruda, quien personalmente alentó a su amigo peruano para que éste se motivase a escribir los recuerdos que atesoró sobre Chile. A ambos, por cierto, debemos agradecerles, ya que lograron que Sánchez nos legara una obra de extraordinaria calidad literaria y humana.

SANTIAGO ARÁNGUIZ PINTO
Universidad Diego Portales

OTTMAR ETTE, *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Velbrück Wissenschaft: Weilerwist, 2002.

(*Alexander von Humboldt y el proyecto incompleto de una otra modernidad*)

Extraño resulta el nombre de Alexander von Humboldt en las discusiones sobre Modernidad, aun en la propia Alemania. El viajero prusiano no ha rondado en Jürgen Habermas, Hans Küng u Otfried Höffe; no ha sido mencionado a la hora de estudiarse la globalización; no asoma en los debates sobre Modernidad o Postmodernidad; no ha hecho parte del marco interpretativo de teorías interculturales, ni de conceptos como “ciudadanía global”, “democracia cosmopolita” o “ética planetaria”. Y sin embargo, el científico germano formó parte importante de tales tópicos, así como del proyecto mismo de una modernidad europeo-occidental: ¿Qué explica, entonces, el que su obra se haya esfumado en medio de toda reflexión? ¿Es posible relacionar semejante desaparición con el abandono de todo un proyecto de Modernidad abortado, subsumido por otros? Estas cuestiones direccionan el estudio del romanista de la Universidad de Potsdam, Alemania, Ottmar Ette sobre la figura de Alexander von Humboldt.

MODERNIDAD PROVINCIANA VERSUS MODERNIDAD COSMOPOLITA

Según Ette, el pensamiento de Alexander von Humboldt está estrechamente ligado al proyecto moderno, como a la filosofía de la Ilustración. A partir de su viaje americano realizado entre 1799 y 1804, así como de la menos conocida expedición a Siberia en 1829, alcanzó una parte importante del globo terraqueo, porción del mundo que se encontraba en la mira del interés científico y económico de Europa. Desde dichos desplazamientos fue creando toda una posición moderna, enlazando reflexiones, miradas etnográficas y estudios de la naturaleza en un cuadro integrador. Desde tal cuadro integrador, que no sólo recogió el fruto de sus investigaciones sino también su vida y posición filosófica, Humboldt encarnó mejor que nadie las bases universalistas del proyecto moderno. Hasta Humboldt, nadie había comprendido los alcances mundiales y expansionistas del dicho proyecto, tanto de sus aspectos positivos como negativos. Ciertamente fue esta visión global, como sus experiencias de viaje, la que le permitió al naturalista germano construir lo que Ottmar Ette denomina “conciencia de mundo” (*Weltbewußtsein*).

Esta “conciencia de mundo” en Humboldt se expresó en una búsqueda constante del género humano. Estuviese donde estuviese, fuese en la selva amazónica, en una calle de París o en Siberia, el científico germano ubicaba a los hombres en un tronco común que enlazaba a todos por igual a partir del mismo principio: el desarrollo libre de sus fuerzas internas. Humboldt no aceptó la noción de “razas inferiores” y “superiores”, puesto que para él todos entraban en un espacio universalizado, anclado dentro de una totalidad.

Esta posición universalista no implicó una tendencia a “mirar” homogéneamente a la humanidad, como si ésta conformase una entidad sin diferencias. Según Ette, Humboldt visualizaba los mundos en relación a otros. A partir de lo anterior contrasta espacios socioculturales y naturales: relacionando los sistemas ecológicos con el arte, las formas de producción con sus bases fitogeográficas. Tal contraste se basaba en la comparación de mundos geográfico-humanos, articulado bajo el supuesto que las diferencias se inscribían dentro de un *Kosmos*, en el cual todos participaban a partir de sus propias diferencias.

El analizar la posición universalista-integradora en el viajero germano permite reinterpretar, así como evaluar, los alcances del universalismo de la filosofía moderna. Ette se pregunta: ¿Hasta qué punto resulta, a la luz de Humboldt, “provinciano” el proyecto de Modernidad si tomamos figuras como Kant, Fichte, Hegel, Voltaire, Buffon o Condorcet? En este aspecto el romanista de Potsdam se cuestiona: ¿Qué quedó de una modernidad vinculante “a lo Humboldt”, pero también desde la posición de Georg Foster, Francisco Javier Clavijero o José Joaquín Fernández de Lizardi?

Según Ottmar Ette, la experiencia de mundo en Humboldt, así como su pensamiento integrador, vino a cubrir ciertos “puntos ciegos” del proyecto moderno. El proyecto moderno que finalmente se impuso en el panorama intelectual europeo hizo parte a todos por igual de un derecho universal; sin embargo –al mismo tiempo– imposibilitó su realización efectiva. Lo anterior quedó demostrado, tal y como lo ha destacado ya Walter Mignolo, en el momento en que las nociones universalistas esgrimidas por la Revolución Haitiana de comienzos del siglo XIX no fueron reconocidas en Europa, puesto que el Viejo Mundo concibe la Modernidad desde su propio imaginario –blanco, masculino, vinculado a la Europa del norte–, pero no del imaginario que surge fuera de tales espacios o desde la diferencia colonial¹. En este sentido, Ette enfatiza que la posición de Humboldt re-situó las visiones eurocéntricas desde una filosofía intercultural y transcultural, ubicando la Modernidad desde una tradición –que la historia se encargó de desplazar– que buscaba enlazarse con el espacio no europeo. A partir de lo anterior, Ette llega a afirmar que sin esta dimensión y pensamiento extra-Europa, a pesar de que ello sea admitido en el Viejo Mundo, no habría sido concebible una Modernidad.

Hegel versus Humboldt, o el “Espíritu de Mundo” (*Weltgeist*) ante una “Conciencia de Mundo” (*Weltbewußtsein*)

Ette contrasta Humboldt con Hegel, como una forma de ver los alcances de dos proyectos de Modernidad. Para Ette, en la perspectiva de una Historia Universal, Hegel –así como Marx y Engels–, también fueron parte del proyecto de una Europa moderna y, sin embargo, el naturalista germano se diferenció de ellos fundamentalmente.

¹ Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: Edgard Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 1993, págs. 55-85.

En un sentido, en Humboldt se advierte un proyecto de Modernidad basado en la ciencia. Lo anterior implicó que su posición buscaba articularse sobre bases empíricas y a partir de su experiencia de mundo. La crítica que Humboldt le hace a Hegel –el primero asistió a sus Lecciones en Berlín– era justamente que éste (como también Buffon, Raynal, Kant o Schelling), privilegiaba la sistematización abstracta o la filosofía teleológica por sobre toda observación y estudio de hechos. Ello resulta bastante elocuente al referirse a América y la adscripción, desde clichés y nula empiria, que realiza Hegel del Nuevo Mundo al proceso de una Historia Universal, adoptando una posición totalitaria y autorreferencial. La ley absoluta de un “Espíritu de Mundo” (*Weltgeist*) le otorgaba un lugar a América dentro del movimiento más general de la Dialéctica. De modo que la visión de dicho continente, como también la tesis de su degeneración e inferioridad, se cimentaba en una adecuación de ciertas características que insertaban el Nuevo Mundo al sistema filosófico europeo, nociones mayormente extraídas de mitos, leyendas o lugares comunes pero no surgidas del análisis y síntesis, datos u observaciones en terreno.

No sólo la posición moderna en Humboldt resultó científica o empiricista, también se basó en la comparación y la interculturalidad. A diferencia de Hegel, quien articula su proyecto moderno desde, por y para Europa, Humboldt –aun presentando también elementos eurocéntricos– buscó la comunicación global, el intercambio, desde una visión que concebía al mundo abierto y no sólo respondiendo totalitariamente a designios metafísicos.

Ette destaca cómo, contrario a Hegel, la “Conciencia de Mundo” en Humboldt supuso no sólo la visión de un mundo integrado e interactivo, sino también la conformación de una ciencia global. Humboldt enlazó arte y ciencia (piénsese en la importancia de las litografías en sus textos y su apoyo a pintores); buscó el tronco común de los seres humanos con su ambiente natural; creó una red de científicos e ilustradores científicos.

En Humboldt el mundo se conformaba como una sola entidad, en la medida que existía un “darse cuenta” respecto de la existencia de unos y otros, de sus diferencias, de la riqueza de las variaciones, de la importancia de lo heterogéneo. La “Conciencia de Mundo” relegaba como etnocéntrica al “Espíritu de Mundo”. Tal y como lo destaca Ottmar Ette, finalmente la historia se encargaría de enterrar esta visión integradora humboldtiana, transformando la perspectiva moderna del naturalista alemán en un “proyecto incompleto”; una quimera; un no lugar.

CARLOS SANHUEZA

VÍCTOR HUGO DÍAZ, *No tocar*, Cuarto Propio, Santiago, 2003, 42 páginas.

Con su cuarto libro bajo el brazo, Víctor Hugo Díaz se nos presenta haciendo gala de la privilegiada fragilidad de su palabra. En esta nueva entrega, el autor de *La comarca de los senos caídos*, *Doble vida* y *Lugares de uso*, nos abre la puerta a materiales o bien no tratados en sus publicaciones anteriores, o vistos sólo superficialmente.

Lo nuevo, entonces, que podemos leer en *No tocar* tiene que ver con la forma en que el hablante de este libro se pone en contacto con la realidad que lo circunda. La palabra simulacro se nos viene encima con demasiada premura como para no explicarla primero con algún rodeo. Concepto más o menos de moda, comodín más o menos útil a la hora de hablar de la postmodernidad y sus realizaciones artísticas, la experiencia del simulacro —o precisamente, la falta de ella— nos remite a esa zona que, gracias a la hipertecnología contemporánea y la ausencia de una lógica que les otorgue algún sentido (la mediatización o espectacularización de la realidad a través de los medios de comunicación y la transparencia de los signos), parece habitada no por un fantasma que recorra continente alguno, sino sólo por el cadáver de lo real.

Especie de habitantes del mismo país que Alicia, claro que de su lado B o por lo menos en su versión más pesadillesca y gore, los paisajes y personajes que pueblan este nuevo libro de Víctor Hugo Díaz asisten al derrumbe de aquellos símbolos que antaño tuvieron un sentido unívoco (lo cual también es cuestionable) y hoy, si no lo han perdido del todo, parece en cualquier caso trastocado por las actuales circunstancias. Así, por ejemplo, esas dos ¿amigas? que en *Retrato de dos mujeres* contemplan impertérritas, mientras se desenvuelve en una especie de vacío rutinario la conversación que mantienen mientras almuerzan, la modificación irreversible del paisaje citadino y, con ello, la (im)probable memoria que de él tuvieron. Otro poema elocuente para esta relación fallida con la realidad (la frase la tomo prestada de la lúcida reseña que Patricia Espinosa escribiera sobre este mismo libro), *Las paredes no tienen oídos*, resume el mismo aire que todo el libro, aire que nos pareciera querer decir que la mediatización de lo real, para Díaz, es menos glamorosa que la de los *flashes* y las portadas de los *mass media*; proviene, también, del desgaste y el deterioro permanentes a que son sometidos los cuerpos en medio de una resignificación social y simbólica (y en consecuencia, desde un principio, económica) en el que la realidad existe en tanto existe la escritura: “Los ladrillos se disponen como las letras en el teclado (...) / Al digitar las teclas / la pared se construye” (pág. 23).

Todo lo que parece ser lo que no es, es producto del cambio de coordenadas en la imaginación chilena. Y en esto la lupa de Díaz llega a ratos a ser maestra. Todo en sus poemas deviene símbolo de otra cosa. Evidentemente, esto dicho así no es ninguna novedad y hace rato que se ve en el mercado público de la poesía. La gracia en *No tocar* es que esa otra cosa que significan las imágenes

de estos poemas, esos referentes –reales o ficticios, históricos o simbólicos– son considerados en su conjunto como el resultado de los cambios (muchos de ellos traumáticos) a los que se ha visto enfrentada la sociedad chilena. A saber, aunque ya sabemos: el golpe, los diecisiete años, la posterior imposición a raja tabla del neoliberalismo y sus múltiples consecuencias, el ingreso, en suma, a una modernidad que no termina de ser tan coja como incompleta. Los transitorios símbolos de estatus –la democratización, por ejemplo, de los celulares–, el tráfico de identidades a diestra y siniestra y el retrato de una cotidianidad que, pese a su paulatina degradación, es representada como el último bastión de la realidad, son la materia de este libro y, también, el síntoma de su indecisión. Si por una parte el hablante del conjunto (un flaneur cuya conciencia está hecha de sus recorridos por la ciudad de Santiago: “Escribo caminando y me siento a corregir” reza el epígrafe con que se abre el volumen) nos espeta frases como ésta: “No importa el silencio sino el vacío de la frase”, perteneciente al poema que le da título al libro, la cual parece enfatizar la imposibilidad de todo contacto con lo real, al mismo tiempo nos señala (cfr. “Atracadero”, página 27) que el anclaje voyerista de la mirada del poeta tiene sustento en esa pareja de amantes que en el atardecer busca el refugio del pasto y del parque para, lisa y llanamente, tocarse. Para los efectos de un libro que retrata como pocos el estado de una sociedad chilena en el momento de su actual y prolongada coyuntura, Víctor Hugo Díaz ha hecho, a partir de esta indecisión, un libro no sólo bien escrito –pero qué significa que un libro haya sido bien escrito–, sino además un libro necesario.

CRISTIÁN GÓMEZ O.

TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2004

- Revista *Mapocho*, N° 29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 38, segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 39, primer semestre (Santiago, 1996, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 40, segundo semestre (Santiago, 1996, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 41, primer semestre (Santiago, 1997, 253 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 42, segundo semestre (Santiago, 1997, 255 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 43, primer semestre (Santiago, 1998, 295 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 44, segundo semestre (Santiago, 1998, 309 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 45, primer semestre (Santiago, 1999, 264 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 46, segundo semestre (Santiago, 1999, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 47, primer semestre (Santiago, 2000, 465 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 48, segundo semestre (Santiago, 2000, 378 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 49, primer semestre (Santiago, 2001, 458 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 50, segundo semestre (Santiago, 2001, 424 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 51, primer semestre (Santiago, 2002, 363 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 52, segundo semestre (Santiago, 2002, págs.).
Revista *Mapocho*, N° 53, primer semestre (Santiago, 2003, 344 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 54, segundo semestre (Santiago, 2003, 356 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 55, primer semestre (Santiago, 2004, 359 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 56, segundo semestre (Santiago, 2004, 508 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 57, primer semestre (Santiago, 2005, 492 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
Roque Esteban Scarpa, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
Pedro de Oña, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
La época de Balmaceda. Conferencias (Santiago, 1992, 123 págs.).
Lidia Contreras, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 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 1998, *Informes*, Nº 1 (Santiago, diciembre, 1999).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1999, *Informes*, Nº 2 (Santiago, diciembre, 2000).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2000, *Informes*, Nº 3 (Santiago, diciembre, 2001).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2001, *Informes*, Nº 4 (Santiago, diciembre, 2002).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2002, *Informes*, Nº 5 (Santiago, diciembre, 2003).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2003, *Informes*, Nº 6 (Santiago, diciembre, 2004).
- Julio Retamal Ávila y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
- Publio Virgilio Maron, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).
- José Ricardo Morales, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Oreste Plath, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Hans Ehrmann, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Soledad Bianchi, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Patricia Rubio, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Juvencio Valle, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Graciela Toro, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Vamos gozando del mundo. *La picaresca chilena. Textos del folclore*, compilación Patricia Chavarría (Santiago, 1998, 100 págs.).
- Alfredo Matus y Mario Andrés Salazar, editores, *La lengua, un patrimonio cultural plural* (Santiago 1998, 106 págs.).
- Mario Andrés Salazar y Patricia Videgain, editores, *De patrias, territorios, identidades y naturaleza* (Santiago 1998, 147 págs.).
- Consuelo Valdés Chadwick, *Terminología museológica. Diccionario básico, español-inglés-español* (Santiago, 1999, 188 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Ludovico Antonio Muratori, *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.).
- Cristián Gazmuri, *El "48" chileno igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos.* (Santiago, 1999, 215 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones*, 1999, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).

- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 347 págs.), tomo I.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 371 págs.), tomo II.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 387 págs.), tomo III.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 377 págs.), tomo IV.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 412 págs.), tomo V.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 346 págs.), tomo VI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 415 págs.), tomo VII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 446 págs.), tomo VIII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, 446 págs.), tomo IX.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, 454 págs.), tomo X.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 271 págs.), tomo XVI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2004, 501 págs.), tomo XI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, 479 págs.), tomo XII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, 605 págs.), tomo XIII.
- Gonzalo Piwonka Figueroa, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Cristián Gazmuri, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, 172 págs.), vol I.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, 201 págs.), vol II.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, 143 págs.), vol III.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 213 págs.), vol IV.
- Sergio Villalobos, Barros Arana. *Formación intelectual de una nación*. (Santiago, 2000, 73 págs.).
- Rafael Sagredo Baeza, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "crudo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)"*. (Santiago, 2001, 206 págs.).

- Pablo Moraga, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago 2001, 180 págs.).
- Maximiliano Salinas, Daniel Palma, Christian Baeza y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX*. (Santiago, 2001, 292 págs.).
- Gladys Lizama, *Modernidad y Modernización en América Latina*. (Santiago, 2002, 357 págs.).
- Sergio González, *Hombres y Mujeres de la Pampa*. (Santiago, 2002, 474 págs.).
- Antonio Mitre, *El dilema del Centauro*. (Santiago, 2002, 140 págs.).
- Verónica Uribe, *Imágenes de Santiago del nuevo extremo*. (Santiago, 2002, 95 págs.).
- Bernardo Guerrero, *Retrato hablado de las ciudades chilenas*. (Santiago, 2002, 306 págs.).
- Stefan Rinke, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*. (Santiago, 2002, 174 págs.).
- Verónica Salas, *Cobquecura. Sus leyendas, sus vivencias y sus sueños*. (Santiago, 2002, 338 págs.).
- Eduardo Devés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Tomo I. (Buenos Aires, 2000, 318 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002*. (Santiago, 2002, 449 págs.).
- Jorge Pinto, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. (Santiago, 2003, 316 págs.).
- Manuel Vicuña, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores*. (Santiago, 2003, 162 págs.).
- Patricio Lizama, *Notas de Arte de Jean Emar*. (Santiago, 2003).
- María Rosaria Stabili, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)*. (Santiago, 2003, 571 págs.).
- Eduardo Devés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al Neoliberalismo (1950-1990)*. Tomo II. (Buenos Aires, 2003, págs.).
- Carlos González V., Hugo Rosati A., Francisco Sánchez C., Guaman Poma. *Testigo del mundo andino*. (Santiago, 2003, 619 págs.).
- Roberto Merino y Manuel Vicuña, *Proyecto Obras Completas de Rodrigo Lira*. (Santiago, 2003, 153 págs.).
- Jorge Montealegre, *Prehistorieta de Chile*. (Santiago, 2003).
- Carlos Bascuñán, Magdalena Eichholz y Fernando Hartwig, *Naufraios en el Océano Pacífico Sur. Territorio Antártico Chileno-Cabo de Hornos-Estrecho de Magallanes-Archipiélago de Chiloé-Valdivia*. (Santiago, 2003, 866 págs.).
- Cristián Gazmuri Riveros, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives*. (Santiago, 2004, 163 páginas).
- Leonardo Mazzei, *La red familiar de los Urrejola* (Santiago, 2004).
- Rafael Sagredo, *La expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 890 págs.).

- Sergio Villalobos y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile*. (Santiago, 2004, 161 págs.).
- Luis De Mussy, *Cáceres*. (Santiago, 2005, 589 págs.).
- Leonardo León, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800* (2005, 355 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, 800 págs.) dos tomos.

COLECCIÓN FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA REPÚBLICA

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María y 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 y 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. VIII *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. IX *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 Moulian (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 Uliánova (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, 2000, 458 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. Editado y presentado por Florencia E. Mallon (Santiago, 2002, 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 e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2004, 547 págs.).
- Vol. XXIII *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991. Tomo I: Komintern y Chile 1922-1931*, Editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme. (Santiago, 2005, 463 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 Zárata, *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 Ibañez 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* (Santiago, 2ª edición, 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 malentretidos 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 respuestas. Sino e imprevisión*, tomo I, "Los primeros doscientos años. 1541-1741". (Santiago, 1999, 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, 565 págs.).
- Vol. xxvii Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. (Santiago 2001, 492 págs.).
- Vol. xxviii Cristián Guerrero, *La contrarrevolución de la independencia de Chile*. (Santiago, 2002, 330 págs.).
- Vol. xxix José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano*. (Santiago, 145 págs.).
- Vol. xxx Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago 1541-1769*. (Santiago, 202 págs.).
- Vol. xxxi Sergio González, *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. 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, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920*. (Santiago, 2003, 235 págs.).
- Vol. xxxv Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)*. (Santiago, 2004, 569 págs.).
- Vol. xxxvi Rodrigo Hidalgo, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo xx*. (Santiago, 2004, 491 págs.).
- Vol. xxxvii René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750*. (Santiago, 2005, 183 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* (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. vi *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón 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 (Santiago, 1994, 284 págs.).

- Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134 págs.) cinco tomos.
- Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers, prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón y recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 98 págs.).
- Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón, recopilación de Pedro Pablo Zegers (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 Pedro Pablo Zegers B., prólogo Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).
- Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz. (Santiago, 2003, 288 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. Aborígenes sudamericanos en los mares subantárticos en el siglo XIX*. (Santiago, 2004, 202 págs.).
- Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del Hielo*. (Santiago, 2004, 173 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 FOLCLORE

- 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.).

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, *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.).

