

ISSN 0716-2510

N° 75

Primer Semestre de 2014

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

dibam

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS
ARCHIVOS Y MUSEOS

ISSN 0716-2510

N° 75

Primer Semestre de 2014

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

Presentación

Carlos Ossandón Buljevic / Pág. 9

DOSSIER

PENSAMIENTO EN AMÉRICA LATINA Y CHILE

Tiempo inmemorial y trascendencia en el *Diario Íntimo* de Luis Oyarzún

Patricia Bonzi M. / Pág. 13

Martín Cerda y la búsqueda del perdido tiempo presente

Ismael Gavilán Muñoz / Pág. 23

La formación positivista de los hermanos Lagarrigue (1874-1883)

Marcelo Pérez / Pág. 39

La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta

Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano

Alex Ibarra Peña / Pág. 59

¿Cómo es posible filosofar desde Nuestra América hoy?

Horacio Cerutti-Guldberg / Pág. 79

Venturas y desventuras del filosofar

Hugo E. Biagini / Pág. 87

HUMANIDADES

Vinculación social y perdón político

Humberto Giannini / Pág. 97

El arte como rememoración de la visión de los vencidos:

España, aparta de mí este cáliz de César Vallejo

David Sobrevilla / Pág. 109

Plebiscito del 88 y retorno a la democracia?

Algunos aspectos en *Los días del arcoíris* de Antonio Skármeta

Arone-Ru Gumas / Pág. 119

Imágenes y cronotopía en *Cipango* de Thomas Harris

Lila Calderón / Pág. 133

El árbol hermético: la poética de lo oculto en *Paradiso* y *La orquesta de cristal*

Carlos Lloró Sosa / Pág. 147

Redes y espesor discursivo: revistas literarias chilenas de fines del 1800

Marina d. A. Alvarado Cornejo / Pág. 157

Tensiones y disputas entre la tradición y la modernidad

Las fiestas religiosas populares en la comuna de Petorca

María Teresa Devia Lubet / Pág. 175

TESTIMONIOS

“La memoria que nos une”.

La Biblioteca Nacional y revista *Mapocho*

Marcos García de la Huerta / Pág. 195

Doscientos años de la Biblioteca Nacional y cincuenta años de revista *Mapocho*

Carlos Ossandón Buljevic / Pág. 199

Gabriela Mistral y Joaquín Edwards Bello

Pedro Pablo Zegers / Pág. 201

Acta de proclamación de la Independencia de Chile y Bibliografía

Octavio Lillo San Martín / Pág. 231

El conflicto entre la letra y la escritura:

LIBRO DE CECILIA SÁNCHEZ

La modernidad en América Latina: representaciones y (re)visiones

Andrea Kottow / Pág. 243

De escenas, conflictos y espectros: notas acerca de
El conflicto entre la letra y la escritura
Adolfo Vera / Pág. 247

RESEÑAS

LUIS RIVEROS CORNEJO, *La Universidad Chilena: los efectos de una mandrágora contemporánea*
Mauro Salazar / Juan Carlos Orellana / Pág. 257

CRISTÓBAL HOLZAPFEL, *De cara al límite*
Rodrigo Frías Urrea / Pág. 263

MARISA MUÑOZ, *Macedonio Fernández Filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor*
Gerardo Oviedo / Pág. 267

ROBERT A. ROSENSTONE, *Cine y visualidad. Historización de la imagen contemporánea*
Joaquín Pérez Arancibia / Pág. 273

PATRICIO CERDA CARRILLO, *Patrimonio cultural indígena. Norte semiárido de Chile*
Pablo Muñoz Acosta / Pág. 279

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



dibam | DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS
ARCHIVOS Y MUSEOS

AUTORIDADES

Ministro de Educación
Sr. *Nicolás Eyzaguirre Guzmán*

Director de Bibliotecas, Archivos y Museos
Sr. *Alan Trampe Torrejón*

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

Director Responsable
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*

BIBLIOTECA NACIONAL Archivo del Escritor

Secretarios de Redacción
Sr. *Pedro Pablo Zegers Blachet*
Sr. *Thomas Harris Espinosa*
(Referencias Críticas)

CONSEJO EDITORIAL
Sr. *Santiago Aránguiz Pinto*
Sra. *Soledad Falabella Luco*
Sr. *Marcos García de la Huerta Izquierdo*
Sr. *Eduardo Godoy Gallardo*
Sr. *Pedro Lastra Salazar*
Sr. *Manuel Loyola Tapia*
Sr. *José Ricardo Morales Malva*
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*
Sr. *José Promis Ojeda*

Preparación de Archivos
Sr. *Ricardo Acuña Díaz*
Sr. *Hans Stange Marcus*

Diseño de Portada
Sra. *Claudia Tapia Roi*

Fotografía de Portada
Sra. *Josefina López*

PRESENTACIÓN

El dossier *Pensamiento en América Latina y Chile* busca articular, lejos de cualquier pretensión exhaustiva o concluyente, distintas aproximaciones al tema: desde los rendimientos del ensayo o la importancia de escritores tales como Luis Oyarzún o Martín Cerda, pasando por la recurrente pregunta que dos conocidos pensadores se hacen sobre las posibilidades, venturas y desventuras de la filosofía en América Latina (espinoso asunto que *Mapocho* no pretende ciertamente resolver), hasta el examen de autores o corrientes de pensamiento (el positivismo de los hermanos Lagarrigue, Juan Rivano). Esperamos que estas aproximaciones arrojen luces sobre determinadas formas de comprensión del mundo o hagan al menos parcialmente visible los distintos caminos por los cuales se ha venido construyendo pensamiento en América Latina y Chile.

Complementa este dossier otro más breve que incluimos en la sección “Testimonios” y que examina una obra reciente de la autora chilena Cecilia Sánchez. Este dossier revisa o problematiza las relaciones o conflictos entre la *letra* y la *escritura* que detalla Cecilia Sánchez en distintas “escenas” presentes en América Latina entre el siglo XIX y mediados del XX: un texto que se potencia gracias al tejido que la autora consigue entre distintos registros disciplinarios, facultando así un nuevo acceso a materiales no pocas veces visitados.

No podríamos concluir esta Presentación sin mencionar el artículo de Humberto Giannini que encabeza la habitual sección “Humanidades” de la revista. En concordancia con el carácter reflexivo que se ha querido dar al presente número de *Mapocho*, nuestro Premio Nacional nos invita a re-examinar las condiciones, tan complejas como delicadas, que pueden permitir el encuentro intersubjetivo o la comunicación ciudadana en Chile.

Carlos Ossandón Buljevic

Director

DOSSIER
PENSAMIENTO EN AMÉRICA
LATINA Y CHILE*

Revista *Mapocho* agradece la colaboración del profesor Alex Ibarra en la confección del presente dossier.

TIEMPO INMEMORIAL Y TRASCENDENCIA EN EL
DIARIO ÍNTIMO DE LUIS OYARZÚN

Patricia Bonzi M.*

En el marco de una proposición de lectura de la obra de Luis Oyarzún, he elegido el *Diario Íntimo* como núcleo central de un corpus textual de análisis que consta además de 5 otros textos del autor: *Ver* (1952); *Leonardo de Vinci y otros ensayos* (1964); *Temas de la cultura chilena* (1967); *Defensa de la tierra* (1973) y *Meditaciones estéticas* (1981).

Quisiera postular que, en general, el *Diario Íntimo* es una estética de la existencia y a la vez una proposición de diálogo moral con los otros y con lo otro. Pero, ¿desde dónde Oyarzún se constituye como sujeto y se abre como diálogo? Para responder esta pregunta, quisiera poner énfasis en una de las modalidades de la temporalidad constatables en el *Diario*, esto es, en lo que podríamos llamar, con el máximo de precaución, “conciencia del tiempo íntimo”, aislando en este plano la dimensión del tiempo inmemorial y la noción de trascendencia que le es anexa.

La dimensión del tiempo inmemorial y la noción de trascendencia se encuentran en el *Diario* inmersas en la particular manera en que Oyarzún vive el cristianismo ambiente en nuestro contexto cultural mestizo, manera que llamaré “cristianismo de la caída”.

Las preguntas que guiarán mi exposición serán entonces: ¿Cuáles son las modalidades en que se constituye esta dimensión del tiempo inmemorial y la idea de trascendencia en el individuo moderno, latinoamericano, sensible y culto que es Oyarzún? ¿Cómo ello se orienta hacia la constitución de sí como sujeto, en especial como sujeto moral, al interior de un contexto de saberes, normatividades y estructuras institucionales dadas?

Así encuadrado, el trabajo de lectura que propongo se limitará, no obstante, a una primera etapa esencialmente descriptiva de la forma y de las modulaciones en que las nociones estudiadas se perfilan en el *Diario* entre los años 49 y 55 del pasado siglo.

* Vice-Presidenta de la Cátedra UNESCO de Filosofía en Chile.

I. INTRODUCCIÓN

Con el fin de situarnos en nuestro propósito, comenzaré haciendo algunas consideraciones generales sobre la obra de Luis Oyarzún en la que se centrará nuestra reflexión, esto es, el *Diario Íntimo* y las características de la diarística filosófica.

El *Diario Íntimo* es por diversas razones un texto excepcional: por su extensión (cerca de 600 páginas, que cubren 23 años de la vida de su autor); por su construcción discursiva que, a partir de la naturaleza, del mundo y del vivir cotidiano apunta a problemáticas a mi parecer esenciales del desarrollo del hombre y la cultura contemporáneos; por ser el único caso de diario filosófico en Chile. Obra mayor y a la vez cantera de otras obras de Oyarzún, enfrenta al trabajo interpretativo a inéditos desafíos relativos, al menos, a los criterios desde los cuales puede ser considerado un “texto filosófico”, a los ejes de construcción de una obra hecha de fragmentos, a la necesidad que lo une a la poesía y a la literatura, a su significación al interior de la tradición filosófica chilena y del mundo social y cultural latinoamericano. Desde luego que todos estos desafíos no pueden ser analizados aquí, pero subtienden mi presentación, sin tener nunca una intención clasificatoria.

El género “diario”, como bien señala Leonidas Morales, tiene como procedimiento constitutivo la formación de conjuntos textuales mediante la articulación de fragmentos y, quizás por ello, posee el rasgo moderno menos obsecuente al poder y a lo establecido, más rebelde a las visiones organizadas en torno a ejes sistemáticos y a toda forma institucionalizada. En América Latina y en especial en Chile, podría ser considerado, en opinión de Morales, como un discurso periférico, de margen, elaborado en un espacio de ruptura y resistencia.

La diarística filosófica, en general, asume en la época moderna la protesta contra el racionalismo y el “espíritu de sistema” que quiere explicarlo todo “desde la normalidad de una razón que ignora todo *status desviationis*” (Castelli, 1959). Es así como el *Diario* de Luis Oyarzún recupera el sentido común desde el tiempo y el espacio vitales. Abierto a todas las posibilidades de la experiencia, el trabajo reflexivo de Oyarzún se inscribe en el quehacer de la filosofía “existencial”, buscando en la confesión y el análisis autobiográfico la manera de evitar la objetivación y la normalización de la existencia. Sus razones atañen más a una cuestión de intereses que de principios, a una elección de lugar o de categoría de lo preferible que a una cuestión de coherencia o de verdad lógicas, tal como lo expresa en aquel soneto-epitafio publicado en la antigua revista *Teoría*: “Se sabe que prefiere causas bellas a buenas causas de cualquiera laya...”.

A los lugares de la objetividad, la totalidad y la mediación, sustituye la existencia, la singularidad y la paradoja, como dice Prini sobre el *Diario* de

Kierkegaard (1959). El pensamiento autobiográfico existencial que vemos en el *Diario* de Oyarzún es una elección de valor; una cuestión de discernimiento y juicio, no una crítica teórica de la teoriedad. Desde el ejercicio de un comportamiento activo hacia la verdad de la propia existencia, es una protesta de hecho contra el oficio del filósofo entendido como método constructor de universos lógicos. Pues eso me parece ser el *Diario* de Oyarzún: ejercicios constantemente renovados de un trabajo sobre lo que podríamos llamar, con máxima precaución, “conciencia del tiempo íntimo”, ejercicios escriturales de sí para reconocer en los contenidos de su interioridad una especie de figura de la verdad de su ser (Foucault, 1984).

Pensé entonces que era posible tratar de ver en el *Diario Íntimo* las maneras como se conforma una conciencia que busca constituirse como sujeto y, en especial, como sujeto moral. Ver en él una forma de trabajo de sí mediante un ejercicio reiterado y lúcido de la sensibilidad. Quien dice conciencia —y en esto Oyarzún es bien fenomenólogo— dice también trascendencia, exterioridad, mundo y otredad, por eso los ejercicios escriturales de sí de Oyarzún son ejercicios del acto de ver. Pero el suyo es un ver integral, un ejercicio de todos los sentidos, de la corporalidad toda en tensión hacia la naturaleza y el mundo.

Dice el 9 de agosto de 1951 (*Diario*, págs. 104-105): “No hay posesión sin descripción, sin descubrimiento de lo que es. De lo que es más allá de las ideas, de las almas humanas separadas... Ser capaz de ver... No digo verdaderamente, pues no rige aquí la exigencia de la verdad. Ver hondamente, con extrañeza, lo que es. ¿Quién ve una hoja? ¿Quién ve un erizo? Recomiendo a los filósofos mirar las playas. Bañarse y nadar, entreabrir los ojos bajo el agua, sacarse el traje de baño y mirarse una roca negra, áspera, con manchas de superficie suave. Escuchar la impertinencia de los grillos que interrumpen una noche de amor... El dios humano hablaba en todo el cuerpo, espiritualmente, porque era lo que hay en el hombre de amante. ¡Crepitación de las murallas de la fortaleza, susurros que el oído debe oír sin poner nada de su parte, sabiduría de la piel que sabe cuál es su placer y cuál es su alegría!”. No puedo interpretar aquí todo este pasaje rico en sugerencias, solo quiero resaltar dos puntos: los sentidos saben, como la razón, como el entendimiento, como el juicio, y hacen crepitar la “fortaleza”. La fortaleza del yo, diríamos, que encierra lo humano en los límites de lo razonable y las relaciones con el prójimo en el “disfraz de la ética social” (*Diario*, pág. 37).

Podemos, creo, decir de Oyarzún lo que él dice de Bergson: su pensamiento está estéticamente orientado, “por eso no levanta barreras insalvables entre la visión filosófica y la visión estética. En el fondo se trata de una sola y misma visión... de una realidad dinámicamente sentida y compartida, alguna vez vista sin velos” (*Meditaciones estéticas*, pág. 110). “Alguna vez vista sin velos”... algo diremos más adelante sobre la melancólica nostalgia que, me parece,

se desliza en esta frase. Diré, por mientras, que para Oyarzún, como para Bergson, la filosofía “no es sino la resolución adoptada de una vez por todas, de mirar ingenuamente en nosotros y en torno nuestro” (*Id.* pág. 110).

En honor de la brevedad, baste con lo dicho a modo de introducción.



Luis Oyarzún Peña (1920-1972).
Fuente: memoriachilena.cl

II. EL TIEMPO INMEMORIAL Y LA TRASCENDENCIA

La dimensión del tiempo inmemorial y la noción de trascendencia que le es aneja se encuentran en el *Diario* inmersas en la particular manera en que Oyarzún vive cierto cristianismo ambiente en nuestro contexto cultural mestizo, manera que llamaré “cristianismo de la caída”, horizonte de sentido y lugar de refugio de una gran cantidad de sus meditaciones.

Lo primero que salta a la vista en los textos del *Diario*, es la conexión que allí se establece entre el acto de ver y la búsqueda de lo que Oyarzún llama “la salvación”: “No podré salvarme, pienso, si no lo veo todo, si no veo bien lo que tengo frente a mí... liberar el ojo humano me parece lo más importante...” (*Diario*, diciembre 1952, pág. 163). O bien: “Le pido [a Salvador Reyes] que me enseñe a ver y quisiera que fuera con la pintura de los flamencos. Nada me parece desdeñable. Cualquier objeto visto plenamente, o cerca de su verdadero ser, trae consigo la revelación total... Si pudiera ver ese pájaro que ha pasado volando en este instante en el cielo... sabría que le escribo con su vuelo. Sabría qué es lo que Dios lee” (*Diario*, pág. 34).

El acto de visión se muestra pues como la vía por la cual la subjetividad busca la revelación de lo que es en su ser y en sus relaciones con el todo, acercándose a recuperar el sentido perdido en la fragmentación de un mundo de cosas separadas. Así la subjetividad recorre el camino de su “salvación”, recupera, digamos, una unidad perdida, deshace el camino que la ha llevado lejos de su existencia originaria en continuidad con un Dios creador y todo lo creado, que lo ha llevado lejos del Paraíso: “Después del pecado el hombre pierde una parte de sí, pierde la gozosa unidad y plenitud de su ser original y comienza a ser insensible ¿por qué no concebir la caída como una baja de los sentidos a la vez que como una ceguera del espíritu? Justamente a causa del rebajamiento paralelo de los sentidos y del espíritu se pierde el contacto entre ambos y aparecen los dos mundos en que infelizmente vivimos: materia y espíritu, carne y razón, hasta diríase naturaleza y cultura. Somos insensibles. Soy insensible. Mis amigos son insensibles. No conozco sino insensibles. No he conocido hasta ahora ninguna celda que rompa el círculo de la condenación. Tal vez no hay salida... Acaso [todo] es parte de un juego que no comprendemos” (*Diario*, pág. 44). O bien: “Quisiera dibujar exactamente una hoja de encina... Dibujar una hoja *exactamente*, exige aceptar el mundo tal como ha sido poblado de acuerdo a un plan que nos es ofrecido” (*Diario*, pág. 104). Oyarzún quiere “extremar su sensibilidad” para acercarse a esa perdida unidad originaria, sin embargo los actos de visión son fugaces y nunca plenos y deben recomenzarse siempre: “Quisiera describir realmente algo... romper de un solo tajo en mí el destierro del alma humana” (*Diario*, pág. 75).

Pero este destierro significa el olvido doloroso de la plenitud vital, la imposibilidad de recordar aquel tiempo que él sabe que, no obstante, está en el fondo de la memoria. Soy, dice, “heredero de una desdicha cuyas palabras fueron borradas y olvidadas, [estoy] encadenado en el centro de una hoguera sin nombre y sin fin...” (*Ver*, pág. 13). Sin nombre, sin palabras... Esta conexión del destierro de aquel lugar que subsiste en el fondo de la memoria, recuerdo de un tiempo inmemorial, está en Oyarzún estrechamente unido a la palabra y, en especial, al acto de nombrar y hace, me parece, de las descripciones del *Diario* invocaciones de aquella trascendencia esquiva: “¡Cómo hablarte, Señor, si no eres tú la llama que calcina mi mano! Cómo pensar contigo, juntar contigo mis párpados, cómo podría mi nariz respirarte. Ser como tú el que gira y aumenta sin fin. Cómo escuchar tus razones salvajes. Cómo encontrar un arma de alegría monstruosa, dispararla hacia adentro y transformar la bala en ojo. Cómo dar un salto mortal y sostenerse sin apoyo ninguno, como beber en las propias venas el líquido transfigurador y no correr en busca de contravenenos, cómo reconocerte en el preciso instante en que eres visible... Giran los mundos y su movimiento tiene un nombre que las campanas repiten ¿Cuál es ese nombre?” (*Ver*, págs. 12 y 13).

Podría decirse del estilo de Oyarzún lo que él dice de la escritura de Bergson: “Se advierte [en Bergson]... la huella de una lucha interior por dar alguna forma transmisible a aquello que en substancia no podría recibir forma alguna... a ese soplo vital que solo podríamos conocer abriéndonos a él y llenándonos con él, como el pulmón con el aire, en un acto privilegiado de intuición...” (*Meditaciones estéticas*, pág. 107). Y poco más adelante adhiere a un pasaje de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson diciendo: “Nuestra representación de lo real no podría constituirse sin esta emoción antecedente, que no es la consecuencia del conocimiento, sino, al contrario, en cierta manera, su causa. Tal emoción equivale a una apertura de nuestra conciencia a lo trascendente, la apertura de nuestra conciencia a una trascendencia que es, por una parte exterior a nosotros, pero que llega a confundirse, en última instancia, con el fondo mismo de nuestro ser: una trascendencia inmanente” (*Meditaciones estéticas*, pág. 108).

Oyarzún piensa que Bergson busca una actitud nueva para afrontar los problemas filosóficos que permita fundar la reflexión sobre nuevas bases y que esta actitud coincide con aquella que reclamaba también Husserl, aun cuando sus consecuencias concretas sean diversas. Se trata de lo que Bergson llama un “empirismo irreductible”, una vuelta a la inmediatez de lo concreto, a la experiencia misma: “Inclinémonos con la misma lucidez exenta de prejuicios sobre la creación moral, religiosa o artística e intentemos sorprender desde dentro su sentido metafísico. Tratemos de ahondarnos para trabar contacto con la fuerza que se oculta en nosotros, el mismo *elán vital* que engendró a las estrellas... el proceso siempre nuevo, siempre dinámico de lo real” (*Meditaciones estéticas*, pág. 109).

Dejaré hasta aquí este somero examen de la noción de trascendencia en Oyarzún en conexión con el vislumbre que intenté de aquello que llamé experiencia del tiempo inmemorial. Retengamos eso sí, el término “ahondarse” al que volveré más adelante en nuevas conexiones.

III. LA TRASCENDENCIA DEL MUNDO. LA NATURALEZA Y EL MUNDO LATINOAMERICANOS

Quisiera agregar a mi exposición una también somera referencia a las modalidades oyarzunianas de la trascendencia en el mundo, en especial respecto a su consideración de la naturaleza, el entorno humano y la relación con el otro, el prójimo, para Oyarzún necesariamente situados en Latinoamérica y concretamente en Chile. Aquí las referencias no son ya Bergson o Husserl, sino Jorge Millas y Félix Schwartzmann, sus amigos, y, muy especialmente, Gabriela Mistral, su maestra, a quien en *Temas de la cultura chilena* dedica tres ensayos y dos discursos y quien, creo, está siempre presente en el *Diario* como guía e inspiración.

Para Oyarzún, dice Jorge Millas en el Prólogo a la *Defensa de la tierra* (pág. xviii), el acto de ver es un *encuentro*, a veces al borde de la fusión, pero manteniendo siempre una mirada de respeto amoroso hacia lo que hay, es expansión y contracción de la conciencia hacia la otredad de lo nuestro, las bellezas y crueldades de la naturaleza, los productos del trabajo humano que nos rodean y que nos constituyen como sujetos situados histórica y culturalmente y como sujetos morales responsables de nuestro mundo. Acto de ver y encuentro que son *obra de cultura* y a la vez proposición de diálogo, proposición de una forma de vida, proyecto de futuro. En este sentido, creo, puede decirse que Oyarzún es un moralista, un moralista nuestro, sensible a los avatares de nuestra contingencia y de nuestra historia, inquieto, diríamos, por el destino de lo humano en América.

En *Temas de la cultura chilena*, hacia el final de la Introducción llamada “Resumen de Chile”, dice: “... nuestra orfandad cultural frente a tantas decisiones, proyectos y acciones del mundo contemporáneo, nos da la posibilidad, que no tienen tal vez los pueblos de más antiguas y unificadas culturas, de ser... ciudadanos del mundo, con derecho legítimo a todas las herencias... Estamos haciéndonos y siempre las culturas se hicieron así, con mestizaje y transculturación... Como querían los iluministas y los románticos, podemos seguir siendo la Virgen América, la tierra del hombre universal, sin prejuicios...” (pág. 37). Y con un optimismo, en realidad más deseado que sentido, termina diciendo: “... se halla ante nosotros la perspectiva de nuevos desarrollos de la forma humana” (pág. 38).

Cuando Oyarzún viaja, y lo hace a menudo, encontrándose en lugares ajenos, vuelve a él el recuerdo de Chile, un olor, un color, un sonido, un paisaje, le traen su presencia. “Amo el sol, el sol de mi país”, dice. Y el fuego de las chimeneas londinenses le recuerda en 1949 “... nuestros bosques de Concepción al sur, pero esa fuerza con que me seducen a la distancia las cosas de Chile, no me impide disfrutar de esta nueva vida. Es extraño para mí que la atracción de mi patria sea tan poderosa y actúe en la dirección de cierto primitivismo disuelto en la atmósfera chilena y americana... Allá no sabemos que nuestra existencia está llena de sol, de aire, de fuego, de mar, de estrellas, de cordialidad selvática. A veces terrible y, sin embargo, qué fascinadora y qué fuerte comparada con el senil y exquisito corazón de Europa” (*Diario*, pág. 30). Se puede notar aquí, creo, el eco de Schwartzmann y también de Neruda). Y más adelante agrega: “Hoy especialmente suspiro por estar de nuevo bajo el luminoso sol de mi país y siento otra vez que nuestro nacimiento significa una alianza con una tierra, una luz, un paisaje, una gente que no podemos reemplazar” (*Diario*, págs. 39-40).

No obstante Oyarzún no siempre dice tan lindamente sus ideas, leamos un párrafo en que expresa de manera violenta el lazo que une pertenencia y responsabilidad: “Recorro los arrabales de Chile, país de arrabales y miserias.

Este es mi país, y deberé cargar con el lisiado, con el borracho empedernido, con la mujer llena de piojos y maldiciente de todo, con los niños que se revuelven en el agua podrida, con los mineros del carbón, con los papeles y los tarros y las chancletas enfangadas en la tierra colorada apestosa, con las puñaladas del pueblo y los suicidios de la burguesía, con las especulaciones de todas las bolsas, hasta las bolsas miserables de las pulperías y despachos. Este es mi país, con sus volcanes impolutos y temibles como el mar... con sus comerciantes hinchados de riquezas mal habidas, con sus burócratas resignados, con el remolino de la miseria haciendo estremecerse en el aire dorado de álamos en otoño las blasfemias del borracho sin destino. Este es mi país, Dios mío..." (*Diario*, pág. 391). O bien las emprende contra nuestros pensadores del siglo XIX de una manera que haría enfurecer a nuestros historiadores: "En los pensadores latinoamericanos del siglo XIX no hay pobreza de temas, sino de actitudes íntimas. Lastarria, Sarmiento, Bello, Letelier, atacaron los grandes asuntos, pero en un plano excesivamente intelectualizado, sin contacto vivo con ellos... Por anti-clericalismo vanguardista, además, eludieron el contacto con las grandes figuras de la tradición filosófica y espiritual. Aun Bello, cuyo clasicismo fue puramente retórico, exterior: un clasicismo literario orientado a la defensa de la política conservadora. Pues, ¿dónde hallamos en Bello la huella vivificante de Platón, Plotino, San Agustín, Pascal? Él también creía sobre todo, como Lastarria, en el poder de las ideas y las leyes. Creía más en la letra que en el espíritu... ¿Qué podrían ofrecernos? Desapareció su mundo y ellos, en verdad, no lo trascendieron. Sentimos más cerca a Nietzsche o a Marx, Emerson, Thoreau o Martí, que fueron sus contemporáneos, que a Lastarria o a Bello. No por snobismo ni europeísmo, sino por intuición del valor... a quienes la historia institucional del país debe, sin embargo, mucho que no pretenderíamos desconocer" (*Diario*, págs. 302-303).

La presencia de Gabriela Mistral es para Oyarzún, me parece, la patencia de una creación artística que surge "de una identificación de ser, obra y vida", una "exploración de lo humano que hace de la vida entera un continuo viaje cuyo sentido no viene a revelarse plenamente sino en el instante final" (*Temas de la cultura chilena*, pág. 42). Oyarzún piensa que la visión que nos entrega Gabriela, arrancando de instancias inmediatas, surge como verdad existencial. La revelación del mundo que ella nos entrega proviene de su capacidad de intuición de lo real a través de lo sensible, casi sin intermedios intelectivos —tan de estirpe española, nos agrega—, rica en intuiciones ontológicas que descubren algo de la naturaleza última de la realidad con solo mostrar los seres inmediatos y develar el rostro no visto de su familiar fisonomía, aplicación espontánea de un "método fenomenológico de empirismo integral". Sus versos son un ahondamiento de la experiencia espiritual de las cosas físicas, palpándolas hasta sentirse a sí misma en ellas, sin deformarlas ni desnaturalizarlas, descubriéndose en ese ser extraño. Nuevas figuras, pienso, de

aquella “trascendencia inmanente” de la que antes hablamos y que Oyarzún, de la mano de Gabriela, quiere para sí en el despliegue recurrente de sus ejercicios escriturales.

Quisiera leerles una cita del artículo que he estado glosando:

No es difícil —dice Oyarzún— seguir las consecuencias de esa actitud [aquella que arriba describí] en un poema como *Pan*. De pronto el pan le parece *nuevo o como no visto* y, sin embargo, otra cosa que él no la ha alimentado. La mujer reconoce el pan con su cuerpo y con su cuerpo el pan la reconoce y en la casa toda llena por el olor y por la vista del pan abierto en un plato, se le revela el pan universal, la materia humanizada, *pan de Coquimbo, pan de Oaxaca*, que en sus infancias tenía *forma de sol, de pez o de halo* y que olvidó después, hasta que, descubriéndolo de nuevo, encuentra en él a sus amigos muertos, a los amigos con quienes lo comía en otros valles. *Es otro y es el que comimos*. Y en el silencio de la casa se quedan ella y el pan solos, *hasta que seamos otra vez uno y nuestro día haya acabado...* ¿Dónde reside el misterio de un pan lleno de alma si no es en su humanización lograda?” (*Temas de la cultura chilena*, pág. 44).

Ahondar la experiencia sensible de las cosas físicas y humanizar la tierra y las cosas nacidas del trabajo del hombre me parece que es el mensaje de Oyarzún, su propuesta de obra de cultura para nuestro mundo, el llamado del moralista que él es, su manera de invitarnos a una comunidad que se constituya como “comensalidad” humana, como una comunidad de personas que se juntan a compartir lo que tienen.

BIBLIOGRAFÍA

- Oyarzún, Luis, *Diario Íntimo*, Santiago, Departamento de Estudios Humanísticos, edición y prólogo de Leonidas Morales, 1995.
- _____, *Ver*, Santiago, Editorial Cruz del Sur, 1952.
- _____, *Leonardo da Vinci y otros ensayos*, Santiago, Editorial Universitaria, Ediciones Facultad de Bellas Artes, 1964.
- _____, *Temas de la cultura chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 1967.
- _____, *Defensa de la tierra*, Santiago, Editorial Universitaria, prólogo de Jorge Millas, 1973.
- _____, *Meditaciones estéticas*, Santiago, Editorial Universitaria, compilación y prólogo de Juan Omar Cofré, 1981.
- Millas, Jorge, *Idea de la individualidad*, Santiago, Prensas de la Universidad de Chile, 1943.

Schwartzmann, Félix, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de Antropología filosófica*, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, I tomo, 1950, II tomo, 1953.

Archivio di Filosofia, N°2, *La dialettica filosofica. 1959*, Burgelin, Castelli et al., Padova, CEDAM. Ref. Artículo de Enrico Castelli, artículo de Pietro Prini.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité 2. Usage des plaisirs*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1943.

MARTÍN CERDA
Y LA BÚSQUEDA DEL PERDIDO TIEMPO PRESENTE*

*Ismael Gavilán Muñoz***

I

Tal vez en un gesto premonitorio que adivinaba su pronta desaparición, y acorde con ese anhelo tan suyo de entender la escritura en tanto *escritura oracular*, Martín Cerda publicaba en la revista *Mapocho*, meses antes de su muerte, en 1991, un ensayo titulado “Introducción al ensayo”. En él, nuestro autor volvía nuevamente a intentar la clarificación del sentido o razón de ser de la escritura ensayística, tal como lo había efectuado de modo mucho más extenso y moroso en su magistral libro de 1982 *La Palabra Quebrada*. Pero esta vez, haciendo hincapié en un tema que en aquel libro había sido expuesto en sordina y que el ensayo de 1991, aun en su brevedad, mostraba perentorio: la necesidad de entender la actitud, el modo, el *gesto* del ensayista respecto de su propia escritura como una pregunta que indaga o explora la búsqueda de un tiempo presente. Bajo el alero de premisas desmenuzadas con prolijidad desde diversos textos de José Ortega y Gasset, Maurice Blanchot y Lucien Febvre, entre otros, Cerda se da a la tarea de plasmar una reflexión que descansa no tanto o exclusivamente en las referencias que convoca, sino en la indagación de preguntarse a sí mismo en torno a la pertenencia de un tiempo propio, de un presente que pueda entender como suyo.

Bajo aquella idea orientadora y efectuando una mirada retrospectiva, Cerda, en el ensayo en cuestión, evoca “esas obras que he ensayado leer, comprender y explicar durante un largo trabajo de escritorio”, evocación que le permite vislumbrar la tensión existente entre su “papelería” —es decir, su escritura de ensayista dispersa en diversos medios, soportes y lugares que es motivo de la pesquisa a la que hace alusión— y el tiempo histórico que le ha tocado vivir, propiciando en aquel ejercicio un esfuerzo por interrogar y aun entender a ese mismo tiempo.

“Preguntar es buscar, y buscar es buscar radicalmente, ir al fondo, sondear, trabajar el fondo y, en última instancia, arrancar. Ese arrancamiento que contiene la raíz es la labor de la pregunta”. Es con esta cita de Blanchot

* Textoleído como clase magistral en el Seminario de Investigación Martín Cerda, en el Centro Cultural La Sebastiana de la Fundación Pablo Neruda, Valparaíso, el 4 de julio de 2013.

** Universidad Viña del Mar.

que Cerda enmarca su indagación en torno a la naturaleza del preguntar como primer estadio de la reflexión que ha de venir, pues, ciertamente en la radicalidad de la pregunta, nuestro autor advierte lo primordial de la labor del ensayista: el hecho de que esta no se define por la posesión de tal o cual verdad sino, más bien, por su permanente búsqueda.

Para Cerda, preguntar es buscar esa verdad que no se tiene, pero que precisamos siempre para saber a qué atenernos. Para entender cada “cosa” que nos ocurre y, a la vez, para entender al mundo en que ocurre cada “cosa” que nos ocurre. Y buena parte de esas cosas, en un guiño oblicuo a su amado Lukács de *El alma y las formas*, son aquellas objetividades que llamamos *obras* y que aluden tanto a las manifestaciones del mundo del arte, pero también a las del pensamiento y aun del científico, manifestaciones que embelesan al ensayista al escogerlas, retenerlas, admirarlas e interrogarlas. De aquella manera, la naturaleza del preguntar se despliega como un abanico amplio de posibilidades, como un fecundo y generoso jardín de senderos que se bifurcan.

Va a ser así que en el recurso decisivo del preguntar anide la preocupación permanente por “nuestro tiempo”, preocupación que Cerda se permite explicitar no tanto por una manía subjetiva o biográfica, sino porque ve en aquello un rasgo esencial del tiempo mismo: un acto autorreflexivo de pensar lo que acontece desde la interioridad del acontecimiento. Por ello y siguiendo a Ortega, para nuestro autor se hace evidente que este tipo de reflexión se ha vuelto posible en la medida que se ha efectuado un radical cambio en el modo de comprender la estructura de la verdad histórica y, por ende, del ser humano que la vive y padece, mostrándose en la necesidad de entenderla en su fondo abisal y seductor para así volverla, una y otra vez, motivo de su interrogatorio. Este cambio implica un desplazamiento respecto a la percepción que nos hacemos de nosotros mismos en tanto sujetos que “acontecemos” en la llamada Edad Moderna, y que resulta, de buenas a primeras, una especie de posesionamiento muy característico de aquella “aguda conciencia” que nos hacemos de nosotros y que conduce, indefectiblemente, a la vertiginosa certificación que indica que una de las pocas razones de ser que poseemos en tanto seres humanos, si no acaso la única, es el continuo cambio, la incesante transformación, y que eso, de todos modos, es el sello peculiar del acontecer, su raíz misma, y aun, su justificación.

Para Cerda, no se trata entonces que el hombre transcurra en un mundo en constante cambio sino, además, que con cada cambio del mundo es, a la vez, el hombre el que cambia radicalmente, se vuelve otro, pues cambia de vida o, más exactamente, de *argumento biográfico*.

Es en este entendido que se abre hondo y desafiante aceptar nuestro tiempo para nuestro autor, lo que no significa, sin embargo, plegarse dócilmente a todo lo que este nos ofrece a cada instante, como ocurre con aquello que se

rige por la moda, sino interrogarlo, tomar conciencia de sus desequilibrios o contradicciones y, finalmente, asumir las tareas que, de un modo u otro, nos imponen nuevos problemas que irrumpen en él. Ni la doliente memoria del pasado (nostalgia), ni el ensueño de un futuro sin conflictos (utopía) pueden, en rigor, liberar del ahora en que se aloja el pasado y, a la vez, se instala y anuncia el porvenir.

Será la aceptación y comprensión del ahora el que marcará, según Cerda, la realización reflexiva del preguntar, pues todo preguntar por el ahora implica constatar una crisis en el movimiento y momento mismo de la pregunta. Así, para Cerda, todo ahora es un tiempo promiscuo, en el que una parte de la realidad está siempre modificándose, alterando o, simplemente, irrealizándose; mientras que, a la vez, su horizonte comienza a poblarse de señales equívocas que es preciso descifrar. Cada ahora se articula, de este modo, en ese presente que el hombre reconoce al tiempo de su vida, cada vez que recuerda lo vivido, describe lo que vive y proyecta lo que espera llegar a vivir. Cada “asunto” recordado, descrito o proyectado es, en principio, fechable. Y aquí, recurriendo a una cita de Heidegger, Cerda profundiza sobre esta última aseveración: “La estructura de la fechabilidad de los ‘ahoras’, ‘luegos’ y ‘entonces’ es la prueba de que ellos, nacidos del tronco mismo de la temporalidad, son, ellos mismos tiempo. El expresar, interpretando, los ‘ahoras’, ‘luegos’ y ‘entonces’ es la más original indicación del tiempo”. Por eso, bajo esta apoyatura conceptual, para Cerda, fechar el tiempo es señalarlo históricamente. Esa señalización demarca el horizonte de las expectativas de sentido con que la vida dibuja su propia manera de entender su ilusión. Y, a la vez, ese horizonte asumido como presente, es el que para Cerda se vuelve relevante en su taxativa necesidad de exploración y justificación.

Hacia el final de este ensayo, del que malamente he efectuado una paráfrasis, nuestro autor señala en un apartado —que titula de modo significativo “Fenomenología de la vida al día”— lo que no habría que entender respecto de esa comprensión del presente. Pues este no tiene nada que ver con el vivir al día, ya que ello es lo que le ocurre al hombre que se queda sin pasado, despreciando o esquivando las incertidumbres que hoy le adelanta el futuro. Ese tipo de hombre, Cerda lo caracteriza como el “apresurado”, es decir, el ser humano que vive de prisa cada instante y al que siempre le falta tiempo para ver, oír y saborear cada hoja del calendario o de su agenda. Este tipo de ser humano adhiere sin reservas a lo que dice el diario, lee con aparente entusiasmo el libro más vendido y suscribe la consigna del momento. Vive según esta o aquella moda, desplazándose con liviandad de un lugar a otro, sin percatarse desde dónde viene ni hacia dónde va. Este tipo de existencia al día no es, según nuestro autor, un suceso individual, sino colectivo, que ha devenido un episodio canonizado de la vida social. Según esto, el “apresurado” no se dispone hacia la comprensión de lo que ocurre en su tiempo,

sino más bien se enciende o preocupa en *pasatiempos*. En este sentido, no deja de ser casual, según nuestro autor, que hoy se enfatice en todas partes la así llamada *vida cotidiana*, subrayando la importancia que tienen para el hombre de nuestro tiempo esas radicales urgencias que son el comer, el vestirse, el trabajar y el distraerse. En sí mismo, este hecho no merecería reparo alguno, pero observado y meditado más detenidamente, conlleva una brutal reducción de lo humano a esas urgencias que eliminan toda posibilidad de instancias míticas, religiosas, éticas, políticas e imaginarias que le han permitido al hombre autocomprenderse en su propia proyección hacia un aquende de sí mismo. La cotidianidad es, de aquel modo, lo que resta de la vida social cuando se le ha sustraído el poder vivificante de lo mítico, la fe en algún Dios y la ética que orienta el comportamiento humano hacia un mundo de valor, en el decir de Scheler. Para Cerda, la cotidianidad así dispuesta es la vida en común que ha sido despojada de una efectiva comunidad de principios, valores y metas. Así, citando nuevamente a Blanchot, nuestro ensayista señala que la vida cotidiana es hoy una vida residual con que se llenan nuestros tachos y nuestros cementerios: desechos y detritus. Así se tiene que la realidad es constantemente diferida por la apariencia que le impone un imaginario tributario del mercado o de la planificación burocrática.

Un ensayo como este, creo que puede ser útil para efectuar, en perspectiva, el abordaje de ese problema capital —entre muchos otros, por supuesto— que atraviesa buena parte de la escritura ensayística de Cerda: la relación conflictiva y estimulante que esa escritura posee con la búsqueda de un presente que signe de modo primordial sus logros de obra. Desde ahí, me parece que este ensayo, uno de los últimos que publicó en vida y que probablemente escribió, puede ser visto como una reveladora síntesis de varios puntos fundamentales del quehacer intelectual del ensayismo de nuestro autor. Por supuesto que esta apreciación no agota, ni con mucho, la densa riqueza de ese mismo ensayismo; a lo más, circunscribe de modo especial un puñado de temas que le son pertinentes y que se transforman en recurrentes apariciones de una sensibilidad cavilosa. De aquella manera, en un ejercicio que desea plasmar las condiciones indagatorias del ensayismo —condiciones que lo posibilitan como aprehensión de un tiempo primordial que debiera asumir como propio de su naturaleza pensante—, es que este texto deja abierta varias posibilidades, varias preguntas, las que, sin duda, no pretendo agotar acá, ni mucho menos clarificar de modo exclusivo.

Porque, después de todo esto, ¿cómo esta escritura posibilita volver legible a ese presente en su emergencia irruptiva, si acaso algo así es viable, sin que esa misma irrupción disuelva el enunciado que se esfuerza en articular como un llamado de necesidad imperiosa y, a veces, hasta casi desesperada?

Que Cerda como escritor que hizo del ensayo la forma de escritura predilecta para intentar indagar respuestas a esa pregunta siempre difícil y sin

renunciar a la posibilidad de la expresión y sin rendirse, además, a la opacidad de la filosofía, con la necesaria lucidez para intentar la quimera de plasmar los trazos de un pensamiento sobre la literatura que, a la vez, formara parte de una literatura sobre el pensamiento —como agudamente indica en las notas prologales a su segundo libro *Escritorio* de 1987—, evidencian una reflexión permanente ante el problema capital que implica la nunca resuelta y conflictiva relación entre el presente y la escritura, entre el presente y el ensayo: la peculiaridad de ser en América Latina un género plenamente moderno.



Martín Cerda, 1967.
(Fuente: memoriachilena.cl)

II

Ahora bien, para dar cuenta de una respuesta tentativa a la pregunta que efectuaba más arriba en torno a la posibilidad de volver legible ese presente que invoca Cerda en su escritura, en tanto emergencia irruptiva que arriesga su propio enunciado, me parece necesario —no como una mera digresión aclaratoria, sino como parte primordial de esa acción comprensiva que nos solicita esta obra— llevar a cabo un pequeño paneo respecto de las implicancias del ensayo como un género literario. Puede ser visto como uno de los géneros modernos por antonomasia, en donde es rastreable el sugestivo maridaje que se establece entre modernidad, crítica, ensayo y presente. Me parece instructivo hacer el intento, aun sumario, de despejar este asunto para poder abordar la escritura de Cerda, pues, como toda literatura que

se precie, esta no es huérfana en su manifestación y mucho menos predica un adanismo caracterizador de su propia forma. En absoluto: en el modo en que Cerda comprende el ensayo se hace evidente que su asunción como escritura secundaria —donde ese rasgo no es entendido de forma peyorativa— significa, entre otras cosas, regodearse con distintas filiaciones, diversas referencias, distintas exploraciones. Siguiendo de cerca a Lukács, Cerda sabe que la escritura del ensayo no es de primera mano y que en la configuración de esas objetividades materiales que posibilitan su manifestación como lenguaje e imaginación, anida la mejor manera de interrogar a ese tiempo presente que se muestra implacable en su transcurso y del que se exhibe tributario.

Pues bien, a pesar de lo circunscrito de su reflexión, lo manifestado por Octavio Paz acerca de identificar modernidad y crítica con la aprehensión configuradora de un tiempo presente entendido como “ahora”, me parece que sigue siendo una manera pertinente, aunque no exclusiva, de abordar un asunto plagado de matices y aristas diversas.

En *Los Hijos del Limo*, Paz indica que la tradición moderna borra las oposiciones entre lo antiguo y lo contemporáneo, entre lo distante y lo próximo. Borradura que se entiende como la asunción autocomprensiva de un tiempo que se ha asumido a sí mismo de forma reflexiva y que ve su despliegue factual como consumación. En ese entendido, en palabras de Paz, el ácido que disuelve todas esas oposiciones sería la crítica. Solo que esa palabra posee demasiadas resonancias, y de ahí que el poeta mexicano prefiera acoplarla con otro término que nos recuerda lo escindido de nuestra naturaleza: pasión. En efecto, la unión de pasión y crítica subraya el carácter paradójico de nuestro culto a lo moderno. Así, para Paz, la pasión crítica es el amor inmoderado y pasional por la crítica y sus precisos mecanismos de desconstrucción y desocultamiento, pero asimismo es una acción, un decir que se halla enamorado de su objeto, un verdadero gesto apasionado por aquello mismo que niega. De aquella manera, para el poeta mexicano, la crítica se manifiesta enamorada de sí misma y siempre en guerra consigo misma, no afirma nada permanente ni se funda en ningún principio, pues la negación de todos los principios, el cambio perpetuo, es su principio. Una crítica entendida así no puede sino culminar en un amor pasional por la manifestación más pura e inmediata del cambio: el ahora. Un presente único, distinto a todos los otros. Por ello, el sentido singular de este culto por el presente se nos escapará si no advertimos que se funda en una curiosa concepción del tiempo. Curiosa, porque antes de la edad moderna no aparece sino aislada y excepcionalmente; para los antiguos el ahora repite al ayer, para los modernos es su negación. En un caso, el tiempo es visto y sentido como una regularidad, como un proceso en el que las variaciones y las excepciones son realmente variaciones y excepciones de la regla; en el otro, el proceso es un tejido de irregularidades porque la variación y la excepción son la regla. Para nosotros el tiempo no

es la repetición de instantes o siglos idénticos: cada siglo y cada instante es único, distinto, otro.

De esta reflexión —que deja entrever, ciertamente, una intensa y compleja deuda de Paz con Baudelaire— me interesa fijarme en la vinculación que el poeta y ensayista mexicano establece entre crítica, pasión y la noción de “ahora”. Ello, por algo que me parece singular para entender el ensayo tal como ha sido cultivado en nuestra literatura continental y nacional y, de modo específico, por Martín Cerda: que si lo que distingue al hombre moderno del de otras épocas es la urgencia de expresión crítica que invade todo discurso, se ha de aceptar, entonces, que ninguna escritura logra adecuarse más a esa necesidad que el ensayo, pues establece un vínculo por excelencia entre los vaivenes del criterio, la imaginación y el razonamiento. En esta singular dicotomía, no me parecen para nada descaminadas las palabras que un escritor y crítico, como lo es el hispano-uruguayo Fernando Ainsa, ha manifestado en una síntesis abarcadora y clarificadora: “[...] el pensamiento latinoamericano se expresa a través de este género [el ensayo] marcado por la urgencia y la intensa conciencia de la temporalidad histórica; elabora diagnósticos socio-culturales sobre la identidad nacional y continental [...] reflexiona sobre la diferencia y la alteridad, sobre lo propio y lo extraño en ese inevitable juego de espejos entre el Viejo y el Nuevo Mundo que caracteriza la historia de las ideas en un continente enfrentado a contradicciones y antinomias [...] el ensayo ha propiciado también denuncias de injusticias y desigualdades y ha inspirado el pensamiento antiimperialista o el de la filosofía de la liberación con un sentido de urgencia ideológica más persuasivo que demostrativo y donde el conocimiento del mundo no se puede separar del proyecto de transformarlo. De ahí su intensa vocación mesiánica y utópica”.

Es en este entendido, por lo demás, desde donde se precisa apreciar que ensayo y crítica van de la mano en un maridaje que rebasa los compartimentos especializados de la discursividad intelectual en boga y que hace, tanto de la literatura, la historiografía, la filosofía, la antropología, la estética y otros tantos saberes, sus fuentes fecundas y aleccionadoras, convirtiéndose simultáneamente en la respectiva disidencia de los mismos. Aun más, ha logrado una notable autonomía y no teme manifestarse como poseedor de un saber fundado en su actitud indagativa y exploratoria que, a su vez, se sustenta en el rendimiento estético de su gratuidad escritural en un gesto que pone en permanente entredicho sus múltiples referentes. Siendo escritura crítica, el ensayo devela la articulación de las discursividades hegemónicas que se hallan en el sustrato mismo de la “ciudad letrada”, pues propicia un correlato alternativo fundado en la distancia que posibilita la autorreflexión que le es inherente. Tal como manifiesta la estudiosa argentino-mexicana Liliana Weinberg, esta manera que posee el ensayo de autoconcebirse como escritura crítica proviene, sin duda, de la diferencia existente entre él y otras formas

de la prosa. Diferencia que radica en la ostensible densidad significativa de su puesta en obra, como, a su vez, en su organización discursiva, la que une tanto la voluntad formal como el concienzudo trabajo sobre el lenguaje y el estilo, que lo convierten en un tipo de texto con su propia intransitividad. Esto, por su parte, le permite hacer de él una representación, una auténtica *poética* del acto de pensar como de la experiencia intelectual; de la búsqueda de enlace entre lo particular y lo universal, tanto como de la vinculación entre la situación concreta y el sentido general. De esta manera, el ensayo es mucho más que un mero hecho de “comunicación”, es mucho más que la actualización de acontecimientos de referencia “abstracta” a un objeto exterior y congelado, viéndose convertido en un permanente vínculo entre el productor del texto y la realidad extrasemiótica, en una actividad que corresponde plenamente al ámbito de la interpretación. Aun más, como señala Weinberg, el ensayo, al ser una interpretación no filológicamente fundada, se vuelve entonces un desenmascarador de toda pretensión de existencia de conceptos absolutos.

Por ello, en el acto mismo del discurrir ensayístico —libre e inacabado— se muestran los recorridos del pensamiento, las exploraciones del sentido nacidas de la autorreflexión y la concurrencia entre voluntad y expresión, es decir, la confirmación de la inscripción del ensayo como un género literario genuinamente moderno que hace de su ahora, de su presente, abrevadero de significaciones posibles. Si seguimos esta línea argumentativa, la modernidad del ensayo quedaría establecida, entonces, tanto por la nueva concepción del sujeto del enunciado que inaugura su propio discurrir, como por las marcas de significado que ese mismo sujeto, al manifestarse, establece como propias y que hacen de su autorreflexión situada su fundamento. Ahora bien, si la modernidad ha establecido categorizaciones de análisis —teoría de los géneros— para el abordaje de las textualidades que configuran el entramado discursivo que llamamos “literatura”, vale dar cuenta de la manera o modo en que aquel entramado se manifiesta. Ciertamente, la forma ha sido (es) siempre la meta, el fin último o, como manifiesta el joven Georg Lukács, el “destino” de las obras superiores. Y, en consecuencia, es hacia aquel horizonte a donde se orientarían los deseos y esfuerzos más concienzudos de todo escritor. Es que la forma permite delimitar y establecer las fronteras de la materia de la obra, contribuyendo de esa manera a configurar un punto de vista que se articula coherente consigo mismo, obedeciendo a un principio de estructuración que permite al escritor exponer un ángulo de realidad que la escritura, escamoteada en su aprehensión de sentido, otorga con no menos vigor o reconocimiento.

Por estas razones, como ha indicado el estudioso venezolano Miguel Gomes, si se han de rastrear en Hispanoamérica a partir del siglo XIX las huellas que son posibles de entrever acerca del surgimiento del ensayismo —cuyo desarrollo ofrecería declaradamente una interpretación original y subjetivamente

crítica de la historia y del acontecer americanos—, ahí es posible advertir que se plasmarían una serie de testimonios cuidadosos de los hechos a la vez que un esfuerzo de reevaluación de un estado de cosas.

El lugar del ensayo en Hispanoamérica es privilegiado, si se le compara, al menos, con la posición que ocupa este en el mundo literario español. No es menor recordar que en el “viejo continente” es el más joven de los grandes géneros, pero que para los escritores americanos constituye el primer género de envergadura que no es parte de la herencia colonial: la lírica, el drama y la narrativa contaban en España con importantes manifestaciones que no se podían obviar, pero no era lo mismo con el ensayo, pues la metrópoli no desarrolló hasta casi fines del siglo XIX un tipo de texto más o menos consistente y, sobre todo, colectivizable de apreciaciones o expectativas concernientes al género.

De esta forma, Gomes advierte en el ensayo hispanoamericano rasgos de modernidad explícita que son identificables en la diversidad de sus manifestaciones a partir del siglo XIX y durante todo el siglo XX. Destacan entre esos rasgos, una preocupación metalingüística en relación, por ejemplo, al ejercicio autorreflexivo del *Facundo* de Sarmiento cuando, al igual que Montaigne, precisa su lugar de enunciación desde su propia subjetividad o cuando observa en *Sociedades americanas* de Simón Rodríguez un audaz gesto de invención de escritura, basado en la utilización de un arsenal retórico que está al servicio de la expresión subjetiva y que hace de guiones, elipsis y otras marcas textuales un intento de unir lo literal con lo figurativo. Otro rasgo digno de notar en la modernidad del ensayo hispanoamericano, tiene que ver con lo que Gomes denomina como la autoconciencia del poder retórico oculto en la escritura, y que es apreciable en varios autores: Andrés Bello, los mismos Sarmiento y Rodríguez, pero sobre todo en Manuel González Prada cuyas *Páginas libres* representan de modo notable este rasgo caracterizador de modernidad. ¿Qué significa eso? Significa ver América Latina como un problema verbal consustanciado con la forma “ensayo” donde la conciliación del mundo extra e intraliterario comienza en el título mismo del libro para dar cuenta de una “corporeidad” que comparten *res* y *verba* de modo tal que su “modernidad” se halla definida por su ironía. Ironía que toma como modelo el escepticismo de Montaigne y que puede ser considerada el primer paso hacia la búsqueda de un ideal “democrático”. A su vez, otro rasgo que es posible advertir es la capacidad que posee el ensayo para establecer síntesis de diversos significados, capacidad surgida de su heterogeneidad proteica y que se puede rastrear en la obra de Rodó (*Ariel* y, sobre todo, en *Motivos de Proteo*) donde asistimos a una escritura cambiante, no identificable con formas estables, tremendamente escéptica y crítica de los valores, como, asimismo, en la ensayística de Alfonso Reyes en textos como *Visión de Anahuac*, donde puede apreciarse la articulación de una retórica que establece lazos entre

el “ver” y el “entender” y que, gracias a un ejercicio de éfrasis, permite aunar todo un mundo simbólico donde palabras como “observar”, “notar”, “dibujo” y “nitidez” se hallan al servicio de otorgar un discernimiento para aprehender la complejidad de lo que implica el *escribir* sobre América como un *crear* América. Por último, otro rasgo singular de la modernidad del ensayo hispanoamericano, según Gomes, es la articulación de una dicción que no teme la contradicción en su enunciado, como, a su vez, la ampliación complejizada de la retorización de la escritura, algo que el estudioso venezolano advierte como una de las características fundamentales de la ensayística de autores como Octavio Paz, José Lezama Lima, Héctor Murena, entre varios otros. Algo que hace referencia al carácter deliberadamente retórico del ensayo en el modo en que dispone su trama textual, que no solo se basa en una atrayente pirotecnia verbal, sino también en la manera en que se nos dispone como lectores hacia la aceptación, sin mediación, de poder advertir lo dificultoso que es deslindar lo explicado de la explicación y donde la dicción de los enunciados no teme en caer en la contradicción para dar cuenta de su propio dinamismo.

Aquí puede advertirse una intuición relevante: la necesidad de distinguir entre *el ensayo* y *lo ensayado*, entre el texto concreto y la vida, entre la escritura y su presente: de allí que aquello que en el ensayo se exhibe como ya interpretado nos reconduce al momento siempre vivo y abierto en que se da la actividad interpretativa. El enlace con ese mundo de sentido que es fundamento del ensayo, pero que no puede comprenderse, a su vez, como tal, hasta que no se dé como instaurado por él mismo en un doble movimiento de implicación —que nos lo muestra como causa y consecuencia de ese momento de intelección fundacional propio—, sería lo característico de esta forma escritural. *Lo ensayado* se nos muestra como prerrequisito del ensayo y como un *a priori* de la actividad interpretativa, aunque solo lo podamos descubrir a través del propio texto, de modo tal que se encuentra antes y después de su necesaria apertura al mundo. Esta intuición permitiría añadir que tal preexistencia en el imaginario es la que confirma su enlace con la vida, con la circunstancia concreta de su emergencia en ese instante que es consagrado en su presente. Con modestia agregaría: ensayismo que se ensaya en la lectura, lectura que se piensa leyendo en un presente, en un ahora que configura la recurrencia de la labor del ensayista.

III

Ante todo esto, vale preguntar entonces: ¿cuál es el tiempo presente de Cerda, el tiempo presente que es posible advertir en el recorrido que trasunta su escritura? Intentaré responder esto, en parte, desde mi experiencia de lector de su extensa y dispersa papelería, deteniéndome en lo que me parece

significativo de abordar, sabiendo de antemano que solo es un intento imposible que espera a su bibliógrafo ejemplar y a su crítico informado.

Si revisamos los diversos artículos, notas y ensayos que tenemos disponibles de Cerda, publicados entre mediados de los años 60 hasta fines de los años 80 en diversos medios —como las revistas *PEC*, *Ercilla*, *Huelén*, “Literatura y Libros” del diario *La Época* y *Mapocho*— no es difícil advertir en ellos cierto recorrido, por llamarlo así, que vuelve recurrente la obsesión por temas, motivos y reflexiones que apuntan hacia una lectura de los hechos que Cerda, en tanto escritor, le toca ver y vivir. Pero quien desee buscar en estos ensayos, en esta “papelería dispersa”, una alusión directa y combativa, tomada del natural en trazos gruesos y caracterizadores, respecto de los múltiples acontecimientos de época tan vasta, ilusoria y amarga, compleja y trágica como la que abarcan las décadas antedichas, sin duda se llevará una decepción. Lo escrito por Cerda no es crónica, en el sentido de un registro pormenorizado de los avatares disímiles que marcan la pauta del día a día, sino más bien deja al descubierto una experiencia temporal que se transmuta una y otra vez en un modo de asumir y plantear una reflexión que retorna de modo oblicuo a lo cotidiano en el gesto de la cita y la referencia, en apariencia alejada, del acontecer. En ese sentido, los textos de Cerda me parece que proponen una manera de comprender el ritmo del tiempo al que hacen alusión de un modo disímil y aun contradictorio respecto a la orden diaria que pide y aun exige novedad, como a su vez, alianza permanente con la desidia de la espectacularidad. Desde esa perspectiva, pareciera ser que el *ahora* de la escritura de Cerda no se condice con el *ahora* que invoca de modo exaltado la consigna o idiolecto contingente, sin la mediación que instaura la reflexión, confirma la escritura y que es sinónimo de sensibilidad crítica e ilustrada. Pero ello no implica en absoluto que nuestro autor desconozca la emergencia que pide la comprensión de ese mismo ahora, saturado de contradicciones y perverso en su petición unilateral de opinión y hasta de compromiso. Ese tipo de “ahora” pide fe, Cerda contrapone razón y crítica. Por ello, desde aquel conocimiento y con toda la dificultad que implica —pues siempre es posible apreciar la trágica tensión nunca resuelta entre acción y reflexión—, nuestro autor no cede un ápice en lo que considera su labor primordial como escritor y ensayista: en su modo de escribir e intentar pensar el ahora, creo que Cerda logra algo radicalmente distinto a un arranque de exposición suicida o querrela trivial otorgada por la presión bajo la que gustosamente se pone. Ese algo se encuentra signado por la búsqueda de una salida o, más bien, la posibilidad racionalmente contradictoria de entrever una salida para el *impasse* a que toda reflexión contemporánea ve sometida su verdad cuando ese mismo ahora, que es su fundamento, adquiere un rostro que ha renunciado a toda consideración, a toda aceptación de sentido, asumiendo el paradójico y el aparentemente calmado nombre de “historia”. La posibilidad

contradictoria de tal salida, sin duda que emerge de un espíritu crítico, caro al ensayista y no solo como un juego de la razón, sino más bien producto de una conmoción disolutiva, de una verdadera visión del derrumbe y de la intensa necesidad de rescatar o salvaguardar *cosas, ideas y experiencias* de su propia caducidad para no entregarlas al desasosiego que implica la extrañeza radical del abandono y la destrucción.

Es desde ahí que Cerda se permite tomar distancia e intenta convertir cada dato, noticia y acción que ve y palpa, en motivo de reflexión en apariencia ajeno a la realidad que se dibuja en su peculiar circunstancia. Pareciera ser que Cerda asume la cotidianidad como un pretexto para abrir una brecha más densa y problemática que la misma cotidianidad que la funda, y ello, para entender a ese presente que se muestra fugitivo en sus rostros que se desvanecen. ¿Y cuál es ese presente que aquellos textos intentan examinar? Uno que se tambalea entre utopía y escepticismo, un presente que necesita ser narrado en sus fragmentos, pues es un tiempo fragmentario: toda certeza de unidad, de bloque, ha sido aventada. De ahí que la escritura de Cerda se vislumbre fragmentaria, donde cada fragmento que la constituye —notas, frases, exploración de referentes culturales varios, remembranza de lugares antaño visitados, ensimismamiento con pedazos de biografía trunca y doliente, aforismos, comentarios, dilucidación de un posible sentido por medio de la celebración o el asombro electrizante— configura una totalidad respecto de sí misma y de un fantasmagórico y nunca existente libro. Pero también y simultáneamente, aquella totalidad lleva en su interior la ausencia del todo, del cual ella forma, no obstante, una entidad acabada. En la escritura de Cerda ningún fragmento se basta a sí mismo, y cada uno posee en sí, por el contrario, lo que lo atrae hacia su recomienzo, hacia su infinita reiteración. Cada fragmento expresa y constituye, a la vez, un todo limitado y la ausencia de totalidad.

Una escritura asumida de aquel modo es, tal vez, la aceptación estoica de vérselas con un presente, con un ahora nihilista en la singular estela de Nietzsche, pero también con un tiempo planetario —como le gustaba decir, citando a Kostas Axelos— que ha equiparado toda pasión, toda idea y ha disuelto en una riesgosa nivelación de carácter técnico y burocrático la posibilidad de la utopía; un tiempo donde el “ahora” de su generación —la de Enrique Lihn, Armando Uribe, José Donoso y Luis Oyarzún— es un ahora de una generación desilusionada y vuelta escéptica, acaso por el fracaso de la utopía revolucionaria, acaso por la eventual avalancha de lo histórico asumido como proceso unilateral, y que ha renunciado a las advertencias de su propia configuración crítica. En la lectura de Lukács, Sorel y Ortega, Cerda encuentra la base *teórica* de sus disquisiciones, su tabla de valorización y, sobre todo, el fundamento —y digamos también el pretexto— que le permite desplegar su reflexión en torno a dos temas capitales que pueden ser rastreados en buena parte de su obra, intento de asir aquel “ahora” esquivo

y siempre distinto a sí mismo: la violencia nacida de la crisis ideológica en los albores del siglo xx y el consecuente emerger de los movimientos de masas, y la consabida *decadencia* de la cultura ilustrada de raigambre burguesa. En estas inquietudes, en estas reflexiones, Cerda, por supuesto, no se halla solo: es casi un lugar común de la intelectualidad chilena entre las décadas del 40 y el 50, y hasta bien entrados los años 60, el volver una y otra vez en torno a estas preocupaciones, tales como el vaciamiento de sentido de una cultura ilustrada que cede paso a los anónimos movimientos de masas, poniendo en entredicho las búsquedas de identidad social y cultural de los decenios precedentes, como asimismo la sospecha ante esas mismas masas demasiado sensibles ante discursos demagógicos de caudillos como Ibáñez o Alessandri, por ejemplo. Es la preocupación por la búsqueda y justificación de un proceso identitario que se remonta al siglo xix, pero que, en la emergencia de una modernidad que choca violentamente con usos y costumbres, maneras y mentalidades arraigadas en la sociedad chilena tradicional, provocan desencuentros, desajustes e incomprensiones. Es el problema, no menor, de justificar y dirimir el lugar que el escritor, el ensayista en tanto sujeto de opinión intelectual, debe o puede ocupar en medio de una sociedad en transformación vertiginosa, sobre todo desde mediados de siglo y la eventual función que ocuparía en ella.

En una compleja y densa red de concomitancias, influencias y lecturas comunes, es posible hallar algunas coincidencias asombrosas entre intelectuales y escritores disímiles —y hasta opuestos— cuando abordan críticamente estos temas: Mario Góngora, Luis Oyarzún, Jorge Millas, Alfredo Lefebvre y Clarence Finlayson —por mencionar un puñado de nombres— viven y escriben obsesionados por estas problemáticas, ilustrando del mejor modo la conciencia epocal de un proceso de modernización salvaje que es antesala a nuestros actuales estados de globalización.

Lo que a Cerda le llama la atención y es motivo de sus observaciones y comentarios es, en este nuevo escenario de la realidad chilena y universal, la reconfiguración del espacio público y el rol del escritor al interior de este. Y me parece que, en ese sentido, tomar decisiones radicales por parte del escritor como sujeto inscrito en un instante *fáustico* —por lo que implica la invitación a la acción para enfrentar tamaño desafío—, representa a los ojos de Cerda una atracción y un peligro: atracción, por la necesidad de aventurar posiciones en un espacio movedizo y fulgurante; peligro, por lo que implica tomar partido en un juego que cobra su venganza desde los hechos mismos y sin posibilidad de arrepentimiento. En esa sutil y cruel dialéctica es desde donde podría entenderse la admiración y el arrobamiento estremecedor que provocan a Cerda escritores como Celine, Spengler, Drieu La Rochelle, Jünger y Von Solomon: el riesgo suicida que subyace en pasar de la idea a la acción sin medir consecuencias racionalmente aceptadas. Y desde donde es explicable,

pero no aceptable, el desastre que significan estos escritores al querer responder ante los requerimientos de la época y sus respectivas sociedades.

Al final, el fracaso de la escritura en una época planetaria conlleva la imposibilidad de conformar una opinión ilustrada. Y en ese atolladero, Cerda ha escogido ser testigo y relator de hechos, analista de la sinrazón y atento vigía del sentido. El espíritu crítico, dable por antonomasia al ensayista y su escritura, no es un mero juego de orden donde la razón se despliega para indagarse a sí misma y, de aquel modo, quedar obnubilada de sus propios logros y de sus más que quiméricas pretensiones de entendimiento e interpretación de la totalidad. Se vuelve, más bien, la exploración y la constatación que hace objeto de cuestionamiento y de pregunta, la visión del derrumbe y la conmoción disolutiva de lo impensable.

En Chile y Latinoamérica lo impensable ha querido en más de una oportunidad no ser dicho, es decir, ha querido ser dejado en la mudez del silencio cómplice o de la indiferencia gregaria. Para Cerda, pensar lo impensable significó uno de los desafíos más intensos de su vida intelectual, aun más cuando en nuestro país lo impensable se halla atravesado y definido por la violencia, signado por la violencia: “[...] alguna vez hemos dicho que la violencia es, en nuestros días, una conversación imaginaria de los desesperados: un gesto extremo que se repite cada vez que en una sociedad la impotencia frente a los problemas que esboza el futuro se transfigura, de un modo u otro, en una acción descontrolada por la fantasía”.

Es de esta forma que el *desencanto* se apropia de la escena, desencanto que Cerda ha caracterizado alguna vez como “el destino de una ilusión”. ¿Y cuál sería ese destino y cuál esa ilusión? Pues, la fractura de la posibilidad, el desengaño y la constatación al interior de la sociabilidad política y cultural chilena, de los horrores, tanto de derecha como de izquierda: “[...] la sociedad capitalista avanzada no era, después de todo, un simple objeto verbal, sino en rigor, una estructura histórica capaz de enfriar todas las recusaciones. Esta es, justamente, la tesis expresa de Marcuse [...] la sociedad socialista, por otra parte, no era sino una brutal caricatura de lo que habían proyectado los grandes pensadores socialistas desde Karl Marx hasta Rosa Luxemburgo. La década del sesenta marcó, en efecto, una contracción extrema de la promesa utópica”. Por ello, para Cerda, el destino de toda ilusión es el desencanto. Hace falta, señala nuestro autor, una sociología del pesimismo que pudiese mostrar y dejar en evidencia, sin duda alguna, que una de sus fuentes ocultas es la nostalgia de un tiempo histórico en el que las acciones de los hombres respondían, por encima de sus oposiciones, a la esperanza de poder llegar a domeñar el lomo incierto del futuro. Bajo estas circunstancias, Cerda no rehúye la necesidad de pensar el lugar que el ensayista y su escritura ocuparían en la articulación que permitiese entrever la desolación huidiza de su presente. No, de todos modos, desde la nostalgia sino, más bien, advirtiendo el fraseo epocal que se encarna en formas, ideas y actitudes.

En el epílogo a *La palabra quebrada*, Cerda es muy claro respecto a las características del sujeto ensayístico y del lugar que ocupa en la enunciación de su “ahora”: “Preguntar, buscar, interrogar es, de un modo u otro, reconocerse perdido. Ningún ensayista puede hoy, en consecuencia, invocar a la Providencia de Dios, ni la ley del Progreso Universal, ni la visión total y ‘totalitaria’ de la Historia, ni ninguna otra seguridad confortable. Es un hombre a la intemperie, perdido entre los escombros de un mundo histórico y los restos de una visión arrogante de sí mismo”.

Vemos que, paradójicamente, la escritura del ensayista, asumida como escritura fragmentaria, muestra su riesgo allí donde querría ser la más reivindicativa; es decir, en su cuidado por alejar toda tentativa de unidad, convoca a esta, finalmente, como voz entregada al desastre y por ello reiterándose como última palabra. De aquel modo, la escritura ensayística convertida en verdadera variación de una experiencia escatológica —pero que no profetiza, ni se facilita a sí misma como la hipoteca de su propia defensa utópica— se transforma en una escritura del final, pero una escritura que, sin tapujos, no se interrumpe. Aun más, exigiéndose —parafraseando a Blanchot— en la figura misma del desastre, siendo *el desastre*.

Esta exigencia como escritura del final autoriza a pensar el desastre como ese otro a través del cual se escribe y describe a sí mismo para plantearse la posibilidad de ser. Por eso, creo que la gran dificultad a la que se nos llama cuando leemos a Cerda, es la de habérmolas con una escritura que es una infinita tentativa por mostrarse como condición memorable de su propio pensar. Quizás por eso, el tiempo —y el *tempo*— de la escritura de Cerda es el tiempo en el que lo real es trasvasijado, zaherido, rodeado mordazmente y, de manera simultánea, dilucidado —y diluido— en multitud de aristas, aproximaciones y oblicuidades. Pero también la escritura fragmentaria de Cerda es —quizás paradójicamente— un presente extraviado, aunque asumido como el lugar de la imposible conjunción entre palabra crítica, palabra discursiva y relato. El tiempo de la ausencia descubre un lugar, un espacio en el que estas formas de escritura pueden coexistir sin que una menoscabe a la otra.

Después de todo, pareciera ser que para Cerda solo resta una apuesta por el escepticismo como actitud vital y lúcida ante el descalabro epocal. A semejanza de su amado Montaigne, es posible advertir en ello un temple que vislumbra con serena entereza los infortunios marcados por la dictadura y sus consecuencias de inhumana modernización. Tal vez para nuestro autor, como para Kafka, el *dictum* del presente, de ese anhelado y escurridizo presente, se cumple como un atroz desplazamiento: “ciertamente hay muchas esperanzas, pero ninguna es para nosotros”.

LA FORMACIÓN POSITIVISTA DE LOS HERMANOS LAGARRIGUE (1874-1883)

Marcelo Pérez*

I. PRELUDIO, 1875 EN EL MUNDO POSITIVISTA

En 1875 la Guerra del Salitre no comenzaba aun en el océano Pacífico. Mientras, en el Atlántico, el militar y académico brasileño Benjamin Constant Botelho de Magalhães era titular de los cursos de física y de matemáticas en la *Escola Politécnica* de Rio de Janeiro, haciendo del positivismo comteano una hegemonía incontestable. El Brasil imperial tendrá que esperar 15 años para convertirse en república a partir de un movimiento insurreccional que arrancó desde los oficiales del ejército formados por el propio Benjamin Constant. Ese mismo año, 1875, Florentino Ameghino, el famoso paleontólogo argentino, publica sus primeros textos en Buenos Aires y en París, iniciando una carrera que lo conducirá a problematizar la teoría de la evolución desde una perspectiva “argentina”. Lyell, Haeckel, Wallace, Darwin y Wundt comienzan a ser ampliamente discutidos en el Atlántico sudamericano. El científico cubano Andrés Poey publica en París, *Le positivisme*, un texto hecho para la divulgación del positivismo comteano donde afirma que si “la ciencia positiva conduce a la filosofía positiva”, esta última conduciría a la Religión Positiva. En México, Gabino Barreda encabeza un movimiento estudiantil revolucionario que propone la separación de las instituciones de enseñanza de la tutela del Estado. La completa autonomía intelectual era reclamada, proponiendo que el poder político solo salvaguardara la salud financiera del “nuevo poder espiritual”. Sin dudas, seguía “la separación de los poderes” tal y cual la propuso Auguste Comte inspirado en el pensamiento contrarrevolucionario francés de J. de Maistre y L. de Bonald¹. En el mismo México, antes que termine el decenio de 1870, Justo Sierra, futuro ministro de la instrucción, alaba “la tiranía honrada” de Porfirio Díaz². En esos mismos años, fuera de América Latina, el positivismo de Comte habría influido en la política de la tercera república francesa, en las figuras de León Gambetta y Jules Ferry, particularmente. En Portugal, Julio de Matos y Teófilo Braga (futuro presidente de ese país) son los redactores de la revista *O Positivismo* quienes estuvieron en constante comunicación con Jorge Lagarrigue, el que

* Magíster en Sociología.

¹ Sobre la teoría de la separación de los poderes espiritual y temporal, véase: Lagarrigue, Luis, *Separación de los poderes espiritual y temporal*, FJEL, Santiago, 1937.

² Cf. Zea, Leopoldo, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México, 1944.

realiza un par de reseñas en la *Revista Occidentale*. El positivismo comteano se desarrolla también en Suecia, Hungría y Estados Unidos. También en la década de 1870, el positivismo está presente en los jóvenes nacionalistas turcos por medio de Ahmed Riza y Midhat Pacha. Entre 1877 y 1878 el chileno Jorge Lagarrigue se convierte, en París, al positivismo religioso.

El mexicano Gabino Barreda, el brasileño Miguel Lemos y el chileno Jorge Lagarrigue tienen en común haber viajado a París en busca de una elaboración teórico-política que fuese concordante, o mejor dicho, que resultase de la filosofía positiva. Interesados en la doctrina de Auguste Comte, estos latinoamericanos llegaron a conocer los diferentes grupos que en Europa se proclamaban propulsores de las ideas positivistas, nucleados principalmente en torno a Emile Littré y Pierre Laffitte. A los tres latinoamericanos les une también el hecho de haber buscado la filosofía positiva en el mismo Auguste Comte y no solamente en las interpretaciones de Littré o Mill. Por este simple hecho es que se vinculan, sin prejuicios, a la *Société Positiviste* de París. Fundada por Auguste Comte en 1849, la *Société Positiviste* es el hogar del positivismo integral, el positivismo de la *Religión de la Humanidad*, del cual queremos hacer referencia en un apartado especial.

En estas páginas pretendemos estudiar la formación positivista de los hermanos Lagarrigue interpretada por la formación del apóstol de la *Religión de la Humanidad*, Jorge Lagarrigue Alessandri (1854-1894). Me propongo exponer, fundamentalmente, el periodo que comprende su viaje a Francia y sus estudios de Medicina. En este periodo, el joven Lagarrigue profundiza en cuestiones de orden histórico-social y médica. Un estudio sobre Calderón de la Barca³ realizado en la Sociedad Positivista y sus tesis de Medicina⁴ son los ejes de esta propuesta. En un corto periodo, Jorge Lagarrigue comienza la lectura de Auguste Comte y se desprende de las lecturas de Littré o Lastarria, sus primeras referencias cercanas en el positivismo.

Los hermanos Lagarrigue son los representantes de la *Religión de la Humanidad* en Chile hasta muy avanzado el siglo pasado. Juan Enrique Lagarrigue secunda a su hermano Jorge desde 1881, Luis Lagarrigue se unirá desde 1884. La relevancia de tratar el primer desarrollo de este particular positivismo está en que permite entender la magnitud del giro filosófico que Jorge Lagarrigue propone desde Auguste Comte mismo.

³ Lagarrigue, Jorge, *Espagne et Calderon de La Barca*. Société positiviste, Paris, 1881, 108 p. Publicado también en la *Revue Occidentale*, Deuxième semestre, 1881, pp.1-79; 153-211.

⁴ Lagarrigue, Jorge, *Contribution a l'étude de l'influence du moral sur le physique ou Influence du système nerveux sur la nutrition*, Thèse pour le doctorat en Médecine, Faculté de Médecine, Paris. 1883.

2. JORGE LAGARRIGUE

El 19 de marzo de 1876, a bordo del vapor Potosí, parte rumbo a Europa desde el puerto de Valparaíso, Jorge Lagarrigue. Tiene 21 años y es un joven entusiasta de la filosofía positiva. Lleva a bordo la traducción de la primera y segunda lección del famoso *Curso de Filosofía Positiva* de Augusto Comte, traducción realizada por él mismo el año anterior⁵. El viaje es precipitado. La decisión de embarcarse ha sido tomada con mucha prisa. Acelerada, sin duda, por la correspondencia entre él mismo y Emile Littré (1801-1881). En 1876, Littré es el director de la *Revue de Philosophie Positive* donde Lagarrigue ha sido mencionado en un pequeño artículo de *variété*. Littré es uno de los intelectuales franceses más respetados de la segunda mitad del siglo XIX. Tiene una importante influencia en la política republicana, llegando a ocupar un puesto en el senado de la Tercera República. Ha traducido a Hipócrates al francés y es redactor (junto a Charles Robin) del diccionario de la medicina de Nilsten, además de escribir un diccionario de la lengua francesa (el famoso *Littré*). Masón desde 1875, es el discípulo más conocido e influyente de Augusto Comte (1798-1857). De hecho, es quien le entrega a Comte la figuración pública de la que carecía, después de una serie de artículos firmados por Littré, aparecidos en *Le National* (diario de filiación republicana) durante 1844. Más aun, su interpretación hegemoniza la lectura de Augusto Comte en el mundo entero⁶. La prestigiosa revista de Littré es la principal tribuna de la *filosofía positiva* de Auguste Comte y muchos de sus artículos fueron reproducidos en Santiago, Valparaíso y Copiapó. En el número de mayo de 1876, Littré menciona la traducción al español de las dos primeras lecciones del *Curso de Filosofía Positiva* de Comte hecha por Lagarrigue, y le da un espacio para que él mismo relate su experiencia en el estudio de esta filosofía:

como alumno del Instituto Nacional, el principal establecimiento laico del país, he visto cómo los jóvenes observan la ciencia con una gran claridad y profundidad... [Cuando] estudian la filosofía, comienza una densa

⁵ Lagarrigue, Jorge, *Principios de Filosofía Positiva de Augusto Comte*, El Mercurio, Santiago, 1875. Además de las dos lecciones del *Cours*, el chileno incorpora el prefacio de Emile Littré a la edición de Baillièrre del año 1864. Sin duda, aquella edición del *Cours de philosophie positive* es la más divulgada en América Latina. Curiosamente la primera traducción al castellano de una parte del *Cours* es la de Lagarrigue, según lo reafirma Juan Governa, en el estudio preliminar de la *Física Social*. Cf. Comte, Auguste, *La física social*, Madrid, Akal, 2011.

⁶ Las lecturas comteanas de Valentín Letelier y, sobre todo, la de José Victorino Lastarria son especialmente littreanas.

oscuridad y solamente se capta una fraseología que no puede llamar ni la menor atención al órgano intelectual.

Lagarrigue señala que la filosofía en Chile nada coordina y que la educación misma está fuertemente dividida. Más aun, describe un «desgano general» de la juventud por la metafísica, y se pregunta: «¿cómo es posible encontrar las verdaderas respuestas en un sistema educativo que admite en algunas circunstancias el pensamiento positivo, y en otras el método metafísico o teológico?»⁷.

Jorge Lagarrigue proviene de una juventud que comenzaba a aceptar, discutir y vulgarizar la filosofía positiva de Auguste Comte: la renuncia al conocimiento absoluto y la búsqueda de leyes abstractas y relativas para todos los fenómenos (incluida la política), la *ley de los tres estados*, la condena al pensamiento metafísico y teológico, fueron algunos de los asuntos “positivistas”. El nacimiento de la sociología y la necesidad de una política verdaderamente positiva era ansiada por una juventud que admiraba con mucho celo a Barros Arana, J. V. Lastarria, Manuel Antonio Matta y Eduardo de la Barra. Al mismo tiempo, esa juventud clamaba urgentes reformas y creía que a ella le correspondía realizarlas. Valentín Letelier, Juan Serapio Lois, Vicente Izquierdo, Guillermo Puelma, Washington Carrasco, Luis Zegers, Augusto Orrego Luco, los hermanos Lagarrigue —Juan Enrique, Jorge y Luís—, entre muchos otros, habían nacido más o menos en la década de 1850. Abogados, médicos o científicos, todos ellos son una parte importante de lo que Miguel Vicuña ha denominado por “positivismo chileno emergente”⁸.

3. EL POSITIVISMO

Antes del positivismo, “no habría habido filosofía en América latina”, comenta Francisco Romero en 1940⁹. No habría sido posible con la escolástica, ni tampoco con el impulso de la Ilustración. Sin embargo, en América Latina, como en el mundo entero, el positivismo fue un acontecimiento claramente

⁷ Littré, Emile, “La philosophie positive au Chile”, *Revue de philosophie positive*, Tome xvi, 1876, huitième année, pp. 315.

⁸ Este se caracteriza, según Vicuña, por sostener: “un sistema discursivo caracterizado por el empleo de motivos ligados a la *filosofía positiva* de Comte y por su inclusión en un campo enunciativo de carácter confrontacional cuyos visibles antagonistas son los programas de reforma y modernidad de la política liberal, por una parte, y por otra, los esquemas de resistencia, de una política tradicionalista simbolizada por la Iglesia y asumida por un catolicismo militante”. *La emergencia del positivismo en Chile*, CIS, Universidad ARCIS, Santiago, 1997.

⁹ Romero, Vasallo y Aznar, *Alejandro Korn*, Losada, Buenos Aires, 1940.

político. La *política positiva*, con sus múltiples variables, ha sido atribuida en América Latina a la política de los grupos provenientes de la tradición liberal. La filosofía positiva habría acompañado los procesos de modernización de la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del siglo pasado. Sin embargo, muchas otras elucubraciones entre ciencia y filosofía aparecieron en esos mismos años, desarrollando diferentes puntos de vista sobre el vínculo entre el hombre, el mundo y la sociedad. Así, el positivismo de los hermanos Lagarrigue estaría, en las antípodas de la “filosofía científica” y la “metafísica positiva” defendidas y desarrolladas por los argentinos José Ingenieros y Carlos Octavio Bunge, respectivamente. Si bien es cierto, el prestigio de Auguste Comte decae a la misma velocidad en que la autoridad de Herbert Spencer se impone, es importante remarcar que los discípulos de Comte estuvieron presentes en todo el periodo político de las modernizaciones del Estado y, en muchas ocasiones, en posiciones muy poco “positivistas” en el sentido más vulgar que se le ha dado al término¹⁰.

Si el neologismo *positivismo* tiene relación directa con la filosofía positiva de Comte y Littré, en el continente de los hermanos Lagarrigue, su filiación etimológica nos sugiere, prontamente, más de un problema. No obstante, en el mundo entero, el positivismo tiene un amplio significado; y tendería a representar, más precisamente, una suerte de *cientificismo*. En mi opinión, si otorgamos un sentido “corto”, “estrecho”, o si se quiere, “preciso”, el positivismo sería una *filosofía* y una *política* que emergen del corpus comteano y del de sus principales discípulos. El *cientificismo*, en cambio, lo entendería como los discursos sociológicos, filosóficos y morales que fueron inspirados desde la teoría y la práctica científica de las hoy llamadas ciencias duras. Los distintos enfoques de uno y otro comprometen a la *política positiva*.

Por su parte, la *política positiva* de los hermanos Jorge, Juan Enrique y Luis Lagarrigue es el desarrollo de la *Religión de la Humanidad*. La religión positivista se extendió muy intensamente en Brasil, especialmente en Río de Janeiro, con Miguel Lemos y Teixeira Mendes a la cabeza del movimiento y en coordinación constante con los chilenos Lagarrigue. Representantes de la “América Española”, las iglesias positivistas sudamericanas no se desvincularán

¹⁰ Si hay un concepto al cual se le han endosado no pocos de los peores males del siglo pasado es al *positivismo*. En América Latina, más que en Europa, su sola evocación hace aparecer un sistema teórico de una indefinida pobreza filosófica y humanista, entregado enteramente a la labor científica, en alianza con los intereses de las elites industriales y financieras, esperando de ellas el apoyo necesario para superar al sacerdocio católico o protestante, sus enemigos más directos. La caricatura del positivismo la completa su estrechez mental, que no considera ninguna metafísica, aunque se le adjudique, sin quererlo, una filosofía del derecho; porque el positivismo también ha sido liberal o, al menos, demócrata-burgués.

del legado hispánico, sino, como lo veremos, se apegaron a él. *La leyenda negra* no tiene sentido en la teoría política comteana sino, por el contrario, España es reivindicada por su catolicismo y el desarrollo del sentimiento religioso por sobre la inteligencia científica e industrial.

4. UNA RELIGIÓN POSITIVISTA

El amor por principio, el orden por base, el progreso por fin.
Auguste Comte, 1848.

Si la filosofía positiva es el progreso del pensamiento científico en sus resultados abstractos, el pensamiento de Comte transforma las ciencias en una filosofía¹¹. En lo que él llama su “segunda carrera”, el fundador de la escuela positivista hace un segundo movimiento. Esta vez propone una religión en base a las premisas de la filosofía positiva. La ciencia y religión “no tienen un campo distinto sino solo un terreno en común: el mundo y el hombre” dice Juan Enrique Lagarrigue en el texto de divulgación más reproducido de los hermanos Lagarrigue¹². La religión, “supone ciencia y descansa en ella”¹³.

Para los hermanos Lagarrigue, entonces, la filosofía positiva es el preámbulo de la religión de la humanidad. La originalidad teórica de los supuestos sobre la religión en Auguste Comte obliga a detenernos en ciertas cuestiones¹⁴. Para Comte, el hombre se vuelve cada vez más religioso: “en principio espontánea, luego inspirada, después revelada, la religión deviene finalmente demostrada”¹⁵. Esta última frase abre *la teoría general de la religión, o teoría positiva de la unidad humana*, del segundo volumen del *Système de Politique Positive*¹⁶.

¹¹ Kremer-Marietti, Angèle (1982), *Le positivisme d'August Comte*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 6.

¹² Lagarrigue, Juan Enrique, *La Religión de la Humanidad*, FJEL, 1947.

¹³ Cf. Lagarrigue, Jorge, *Letras sur le positivisme*, Apostolat positiviste, Paris, 1886.

¹⁴ Sobre la religión positivista: Collectif, *Auguste Comte et la Religion Positiviste*, Vrin, 2003. Wartelle, Jean-Claude, *L'heritage d'Auguste Comte. Histoire de «l'église positiviste» (1849-1946)*, L'Harmattan, Paris, 2001.

¹⁵ Comte, Auguste (1852), *Système de politique positive*, Société positiviste, Paris, 1929, T. II, p. 7.

¹⁶ Durante el fetichismo primario, la religión habría sido *espontánea*. Luego la religión tomaría la *inspiración poética* (en el politeísmo griego); posteriormente, se habría manifestado por *revelación* (monoteísmo); finalmente, la religión se manifestaría por *demonstración científica*. Entre 1851 y 1854, Comte escribe los cuatro volúmenes del *Sistema de Política Positiva*, una monumental obra que tiene por subtítulo: *Tratado de Sociología instituyendo la Religión de la Humanidad*. Esta es la obra fundacional y fundamental de esta religión.

Según Comte, la palabra religión no tendría nada que ver con dios. De hecho, con la religión positivista, al fin, se habría liberado la religión del vínculo divino. En lugar de *teológica*, la religión positivista se plantea *sociológica*: una religión de la “Humanidad”. Para Comte, si la *teocracia* y la *teolatría* han reposado sobre la *teología*; “la *sociología*, constituye certeramente la base sistemática de la *sociocracia* y de la *sociolatría*”¹⁷. El carácter esencial de la filosofía positiva reside en la fundación de la sociología. Para Comte, la sociedad es un inmenso organismo que va perfeccionándose a través del tiempo. Teórica y práctica, la sociología en Comte es también una actividad transformadora que tiene como fin la reorganización de la sociedad¹⁸. En su primer texto como positivista religioso, Jorge Lagarrigue manifiesta que si la sociología

se presenta solo bajo el aspecto intelectual, no puede reivindicar su justo imperio sobre el conjunto de la vida humana. Así lo comprendió Auguste Comte, y, gracias al puro y sublime amor por una noble dama, Clotilde de Vaux, pudo construir la síntesis afectiva que estableció una armonía completa ante la razón, el sentimiento y la actividad, y que elevó, por consiguiente, el positivismo al rango de una verdadera religión¹⁹.

¹⁷ Comte, Auguste (1851), *Système de politique positive*, Société positiviste, Paris, 1929, T. I, p. 403.

¹⁸ Braunstein, Jean-François, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, PUF, Paris, 2009, p. 84.

¹⁹ Lagarrigue, Jorge, “El sentimiento en la filosofía positiva”, *Revista Chilena*, Tomo XIII, 1879. Lagarrigue hace aparecer por primera vez la figura de Clotilde de Vaux. Esta última es la *musa inspiradora* de la religión positivista. Si el *Cours de Philosophie Positive* ha sido dedicado “a dos sabios que dominaron en cosmología y en biología” (Fourier y de Blainville), la dedicatoria del *Système de politique Positive* es a “los auspicios de una joven dama, desconocida, muerta, cinco años atrás en una opresiva pobreza”. Clotilde de Vaux mantiene entre 1845-1846 una cercana amistad con el filósofo. Su influencia le permite a Comte reconocer la superioridad del sentimiento por sobre el espíritu y la actividad. En 1881 Lagarrigue describe esta relación como “un amor noble y puro, recordando aquel de Dante y Beatriz, de Petrarca y Laura”. Este vínculo amoroso, abre “el corazón del gran filósofo a los afectos más dulces y delicados de la naturaleza humana. Clotilde de Vaux, la suave inspiradora de este amor, quedará eternamente ligada a la gloria en el reconocimiento de la posteridad. Bajo su angélica influencia, Auguste Comte sintió y comprendió la necesidad y la importancia capital de la adoración y del rezo, que dedica hasta sus últimos días de su vida un culto continuado a la memoria de su eterna amiga”. Lagarrigue, *Espagne et Calderon de La Barca*, ibíd.

Por religión, Comte entiende *re-ligare* (unir dos veces)²⁰. La religión positivista establecería la unión individual y colectiva del hombre. En ese mismo sentido, la función de la religión sería fijar “nuestros sentimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos en virtud del conocimiento adquirido sobre el hombre y el mundo”. El positivismo religioso se propone entonces prescribir el *sentimiento*, el *pensamiento* y los *actos*. Siendo el *Culto*, el *Dogma* y el *Régimen*, (la cultura, las ciencias y la política) las tres partes fundamentales de la “religión universal”. Estas se representan en la divisa: *El amor por principio, el orden por base y el progreso por fin*.

La religión es la plena intervención social e individual. El diagnóstico de Comte es que el gran problema de la “anarquía intelectual y moral de Occidente”, consiste en la fatiga de los vínculos sociales. El individualismo de las sociedades industriales sostiene el egoísmo y niega el altruismo. El colonialismo no es sino la expresión viva de la retrogradación de los países occidentales, la organización de la industria debe ser pacífica, sin expoliación. En 1852 Comte declara solemnemente “a nombre de los verdaderos positivistas” desear que “los árabes expulsen enérgicamente a los franceses de Argelia, si estos no la restituyen dignamente”²¹. La idea religiosa sostiene en Comte una moral activa dedicada a disciplinar las inclinaciones egoístas y a promover las altruistas. El positivismo, según Jorge Lagarrigue:

viene justamente a continuar, sobre las mejores bases, la eterna obra de perfeccionamiento y santidad del hombre, perseguida noblemente hasta ahora por las religiones teológicas. El combate misterioso entre la *natura* y la *gracia* se encuentra positivamente transformado en la lucha permanente entre el altruismo y el egoísmo, entre las afecciones de nuestra alma que nos ponen sin cesar hacia las satisfacciones personales, y aquellas que nos llevan, por el contrario, a amar y hacer el bien por el otro²².

En ese sentido es que una teoría de la naturaleza humana está en juego. Jorge Lagarrigue, como veremos, construirá su tesis de Medicina sobre la

²⁰ Los comentaristas han puesto de relieve el abuso en la traducción de Comte. El proyecto más profundo de Auguste Comte es la re-organización de la sociedad, es decir, poner fin a la *Revolución* en Occidente. Para el francés, esto no se puede lograr sino a través de un consenso religioso. El pensamiento contra-revolucionario de Joseph Le Maistre, como el de Louis de Bonald, le aportan la idea de que la sociedad no puede existir sino a condición de un consenso de tipo religioso.

²¹ Comte, Auguste (1852), *Catéchisme positiviste*, Éditions du Sandre, Paris, 2009, p. 322.

²² Lagarrigue, Jorge, *Lettres sur le positivisme*, ibíd., p. 68.

base de una teoría que contempla la existencia vital en tres niveles de seres: vegetales, animales y humanos. Estos últimos tienen todas las características de los dos primeros salvo que desarrollan una propia, el *amor universal* que se expresa en la divisa: *Vivir para los demás*. “El desarrollo continuo de los sentimientos altruistas, por los contactos sociales”, establecería la búsqueda de lo “verdadero para instituir lo bueno, según la concepción de lo bello”. La verdadera naturaleza humana es representada en el ideal de la “Humanidad”. Las sociedades industriales no estarían sino exacerbando la condición egoísta propia de la animalidad, y de ese modo retrogradando la dignidad humana a esa condición. La actividad guerrera es solamente provisoria, la actividad industrial en “el organismo social” reclama un régimen de colaboración no solo pacífico, también altruista. Para el positivismo religioso, la sociedad es un gran organismo “real y permanente sometido a leyes especiales que gobiernan la solidaridad de las existencias” (su estática) y “la continuidad de la evolución del conjunto” (su dinámica)²³. Para Luis Lagarrigue, “el organismo social no se constituye por la aglomeración de individuos, sino más bien por los vínculos recíprocos de afectos, de opiniones y de actos, que forman la vida de los seres colectivos”. Estos vínculos, “morales, intelectuales y prácticos” serían equivalentes a los vínculos materiales que unen al resto de los seres vivos²⁴.

Comte trabaja en la primera etapa de su vida el *Curso de Filosofía Positiva*, publicado en seis volúmenes entre 1830 y 1842. Esta es la obra más conocida del filósofo. Dedicada al estudio de las ciencias abstractas fundamentales: matemáticas, astronomía, física, química, biología y la sociología que, como sabemos, funda el propio Comte, representa una compilación enciclopédica de las ciencias. Una vez acabada esta obra, su autor se propone el desarrollo de una *política positiva* de donde resulta, desde 1849, su idea religiosa.

En su segunda etapa, Comte propone que “la nueva filosofía, se encuentra entrenada para devenir más moral que intelectual y conducir a la vida afectiva en el centro de su propia sistematización, para representar exactamente los derechos respectivos al espíritu y al corazón en la verdadera economía de la naturaleza humana, social o colectiva” (55). Comte fallece en 1857, no obstante, la iglesia sociológica proseguirá. Pierre Laffitte sucede al autoproclamado *Gran Padre de la Humanidad*. Es importante tener en cuenta que si bien esta religión fue muy modesta en sus alcances, tenía por misión la propaganda del dogma de las ciencias positivas, la organización de la educación por parte de su sacerdocio, la actividad de consejo hacia “los órganos dirigentes”, y un culto hacia los muertos representado en las numerosas fiestas dedicadas “a los grandes hombres de la humanidad”.

²³ Lagarrigue, Luis, *Politique Internationale*, Garnier, Paris, 1928, p. 14.

²⁴ Lagarrigue, *Politique Internationale*, ibíd., p. 14.

5. JORGE LAGARRIGUE ENTRE 1876 Y 1883

La formación positivista de los hermanos Lagarrigue está influenciada principalmente por Jorge Lagarrigue. Es él quien más decididamente profundiza en la filosofía positiva. En su formación en Chile tanto Jorge Lagarrigue como Juan Enrique Lagarrigue comparten el positivismo de Lastarria y participan de las actividades de la Academia de Bellas Letras²⁵, así como escriben en la *Revista Chilena*.

Después de su llegada a París y sus visitas a Emile Littré, en noviembre de 1876, Lagarrigue conoce a Pierre Laffitte, director de la *société positiviste* y sucesor directo de Auguste Comte en la *Religión de la Humanidad*. Es a través de la sociedad positivista que Jorge Lagarrigue conoce la integridad de los textos de Comte.

Lagarrigue va encontrando diferencias sustantivas entre la mirada de los llamados discípulos incompletos (Emile Littré) y los completos (la sociedad positivista). Al mismo tiempo comienza una carrera de Medicina en la Faculté de Paris. Ambas preparaciones, la positivista y la médica, se entremezclan según iremos desarrollando en las siguientes páginas. Las impresiones de este proceso están plasmadas en la correspondencia entre los hermanos Jorge y Juan Enrique Lagarrigue²⁶. El 27 de julio de 1877, Jorge Lagarrigue anota en su diario de vida que “las religiones son construcciones políticas que tal como las antiguas tienen por tarea sostener a un nuevo poder espiritual”²⁷. Al siguiente día comienza su escritura en el sentido del calendario positivista. Sus primeros textos como positivista religioso aparecen en *Revue Occidentale* y la *Revista Chilena* del año 1879²⁸. En *El sentimiento en el positivismo*, una carta abierta a Eduardo de la Barra con fecha de 26 de febrero de 1879, Lagarrigue

²⁵ En ese espacio, Lastarria, su líder, conjugaba la fórmula: *libertad y progreso*. El positivismo del más “insigne” de sus representantes en Chile, nos muestra el punto de partida de los hermanos Lagarrigue. Lo cierto es que en la medida en que los hermanos Lagarrigue se acercan a Comte se alejan de Lastarria. El llamado *positivismo liberal* y el comtismo propiamente tal son incongruentes. Véase: Pérez, Marcelo, “José Victorino Lastarria ante el positivismo comteano”, *Revista Ramal*, Número II, Universidad ARCIS, 2014 (por aparecer).

²⁶ Lagarrigue, Jorge; Lagarrigue, Juan Enrique, *Trozos de la correspondencia entre Jorge y Juan Enrique Lagarrigue* (2 de junio de 1876 al 3 de diciembre de 1880), FEJEL, Santiago (mecanografiadas en 1947). Estas cartas retratan una intensa lucha por atender las premisas de la religión de la humanidad y un interesante documento que habla también de las tensiones entre los positivistas chilenos.

²⁷ Lagarrigue, Jorge, *Diario íntimo*, 1875-1884 [Inédito].

²⁸ Se trata de “El sentimiento según la filosofía positiva” y “Una conversión a la religión de la Humanidad”, publicadas en la *Revista Chilena*. El segundo artículo es publicado primero en francés en la *Revue Occidentale*.

le habla “del cultivo de los sentimientos”, exponiendo las ideas de las manifestaciones culturales públicas y privadas:

Podemos, pues, sostener en fin que Auguste Comte ha realizado el gran milagro de los tiempos modernos. Reuniendo dos elementos que hasta él parecían incompatibles, la ciencia y la religión. Ha dado a aquella la moralidad y la religiosidad que le faltaban, [...] y a la religión el carácter de realidad que nunca había tenido, fundando su dogma en el conocimiento real del orden universal²⁹.

Poca suerte tienen sus planteamientos en Chile. En 1879, “la guerra absorbe todo en el país”. No obstante, Lagarrigue prontamente se hace parte de la *société positiviste* y comienza a escribir regularmente en la *Revue Occidentale*³⁰.

La formación positivista de Jorge Lagarrigue es muy nítida a partir de sus dos grandes textos de esa época: el estudio literario al español Calderón de la Barca y la tesis de Medicina. Estas dos obras marcarán la formación comteana de Jorge Lagarrigue y, a la vez, crean el sustento teórico para el resto de sus hermanos.

En 1885 Jorge Lagarrigue escribe que no hay que extrañarse de que la religión positivista “no haya encontrado en París los verdaderos apóstoles, luego que una generación entera ha sucedido a su fundación”. La explicación residiría en la influencia de las doctrinas “retrógradas” (como las ultramontanas) y “subversivas” (como las liberales). El orden y el progreso se combinan cuando el organismo social está armonizado en sus funciones y en sus deberes, cuando lo humano coincide en su ideal, la *Humanidad*. La divisa política del comtismo sigue inscrita en la bandera de Brasil. Este es el hito más permanente de la religión comteana. Los apóstoles chilenos y brasileros consideran a los países meridionales como los más preparados para aceptar el positivismo integral. Italia, España y “sus apéndices americanos” serían fértiles para su propagación.

²⁹ Lagarrigue, Jorge, “El sentimiento en la filosofía positiva”, *ibíd.*, p. 532.

³⁰ Lagarrigue escribe, preferentemente, cuestiones sobre el desarrollo del positivismo en México, Brasil, Portugal y Chile. Comenta tres tesis de Medicina de la Universidad de Río de Janeiro. En 1881, Lagarrigue comenta la Guerra del Pacífico, defendiendo la posición de no tolerar las guerras de conquista colonial, y recomendando evitar la anexión territorial. Algunos de los artículos de Jorge Lagarrigue en la *Revue Occidentale*: “Le troisième centenaire de Camoens”, Tome Cinquième 92- 1880, Deuxième semestre, pp. 268-271. “Le positivisme au Mexique”, Tome sixième, 1881, pp. 277-278. “Deux thèses positivistes soutenues devant la faculté de médecine de Rio-Janeiro”, Tome Huitième, 1882, pp. 254-267. “Bulletin du Chili”, Tome sixième, 1881, Deuxième semestre, pp. 417-421.

En especial, los países de “la América Española”, quienes estarían “libres de *l'ancien régime* y sobre todo de la pedantocracia científica que tanto dificulta la reorganización moral y social del occidente europeo”³¹.

El positivismo es también un culto de los muertos³² y tiene en la conmemoración un ejercicio muy importante. El culto positivo reafirma públicamente la admiración a los grandes “hijos” de la humanidad. En 1881, a raíz del segundo centenario de la desaparición del dramaturgo y poeta Calderón de la Barca, Jorge Lagarrigue organiza, en París, la principal celebración que la religión de la humanidad le dedicase al poeta español. Hubo celebración tanto en Londres (organizada por el Dr. Henri Bridges) y en Río de Janeiro (organizada por Teixeira Mendes). Esto muestra como los centros positivistas se coordinaron en muy largas distancias³³. Esta celebración es también el gran debut de Jorge Lagarrigue en el positivismo religioso de la “ciudad sagrada”, París. Poco a poco Lagarrigue se hará conocido en las redes del positivismo de la religión de la humanidad. Sin llegar a ser alguien gravitante en esta corriente, el chileno mantendrá relaciones directas con Pierre Laffitte, Richard Congreve, los doctores Audiffrent, Dubuisson y Robinet, y especialmente con los grupos de Brasil donde su teoría sobre la dictadura republicana animó el carácter de la política del partido republicano en el estado de Río Grande do Sul en el eclipse del siglo XIX³⁴.

³¹ Auguste Comte entiende por *République Occidentale*, “las cinco poblaciones más avanzadas del planeta: francesa, italiana, española, británica y alemana, siempre solidarias desde Carlomagno”. Para Lagarrigue, “estas calificaciones colectivas no están vinculadas a entidades nacionales, sino solamente a poblaciones que presentan las mismas características”, “a su completa analogía social y moral”. De esta manera, cuando se dice España, se dice al mismo tiempo España, Portugal y América Latina. Lagarrigue sostiene que en ningún caso se trata de “preconizar la anexión de un país a otro ni siquiera sobre el pretexto de federación”. Lagarrigue, *L'Espagne et Calderon de La Barca*, ibíd.

³² Véase, Capurro, Raquel, *Le positivisme est un culte des morts: Auguste Comte*, Epel, Paris, 1999. La versión en castellano se titula (extrañamente): *Augusto Comte. Actualidad de una herencia*, Edelp, Montevideo, 1999.

³³ Las noticias de estas ceremonias aparecen en la circular número 32 redactada por el Director del Positivismo, Pierre Laffitte, *Trente-troisième circulaire*, Société positiviste, Paris, 1881, p. 19. La fiesta de Brasil fue la más pomposa. Se realizó en la sala del Congreso y tuvo la participación del embajador español y de Benjamin Constant, entre otras personalidades. En el fondo de la sala había un busto de Auguste Comte y otro de Calderón de la Barca adornados con flores junto a una bandera positivista con la leyenda: *Amor por principio, Orden por base E progreso por fin*. Cf. Lagarrigue, Jorge, “Deuxième centenaire de Calderon de la Barca à Rio-Janeiro”, *Revue Occidentale*, Tome sixième, pp. 140-145.

³⁴ Cf. Trintade, Helio, “La dictature républicaine chez Comte: théorie et pratique”. En Petit, Annie, Auguste Comte, *Trayectoires Positivistes. 1798-1998*, L'Harmattan, Paris, 1998.

6. EL ESTUDIO DE LA DINÁMICA

... la fidelidad a sus jefes deviene en los españoles su primera virtud: la fidelidad. Esa cualidad caballeresca está lejos de ser la servidumbre antigua, gracias a la superioridad de la moral sobre la política, dignamente establecida por el sacerdocio católico. La fidelidad está tan enraizada en el pueblo español que en pleno siglo XVII Calderón la proclamaba en estos dos magníficos versos: *Que es la sangre de los nobles / Patrimonio de los reyes.*

Lagarrigue, *L'Espagne et Calderon de La Barca*

En *L'Espagne et Calderon de La Barca* el chileno busca retratar las facultades específicas de las poblaciones de la Europa meridional, particularmente España, a través de un estudio literario sobre el poeta y dramaturgo español. La población española si bien presenta un desarrollo material tardío, mantiene un sentimiento y una fe que la mantiene unida. Por el contrario, son justamente las poblaciones que presentan un mayor desarrollo científico, filosófico e industrial quienes padecen del escepticismo, y sobre todo del egoísmo, debilitando los instintos “simpáticos” de la vida social.

España ha quedado atrás sin contribuir de ninguna manera al desarrollo científico, filosófico e industrial. En cambio, el soplo devastador del escepticismo religioso y del egoísmo industrial no han penetrado demasiado, y la población española ha conservado puras todas las nobles tradiciones adquiridas en los siglos pasados³⁵.

Para Jorge Lagarrigue, Calderón de la Barca representa “la más viva encarnación de la España caballeresca y católica”, extendiendo esta representación a la de sus colonias en América donde la cultura católica está muy presente. La imagen del “elemento hispánico” es el centro de un largo discurso que será publicado como un libro. La poesía de los romanceros expresa una actitud favorable al desarrollo sentimental. Entre muchas valoraciones, Lagarrigue considera especialmente la veneración a los seres sobrenaturales³⁶. En ese

³⁵ Lagarrigue, *L'Espagne et Calderon de La Barca*, ibíd.

³⁶ Este sería un ejemplo concreto de preparación al culto de la “Humanidad”, un culto siempre camina hacia el perfeccionamiento moral. Entre el culto, el dogma y el régimen, los hermanos Lagarrigue siempre consideraron indispensable la consagración de una cultura positivista. Para los comtianos el desarrollo de cualquier religión contribuye a una disciplina individual y colectiva. De hecho, el calendario positivista celebra a Numa, Buda, Confucio, Mahoma, Moisés, Prometeo, Hércules, Lao-Tseu y Manco Capac.

sentido, las poblaciones españolas son extensamente apreciadas por mantener vivo el catolicismo; especialmente por el culto y la devoción a la Virgen María, que por acción espontánea, reemplazaría a Dios en el catolicismo más popular. La idea de la virgen impone a sus creyentes la purificación continua de sus instintos egoístas y, en cambio, hace sobresalir la sobriedad, la castidad y la humildad, cualidades propiamente humanas. La “diosa de los humanos” había sido establecida por la acción de encendidos apóstoles del catolicismo, como San Bernardo, quien recomienda invocarse indefinidamente a la figura de la Virgen³⁷. *El progreso no es sino el desarrollo del orden*, las preliminares de la religión de la humanidad en América del Sur provienen de la supuesta filiación occidental de este continente con la realidad religiosa y social de España. Si las poblaciones sudamericanas están en disposición de abrazar la religión de la humanidad por su *dinámica social*, es decir, su historia, el examen de su *estática* representa la integridad de la propuesta.

El estudio positivo de la humanidad debe ser dividido, según Comte, en dos partes esenciales: una estática, que concierne la naturaleza fundamental del gran organismo; la otra dinámica, que se relaciona a su evolución necesaria³⁸. Siendo la *Humanidad* la sola existencia real del “gran organismo” individual y colectivo, su base estática representa una gran dificultad teórica que Comte sanciona al final de su vida, señalando la necesidad de que sea profundizada por sus sucesores. La base estática de la humanidad está representada por la moral teórica que está estrechamente unida al pensamiento médico de Comte.

³⁷ Lagarrigue, Jorge, *Lettres sur le positivisme*, ibíd., p. 54. El capítulo se titula “La vierge Mère”. En una de las cuestiones más sorprendentes del positivismo, Comte desarrolla una idea que toma por nombre de *la utopía de la Virgen-Madre*, una suerte de figura construida para mostrar el ideal de la humanidad y, de esa manera, ayudar a llegar más directamente a él. Si el gran problema humano reside en la subordinación de los instintos egoístas a los altruistas, la figura de una mujer que procreará en base al amor más puro y abstracto, y no en base al acto sexual (siempre promovido por un instinto egoísta), es el indicador más claro del triunfo de la condición humana. La *Virgen-Madre* es literalmente la posibilidad de que una mujer en castidad pueda concebir un hijo con su marido. El amor más puro no es carnal sino espiritual, y el matrimonio devendrá inevitablemente casto, piensa Comte. Para Jorge Lagarrigue, “todos los positivistas de América del Sur han acogido y proclamado la Virgen-Madre como la más augusta de los símbolos de la fe demostrada. Es sobre ella que se ha comenzado a reconocer a los verdaderos fieles de la Religión de la Humanidad, y es en torno a ella que se podrá efectuar la unión final”.

³⁸ Comte, *Système de Politique Positive*, Vol. II, p. 1.

7. EL ESTUDIO DE LA ESTÁTICA

Médicos, poetas, filósofos y sabios finalmente todos deben volver al lugar de donde emergieron. Dirigidos a la dirección sacerdotal, los verdaderos médicos no separarán nunca más el tratamiento del alma a aquel del cuerpo.

Dr. Audiffrent, 1866

Como habíamos señalado, Lagarrigue decide estudiar medicina. En París, Lagarrigue se inscribe en 1877 en la Facultad de Medicina. Desde su llegada, en mayo de 1876, asiste a diferentes cursos, entre ellos, los últimos de Claude Bernard. En septiembre de 1876, antes de conocer la religión comteana, Jorge Lagarrigue relata por correspondencia a su hermano Juan Enrique: “Cada vez leo con más gusto a Claude Bernard, quien conduce la fisiología por su verdadero camino; y sus ideas generales son casi las mismas de la filosofía positiva”³⁹. También asiste a la Salpêtrière a escuchar “al eminente Charcot que se ocupa de las enfermedades del sistema nervioso desde un punto de vista filosófico”⁴⁰. El valor de la verdad científica en Claude Bernard es una cuestión provisoria y relativa: cada vez que existe una nueva experiencia exitosa, la ciencia debe cambiar. Para Comte, “el espíritu positivo emana de la actividad práctica”, el chileno repite anotando que “no puede aprenderse el método de una ciencia, sino en el estudio experimental de esa ciencia misma”⁴¹. Las cercanías entre Claude Bernard y Auguste Comte⁴² facilitan a Lagarrigue, curiosamente, su lectura de la carrera religiosa de Comte. Como muchos jóvenes de las elites de América Latina, el chileno se interesa por el estudio del arte de Hipócrates, dejando de lado la tradición que los empuja al estudio del derecho. Comte piensa que la medicina ofrece un oficio concreto donde se conoce para intervenir. Además, la medicina desarrollaría una perspectiva en la cual la evolución del intelecto del médico tendría directa relación con su experiencia práctica. Por eso recomienda a los aspirantes al sacerdocio positivista el estudio de la medicina.

³⁹ Lagarrigue, *Correspondencia...* ibíd., París, 8 septiembre de 1876.

⁴⁰ Lagarrigue, *Correspondencia...* ibíd., París, 19 nov. 1876.

⁴¹ Lagarrigue, *Cuadernos...* ibíd., París, 27 de diciembre de 1876, p. 126. Más adelante dice: “Cuando yo leo las obras de Claude Bernard me penetro de admiración por el genio del ilustre fisiologista. Y si esto sucede por un hombre de ciencia especial, qué será con uno de ciencia general y especial al mismo tiempo porque Augusto Comte, al crear la filosofía positiva o ciencia general, ha creado también la sociología la más complicada de todas las ciencias abstractas”.

⁴² Para Georges Canguilhem, Comte y Bernard son las principales referencias del pensamiento médico francés del siglo XIX. Véase, Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, PUF, París, 1966.

Contribution à l'étude de l'influence du moral sur le physique ou l'influence du système nerveux sur la nutrition es el título de la tesis del doctorado en Medicina de Jorge Lagarrigue durante 1883. Esta obra encierra “un fragmento del más bello e importante problema que la ciencia del hombre puede ofrecernos, a saber, el estudio de las relaciones [y reacciones] que existen entre lo moral y el cuerpo humano”. Este trabajo es concebido como una contribución a las teorías sobre las funciones generales del cerebro, fundamentalmente aquella desarrollada por Augusto Comte desde 1846. Lo que está en juego, en términos comteanos, es la definición del *alma positiva*. Para la acción política positiva es indispensable tener una concepción clara y neta del objeto que se interviene. El alma sería el cerebro y su estudio revelaría las relaciones existentes entre el cuerpo, la masa gris y el medioambiente. El chileno busca en la influencia directa del sistema nervioso sobre el movimiento íntimo de la nutrición las claves para probar sus hipótesis. A Lagarrigue le interesa demostrar que la vida nutritiva está sometida a una doble influencia, por una parte, la influencia directa que provoca el cerebro, y por otra, los estímulos del medio exterior:

Desde la antigüedad el problema de la influencia moral y el cuerpo humano se ha repetido en la historia... [Sin embargo] “hubo que esperar que la biología haya devenido en una ciencia positiva; aquello que no pudo suceder antes de que las ciencias que la precedían en la jerarquía científica, es decir, las matemáticas, la astronomía, la física y la química fueran devenidas todas ciencias positivas. Esta evolución preliminar no estuvo terminada hasta el final del siglo pasado con la constitución de la química; es solamente a comienzos de este siglo que los inmortales trabajos del gran Bichat, establecen los fundamentos de la biología positiva. Todos los fenómenos de la vida fueron desde entonces derivados a simples propiedades de los tejidos y de elementos orgánicos. Pero para poder tratar científicamente el gran problema de las relaciones entre el cuerpo y la moral, la biología debió hacer un paso capital y fijar el lugar anatómico a nuestras facultades afectivas, mentales y activas, lo que conviene llamar la moral del hombre... una vez que la vida moral del hombre es el sinónimo de la vida cerebral, el problema de la reacción del físico y de la moral se reduce a encontrar las relaciones o los medios de unión entre el aparato cerebral y el resto del organismo⁴³.

⁴³ Lagarrigue, *Contribution...* ibíd., p. 7-8.

Concretamente, la tesis de Lagarrigue avanza en la hipótesis sobre el rol del sistema nervioso en la nutrición de los tejidos⁴⁴. Para los médicos-sacerdotes el cerebro organiza la comunicación del organismo consigo mismo y con el medio. Si el cerebro es el alma positiva, la vida cerebral del hombre es su vida moral⁴⁵. Favorecido por el auge de Claude Bernard, Lagarrigue sostiene que existe un conjunto de hechos que demostrarían que existe una acción directa e inmediata del sistema nervioso sobre la nutrición de los elementos anatómicos. En Bernard existe la idea de que el sistema nervioso es un pasaje obligado entre el animal vivo y el mundo que circunda, funcionando como un regulador directo de la alimentación de los tejidos⁴⁶.

Las relaciones entre el positivismo religioso y la medicina son significativas. El doctor Lagarrigue es un médico que vuelve su oficio un ejercicio sacerdotal. La medicina comteana es sintética, y no excluye ni la religión ni la política. En pleno auge de la medicina experimental (una “medicina meramente empírica” según Lagarrigue), la medicina del positivismo religioso considera que la unidad de la vida no es un tema que se sancione solamente con el recurso de la experimentación propio de la ciencia biológica. También intervendrían la sociología y la moral. En efecto, “el precario estado de la salud de los últimos siglos”, dice Lagarrigue, “proviene de la profunda perturbación social”, producida “por la caída del catolicismo en Occidente”. La solución más razonable para el chileno es la reorganización religiosa, una solución que es moral, social e individual. Para los médicos-sacerdotes solamente existe una sola enfermedad, que es dislocarse el orden. Las enfermedades son, en realidad, solo síntomas de la sola enfermedad del organismo colectivo. Las crisis políticas son asociadas a las debilidades afectivas de las poblaciones: las dudas, la irresolución y el hastío favorecen la desorganización, y por consiguiente, debilitan la salud. El culpable de esto es la revolución mental iniciada en la Reforma y profundizada con la filosofía de las luces. La responsabilidad es de la “fase negativa”, la cual habría relajado “hasta los vínculos más íntimos de la sociedad”⁴⁷.

⁴⁴ Para los detalles de la tesis de Jorge Lagarrigue, Véase: Pérez, Marcelo, “De positivismo religioso y medicina. Jorge Lagarrigue y ‘la influencia de lo moral sobre el cuerpo’”. En *Anales Historia de la medicina chilena*, Santiago, 2012.

⁴⁵ Comte define en 1856 al cerebro como una doble placenta permanente entre el hombre y la humanidad.

⁴⁶ Cf. Nuzzaci, F., *Claude Bernard. Vitalismo e calore animale*, Milella, Lecce, 2003. Bernard, Claude, *Leçons sur la chaleur animale*, Bailliere, Paris, 1876. El cerebro o la anatomía moral del hombre tendría un lugar importante en el gobierno del organismo individual. Sus influencias, internas y externas, podrían explicar muchas enfermedades que se han ido pronunciando en el siglo XIX, piensa Lagarrigue.

⁴⁷ Lagarrigue, *Contribution...* ibíd., p. 77.

8. CONCLUSIONES

Según nuestra idea, la formación positivista de los hermanos Lagarrigue estuvo marcada por las obras de Jorge Lagarrigue, escritas en París entre 1881 y 1883. Estas obras son un verdadero diagnóstico político y religioso sobre *dinámica y estática* sociológica. El lugar geopolítico que ocupa la América Española tiene mucho que ver con el pronunciado carácter cultural del movimiento de los positivistas religiosos chilenos y brasileros. El pensamiento médico comteano resuelve el problema de la naturaleza y compromete un diagrama orgánico sobre la Humanidad. El positivismo religioso de los hermanos Lagarrigue tiene un enorme desarrollo aun por descubrir. Simplemente he expuesto algunas consideraciones sobre el movimiento positivista que circundó a los hermanos Lagarrigue y he avanzado en dos obras muy acotadas. El grueso de sus textos, que desarrollan temas muy interesantes como la “dictadura republicana”, la solución al problema entre el capital y el trabajo, la procreación artificial anticipada en la utopía de la “virgen-madre” y las condenas a la política colonial, incluida la agresión chilena a Perú y Bolivia, se mantienen expectantes en los archivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Braunstein, Jean-François, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, PUF, Paris, 2009.
- Comte, Auguste (1852), *Catéchisme positiviste*, Éditions du Sandre, Paris, 2009.
- Comte, Auguste (1851-1854), *Système de politique positive*, Société positiviste, Paris, 1929, Tm. I, II, III, IV.
- Lagarrigue, Jorge, *Diario íntimo*, 1875-1884 [Inédito].
- Lagarrigue, Jorge, *L'Espagne et Calderon de La Barca*, Société Positiviste, Paris, 1881.
- Lagarrigue, Jorge, *Contribution a l'étude de l'influence du moral sur le physique ou Influence du système nerveux sur la nutrition*, Thèse pour le doctorat en Médecine, Faculté de Médecine, Paris, 1883.
- Lagarrigue, Jorge; Lagarrigue, Juan Enrique, *Trozos de la correspondencia entre Jorge y Juan Enrique Lagarrigue* (2 de junio de 1876 al 3 de diciembre de 1880), FJEL, Santiago (mecanografiadas en 1947).
- Lagarrigue, Jorge, *Lettres sur le positivisme*, Apostolat positiviste, Paris, 1886.
- Lagarrigue, Juan Enrique, *La Religión de la Humanidad*, FJEL, 1947.
- Lagarrigue, Luis, *Politique Internationale*, Garnier, Paris, 1928.
- Pérez, Marcelo, “De positivismo religioso y medicina. Jorge Lagarrigue y ‘la influencia de lo moral sobre el cuerpo’”. En *Anales Historia de la medicina chilena*, Santiago, 2012.

Vicuña, Miguel, *La emergencia del positivismo en Chile*, CIS, Universidad ARCIS, Santiago, 1997.

Zea, Leopoldo, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México, 1944.

LA OPCIÓN MARXISTA LATINOAMERICANA EN LA
DÉCADA DEL SESENTA
UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO CRÍTICO
DE JUAN RIVANO

*Alex Ibarra Peña**

En memoria de Félix Schwartzmann

INTRODUCCIÓN

No son tan pocos ni tan marginales los filósofos chilenos que dentro de su producción expresaron una visión latinoamericanista en la segunda mitad del siglo xx. Por el contrario, hubo bastantes —y entre estos algunos de los más conocidos y prestigiados dentro de la tradición académica— a los cuales hemos leído tímidamente. Entre estos están Félix Schwartzmann, Clarence Finlayson, Jorge Millas, Juan Rivano, Luis Oyarzún, Patricio Marchant. Dentro de este grupo el único que alcanzó —y que sigue alcanzando— alguna difusión de su obra entre los países vecinos es el recientemente fallecido Félix Schwartzmann con su libro *El sentimiento de lo humano en América* (1951), que con honestidad y aprecio consideramos que debe ser parte de nuestro canon filosófico americano.

Nuestro continente es tan diverso y rico en posibilidades para el pensar filosófico que podemos ver, en cada uno de estos filósofos nacionales que nombramos, una visión diferente de América Latina. Sumado al hecho de que cada cual lo hace desde su propio instrumental teórico, no olvidemos que lo que escriben son obras filosóficas situadas en un contexto histórico y social particular.

En esta oportunidad nuestro horizonte referencial es una línea de investigación que está presente con cierta fuerza en los estudios latinoamericanos, y que es aquello que se viene llamando “marxismo latinoamericano”. Esta veta de investigación filosófica ha sido desarrollada con bastante rigor por el filósofo cubano Pablo Guadarrama. Otros estudios que han dado luces sobre este asunto son las investigaciones del filósofo argentino Oscar Terán; los mexicanos Gabriel Vargas y, recientemente, Arturo Chavolla; en Perú, José Carlos Mariátegui y Augusto Salazar Bondy; en Nicaragua, Alejandro Serrano;

* Dr. (c) Estudios Americanos IDEA-USACH. Vicepresidente de la Fundación Jorge Millas.

y en Chile Juan Rivano, Sergio Vuskovich y Osvaldo Fernández. En el importante movimiento de la “filosofía de la liberación” argentina la aceptación del marxismo latinoamericano llevó a que Arturo Roig y Horacio Cerutti tomaran cierta distancia de este. Por otra parte, sin tener un compromiso marxista, Enrique Dussel realizó una revisión bastante rigurosa de los textos de Marx. Hay que mencionar igualmente a filósofos venidos de Europa, entre los que destacan el español Adolfo Sánchez Vásquez y el italiano Rodolfo Mondolfo¹.

Como se puede apreciar, aquello que llamamos “marxismo latinoamericano” no carece de atención entre los filósofos, pero tampoco entre los historiadores latinoamericanos. En este artículo presentaremos algunas de las ideas de Juan Rivano en relación a esta corriente de la filosofía latinoamericana que creemos no ha sido advertida por investigaciones anteriores.

EN TONO DE DISCUSIÓN

Si consideramos algunos de los libros escritos por chilenos que se refieren, ya sea al pensamiento y/o a la filosofía latinoamericana, se advierte que la obra de Rivano no es mencionada. Las razones para dicha omisión podrían encontrarse en el escaso conocimiento que hay sobre sus textos. Dicho desconocimiento tiene que ver con cierta censura académica que se ejerció sobre la obra de este filósofo chileno, debido a su marcada actitud crítica y polémica al interior de nuestra academia. Citamos un fragmento que refleja tal actitud en un estilo directo e irónico:

Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan ellos lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes, y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan...².

¹ Este asunto también ha sido objeto de atención para historiadores. Por ejemplo, en Argentina se puede nombrar a Silvio Frondizzi, José Aricó y Horacio Tarcus; y en Chile a Hernán Ramírez, Julio César Jobet y Luis Vitale.

² Juan Rivano, *El punto de vista de la miseria*, Universidad de Chile, Santiago, 1965, pp. 155-156.

Críticas igualmente duras manifestó Rivano sobre la condición de servidumbre en la que se encontraba la “inteligencia” en nuestro subcontinente. En un capítulo titulado “Los teóricos de América” en el libro *El punto de vista de la miseria* señala con precisión: “Será, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica”³.

Aunque en el prólogo del libro que venimos citando advierte que hay algunos autores que escapan a esta descripción negativa, le interesa resaltar a aquellos que a nombre del pensamiento latinoamericano caen en situación de servidumbre:

Hay defectos en mi elaboración que quiero adelantarme a reconocer. En primer lugar, el cuadro latinoamericano que he ensayado excluye la consideración de los pocos intelectuales cuyas contribuciones cuentan positivamente; mi excusa reside en la orientación del argumento, que exigía espacio para el examen polémico⁴.

La inteligencia latinoamericana a la cual se refiere incluye los siguientes autores: el peruano Wagner de Reyna, el venezolano Mayz Vallenilla, el argentino H. Murena y el mexicano Abelardo Villegas. La acusación general a estos filósofos latinoamericanos se puede resumir en tres cuestiones: la primera se refiere a la *importación de ideas*, la segunda destaca la *escasa originalidad* y la tercera tiene que ver con la *subordinación a Europa*. Todas estas serían características de cómo opera la enajenación en Latinoamérica. Sobre estas cuestiones afirma de manera sintética —pero clara— lo siguiente: “[...] Latinoamérica en estas materias no ha hecho otra cosa que importar; y en esto, el trabajo de sus teóricos se reduce a batir la nata especulativa por encima de las nubes”. Continúa: “En ningún caso podría hablarse de conciencia crítica y mucho menos de enfoque materialista y autóctono”. Y por último: “Interesados en parecernos a Europa, olvidamos toda relación con lo propio; en particular, olvidamos la miseria, la enfermedad y la muerte de millones de semejantes cuyo cuidado debiera llenar y rebasar nuestros actos y nuestros sentimientos”⁵.

Los estudios sobre filósofos chilenos han sido extraordinariamente pocos, suele entenderse como un tipo de investigación menor, ni siquiera ha sido objeto importante de interés para los que se ocupan del pensamiento latinoamericano. Incluso en los libros sobre filosofía chilena el estudio de las

³ *Ibíd.*, p. 81.

⁴ *Ibíd.*, p. 11.

⁵ *Ibíd.*, p. 82.

obras de los autores suele dejarse de lado. Los textos de los filósofos chilenos resultan ser decorativos en los anaqueles de las bibliotecas, por supuesto nos referimos a aquellas bibliotecas que se les olvidó sacarlos de los estantes por la casi nula consulta de estos por parte de los estudiosos. Pero, esta situación no niega el hecho de que la filosofía realizada en Chile carezca de realidad.

En otras palabras, la idea de la poca producción de nuestros filósofos no pasa de ser más que un malentendido. En estos ámbitos es fácil toparse con ciertas expresiones que reflejan lugares no suficientemente problematizados y que por lo mismo podrían ser consideradas como fraseología cliché: expresiones (tal como “más filósofos que filosofía”) que esconden un balance negativo de nuestro desarrollo filosófico. Por otra parte, Alejandro Fielbaum en un artículo reciente ha hecho bien al cuestionar la visión estereotipada de que en la dictadura chilena no hubo filosofía o que ella fue completamente pasiva, cuando sugiere:

Una lectura más atenta, sin embargo, permite notar que hubo institucionalidad filosófica en la dictadura, que no se limitó a repetir las verdades de la escolástica, y que varios de sus miembros apoyaron activamente el orden que se impuso en el marco de ciertas políticas culturales impulsadas por la dictadura⁶.

Hay aquí una cuestión no meramente académica sino que también política. Todavía no se estandariza en la institución académica y en sus departamentos de Filosofía una visión más plural de la filosofía que aporte a la urgente demanda por la democratización del saber. Estamos aun atrapados en una visión elitista y universalista en el ejercicio de la profesión filosófica, que logra apenas dialogar con otras tradiciones o *ethos*.

Sin embargo, tenemos en Chile filósofos que han querido pensar desde una situación que comprende a Latinoamérica como contexto y horizonte. En la década de los ochenta, el filósofo chileno Mario Berríos testimoniaba tal cuestión, cuando afirmaba: “La reflexión filosófica en Chile, a pesar de la variedad de preocupaciones y modos de manifestarse, no disminuye, sino que refuerza la conciencia de la propia identidad”⁷.

Si tuviéramos que señalar textos que abordan el pensamiento latinoamericano y/o la filosofía chilena y que gozan de lecturas actuales o cuentan con

⁶ Alejandro Fielbaum, “Filosofía y Nacionalismo en Chile. La ‘Teoría del chileno’ de Roberto Escobar”, Revista *Intus Legere*, vol. 6, N° 2, Santiago de Chile, 2012, p. 88.

⁷ Mario Berríos, *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*, Instituto Profesional de Santiago, Santiago de Chile, 1988, p. 141.

un cierto nivel de circulación en nuestro país, podríamos destacar a cuatro autores: Eduardo Devés, Cecilia Sánchez, José Santos e Iván Jaksic⁸. En el texto de Eduardo Devés (2008) y en el de José Santos (2010), Rivano no aparece mencionado, puesto que ambos trabajan autores ya consagrados en el canon del pensamiento latinoamericano. Sí lo menciona Cecilia Sánchez en su libro sobre la institucionalización de la filosofía en Chile (1992) y lo considera como uno de los filósofos relevantes de la década del sesenta. El texto de Iván Jaksic (2013) concibe a Rivano como un intelectual crítico al sistema educativo y político chileno.

Los libros de Eduardo Devés y de José Santos son útiles para entregarnos una visión sintética de cómo se viene dando la discusión en estos temas del pensar-filosofar latinoamericano. Devés, desde una perspectiva que considera el desarrollo del pensamiento económico-social y Santos, desde una otra que considera como principal aspecto la escritura de estilo filosófico. Por otra parte, los libros de Cecilia Sánchez e Iván Jaksic dan cuenta de cuestiones importantes concernientes a la filosofía chilena. Pero, si hacemos un ejercicio de abstracción nos queda la sensación de que comparten la idea de que la producción filosófica chilena de la segunda mitad del siglo xx se dio de un modo aislado, como si no quisiera ser o no fuera parte del pensamiento latinoamericano.

Más recientemente el pensamiento de Juan Rivano viene siendo estudiado. En algunos de estos trabajos se han valorado sus aportes en el campo de la filosofía chilena, por ejemplo su recepción de autores pertenecientes a la tradición analítica; su actitud crítica frente a la filosofía que se enseña en la academia; su actualidad en sus críticas a nuestro sistema educativo regido por el neoliberalismo; su pensamiento liberador y latinoamericanista. Hay que admitir que todas estas características resultan importantes, pero es la última la que más nos interesa desarrollar.

En otros textos hemos dicho que Rivano puede ser considerado como un “filósofo de la liberación” en la medida que hace intervenir una perspectiva que considera problemas y demandas propias de esta parte del mundo, y Pablo Abufom concuerda con esta interpretación cuando expresa: “En ese

⁸ También está el libro de Roberto Escobar titulado *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810-2010*. Se señala que este libro cierra el debate, dado que ofrece una visión bastante personal. Si bien ha recibido reseñas, no suele contar con mucho reconocimiento en el medio académico, debido a su calidad dispareja. En torno a Rivano entrega un escaso comentario, encasillándolo como uno de los fundadores del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria). Se hacen nítidos los compromisos de Escobar con la política conservadora. Sin embargo, habría que destacar que es uno de los investigadores que ha intentado con perseverancia trabajar temas de identidad latinoamericana en textos tales como *Teoría del chileno* (1981) y *Nosotros los americanos* (2001).

sentido es que Rivano quiere que la filosofía hable desde el punto de vista de la realidad histórica de los pueblos”⁹.

Resulta interesante comprobar las convergencias de Rivano con la llamada “filosofía de la liberación”, sus críticas a la colonización del saber, así como la denuncia que efectúa respecto de aquellos intelectuales y académicos chilenos y latinoamericanos que, conscientes o no, según él, sirven a las ideologías dominadoras. Para Rivano el filósofo latinoamericano no debe imitar el pensamiento que viene desde las culturas del centro o que haga caso omiso de la condición periférica de nuestro pensar. De manera retórica, lo pone así en *Contra sofistas*: “¿No ves que Europa y su tradición y su cultura no fueran posibles sin explotar?”¹⁰.

LA VISIÓN CRÍTICA DE RIVANO¹¹

Para la lectura que venimos proponiendo tomaremos en consideración tres de sus libros y un artículo. Los libros son *Entre Hegel y Marx* (1962), *El punto de vista de la miseria* (1965), *Cultura de la servidumbre* (escrito en 1966 y publicado en 1969) y el artículo “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi” (1964). Además servirá de apoyo el texto autobiográfico titulado *Largo Contrapunto* (1995).

En la década de los sesenta —como han observado otros investigadores— el pensamiento de Rivano se sitúa del lado de las corrientes críticas. Se entiende por corrientes críticas aquellas que se oponen al tipo de orden establecido en el pensamiento académico. En sus textos se verá una constante preocupación por las condiciones de miseria en las que habitan los ciudadanos de los países tercermundistas. Estos planteos surgieron en América Latina de autores cercanos a los movimientos marxistas, y el pensamiento de Rivano no se excluye de esta tendencia.

El marxismo latinoamericano tiene ya en los tiempos de Rivano una larga historia. La década del sesenta fue intensamente marxista para varios intelectuales latinoamericanos que tenían a la vista el triunfo de la revolución cubana, que aparecía como un acontecimiento lleno de significación histórica: “[...] creemos prestar un favor a la propia revolución cubana y mostrar, en su verdadera significación, esta hermosa expresión histórica a los demás

⁹ Pablo Abufom, “El punto de vista de Rivano: una antigua crítica a la actualidad”, Revista *La Cañada*, N° 2, 2011, Santiago de Chile, 2011, p. 103.

¹⁰ Juan Rivano, *Contra sofistas*, Autoedición, Santiago de Chile, 1966, p. 44.

¹¹ Debemos hacer la advertencia que las ideas expresadas en este apartado pertenecen a un texto mayor sobre el marxismo latinoamericano, trabajo colectivo que aborda la obra del filósofo cubano Pablo Guadarrama.

pueblos de América Latina”¹². Dicha revolución marcó época y sensibilidad en varios intelectuales, tanto como entre los estudiantes, como lo ha hecho notar recientemente el filósofo argentino Hugo Biagini, cuando señala:

Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y antes que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un cuasi desconocido profesor venezolano, Humberto Cuenca, se permitió sostener, desde la cárcel y en un libro clandestino prologado por Silvio Frondizi, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos del estudiantado —fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica—, mientras señalaba a la universidad como la institución más odiada por el militarismo y sobre la cual habían descargado las dictaduras sus golpes más agresivos hasta el punto de no poder constatarse la existencia de una casa de estudios sin huellas sanguíneas en el alumnado¹³.

Seguramente Rivano compartiría esta opinión. No es casual que su proyecto crítico se dé dentro de la universidad, en un lugar donde el academicismo suele ser antimarxista. De hecho, la crítica a la condición ideológica del marxismo fue compartida por varios intelectuales. Esta visión era sostenida, incluso, por intelectuales que apoyaban el proceso revolucionario cubano, en el cual veían un movimiento político genuino de nuestro continente. Lo dicho se advierte en el siguiente comentario de Silvio Frondizi:

Por su parte, los comunistas latinoamericanos no pueden apartarse de la revolución cubana. Y no pueden hacerlo por dos razones íntimamente unidas. La primera es la de que tienen en ella una fuente de prestigio y agitación; y la segunda razón, para impedir que otros movimientos revolucionarios la tomen como bandera para seguir adelante¹⁴.

Lo que nos parece sugerente de esta cita es que distingue el marxismo del marxismo latinoamericano. Dicha distinción se expresa en los tópicos centrales de la Revolución Cubana expuestos en la *Declaración de la Habana* de 1960. Como se puede apreciar en esta declaración, la Revolución Cubana

¹² Silvio Frondizzi, *La revolución cubana. Su significación histórica*, Ciencias Políticas, Montevideo, 1961, p. 7.

¹³ Hugo Biagini, *La contra cultura juvenil: de la emancipación a los indignados*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2012, p. 63.

¹⁴ Op. cit., *La Revolución Cubana. Su significación histórica*, p. 161.

pretendía marcar su autonomía como proceso político al margen de la Guerra Fría, pero además su clara pertenencia a un marxismo latinoamericano que pretendía separarse del marxismo tradicional, visto como extensión de una ideología eurocéntrica. Con esto se tira por la borda uno de los argumentos más utilizados por el antimarxismo: aquel que lo reconocía y denunciaba como ideología externa.

Suele colocarse en la línea de un marxismo abierto, latinoamericano, a los planteos del filósofo peruano José Carlos Mariátegui que, al hacer un uso no ortodoxo de la filosofía marxista clásica, e incorporando otras fuentes así como aspectos de la historia de esta parte del mundo, se perfila como un autor cuya principal motivación no es solo imitar, ilustrar o ampliar ideas sino antes bien “interpretar” su realidad peruana, rescatando este “otro” de su mera incorporación al canon europeo¹⁵.

Rivano también se declara en contra de ciertas corrientes de pensamiento eurocéntricas, pero su rechazo no tendrá el mismo grado de oposición a todas estas corrientes. Principalmente criticará aquellas que distorsionan la condición material del ser humano: los existencialismos¹⁶ y la fenomenología. En el texto del año 62 declaraba: “Ciertamente, es cosa grave y fuerte que un hombre pase su vida investigando en el aire, hilvanando las nubes con el viento, y que consuma en ellos sus más altas dotes”¹⁷. Como se puede apreciar la crítica aquí es a un tipo de filosofía abstracta, que intenta colocarse en un lugar alejado o de superioridad en relación a otros saberes. Una crítica que, ciertamente, creo yo, conserva vigencia.

Por otro lado, Rivano tampoco aceptará todas las corrientes materialistas; por ejemplo, rechazará al neopositivismo por su prepotencia injustificada frente a otras concepciones de la filosofía, lo cual queda claro cuando expresa: “Y como ni siquiera tiene imaginación, no concibe ir más allá de lo dado; se

¹⁵ Esta vía de interpretación que ve a Mariátegui como un pensador herético al marxismo a partir de sus reflexiones latinoamericanistas, la podemos encontrar en el libro de Osvaldo Fernández titulado *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Quimantú, Santiago de Chile, 2010; y en el libro de David Sobrevilla titulado *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los siete ensayos*, Universidad de Lima, Lima, 2012.

¹⁶ Coloco en plural la corriente de los existencialismos para distinguir el existencialismo de derecha de aquel otro de izquierda. Me sirvo de la visión del filósofo Osvaldo Fernández, de la Universidad de Valparaíso: “[...] según lo propuso el autor de *Ser y Tiempo*, uno de los más importantes pensadores de este siglo, que se sitúa a la derecha del pensamiento existencialista, así como Sartre en la izquierda [...]”, en: “Una experiencia docente. Algo acerca de Heidegger en Chile”, Revista *La Cañada*, N° 2, 2011, Santiago de Chile, p. 113.

¹⁷ Juan Rivano, *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1962, p. 54.

atiene a ello y se esfuerza por conseguirle una presentación decente, para que pase así por lo más noble de la ciencia y el espíritu. Al fin de cuentas, parece que el lógico moderno es un hombre honrado, solo que casi un idiota”¹⁸. Lo que no va a aceptar de esta concepción filosófica es su vocación por el nihilismo. No aceptará un pensamiento escéptico, más bien estará a favor de cierto optimismo utópico. La utopía se presenta, entonces, como una alternativa al pensamiento nihilista: “Resultaría absurdo que Latinoamérica se elevara al rango de la ciencia como tarea propia y firmemente asentada y que al mismo tiempo surgiera en torno a esta actividad una filosofía nihilista [...] Porque un pueblo que se levanta a expensas propias y para el bienestar de todos y para que impere la justicia no puede ser escéptico”¹⁹.

En esta no aceptación del nihilismo también fundamentará sus principales críticas al existencialismo. Por ejemplo, su libro de 1962 toma distancia respecto de la filosofía heideggeriana, en los términos siguientes:

Se puede considerar, con mucha razón, sospechosa una filosofía que aboga por ‘volver’, por retomar un camino que hemos —porque así debe expresarse— extraviado. La historia contiene los quilates del espíritu, es como el campo en que este despliega su vocación; y poner la historia bajo el signo de la frustración es el destemple existencial. Volver, por ejemplo, sobre el ‘habla originaria’ es aventurarse en cómicas cabriolas o falsear la naturaleza verdadera de una experiencia intelectual que no requiere de títulos exóticos para ser tenida en cuenta²⁰.

Sin embargo, Rivano tampoco va a aceptar la vertiente existencialista sartreana. Esto queda manifiesto en una frase que entrega sin mayor análisis, pero que se nos aparece como una negación explícita y rotunda:

Y como nada se puede aniquilar sin dejar huellas y han aniquilado tu libertad, tu vida sustancial, contempla lo que ha quedado de ella: ha quedado la

¹⁸ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁹ *Op. cit.*, *El punto de vista de la miseria*, p. 148.

En nuestro libro *Filosofía chilena: la tradición analítica en el período de institucionalización de la filosofía*, en el artículo “La síntesis entre el empirismo-neopositivismo y vitalismo-humanismo: Juan Rivano y filosofía chilena en la década 1960-1970” y en el artículo que escribimos junto a Guido Vallejos titulado “Propuesta para una investigación sobre la institucionalización de la filosofía analítica en Chile”, hemos presentado a Rivano como un actor importante debido a las recepciones, aunque críticas, que hizo de Russel, Wittgenstein y de algunos neopositivistas como Ayer, Carnap y Reichenbach.

²⁰ *Op. cit.*, *Entre Hegel y Marx*, p. 144.

libertad bobalicona e idiota, la libertad de decidir entre entrar o no entrar o, como dicen los pedantes de nuestro tiempo, entre el ser y la nada²¹.

Rivano no comparte la sensación de crisis del humanismo, y por esto busca nuevos horizontes para él. Tales horizontes tienen una perspectiva utópica y una función liberadora. Así lo expresa: “[...] con el propósito de apuntar sobre las condiciones de la injusticia y suscitar en nuestro pueblo la voluntad de liberarnos de la miseria”²². En este propósito el marxismo no le resulta totalmente descartable, aunque coloca bastante atención en ciertos postulados neomarxistas que no comparte. A favor del marxismo indica:

[...] la doctrina marxista conlleva también una crítica de las ideologías y de esta manera muy bien se presta para mantener fuera de peligro un mundo como el nuestro que, teniendo por delante la tarea de enderezarse sería y responsablemente, no puede caer en la trampa de tomar justamente la droga que prolongará por los siglos de los siglos su condición de continente explotado²³.

En un libro anterior explicita cierta ventaja teórica del marxismo, dado su método dialéctico: “Marx es la ventaja de la dialéctica; el método dialéctico es la realidad misma de la cosa”²⁴; pero además rescata de este un aspecto distinto a lo teórico: esto sería su profunda vocación humanística. Dicha vocación le otorga a la dialéctica otro contexto, o más bien otro motivo. Así lo expresa:

También Marx nos ha enseñado grandes cosas. Es indudablemente un gran discípulo de Hegel, pero amaba más a los hombres que su maestro. O quizás fue tan solo que su atención se fijó en cuestiones que implican más amor. Cierto que hay una gran afinidad de temperamento entre ellos: ambos son de trato frío y campea ruidosa la majestad en sus escritos; pero en los de Marx hay una fuerte presión del amor en cada página²⁵.

Vemos, entonces, una adhesión al marxismo debido a que esta doctrina materialista se encuentra a favor del ser humano explotado que vive en condición de miseria, y que a través de la crítica pugna por un proceso de liberación.

²¹ *Ibíd.*, p. 92.

²² *Op. cit.*, *El punto de vista de la miseria*, p. 162.

²³ *Ibíd.*, p. 154.

²⁴ *Op. cit.*, *Entre Hegel y Marx*, p. 66.

²⁵ *Ibíd.*, p. 64.

Esta actitud crítica del marxismo —que ciertamente es una corriente de pensamiento filosófico proveniente de Europa— serviría para nuestro propio proceso al liberarnos de la enajenación y posibilitar una vida más digna. Con distancia Rivano, en el texto autobiográfico *Largo contrapunto*, denominó a este período de su obra como la época de la dialéctica y el marxismo. Rivano no ocultó en ningún momento su valoración por el marxismo.

Podemos señalar entonces que Rivano, en su valoración del humanismo marxista como estrategia válida para un pensamiento tercermundista, se encuentra en esta línea de aceptación del marxismo que se extiende por Latinoamérica en los años sesenta. Sin embargo, hay que destacar que no es un marxista acrítico como se le ha querido entender en el medio filosófico chileno, en donde suele ser acusado de pensador ideológico. En el filósofo chileno encontramos críticas a los neomarxismos y, en particular, a los postulados de Althusser, Gorz o Marcuse. Los identifica como comunistas europeos para distanciarlos de un comunismo tercermundista. En su característico tono polémico dice: “Pero a los señores Althusser, Gorz y Marcuse nadie les dice en este continente de inteligentes subdesarrollados que son los tres mosqueteros del *status quo*”²⁶. Según la interpretación de Rivano estos teóricos asumen la disminución del potencial revolucionario del proletariado, esto dado el aburguesamiento de tal clase social. Califica de “comunismo rico” la postura política de la izquierda eurocéntrica, la cual sería opuesta al comunismo del tercer mundo.

Para una comprensión de Rivano como “filósofo de la liberación” tendríamos que colocar especial atención en sus alusiones al concepto de dependencia, aunque en sus planteos no resulta central esta teoría atribuida al cepalismo; más bien, queda la impresión de que quiere alejarse de este enfoque. Evitará hablar de una “cultura de la dependencia” e introducirá en su lugar la categoría de “cultura de la servidumbre”.

No entendemos que haya acá un desplazamiento dado por alguna controversia categorial explícita, como la que enfrentó Salazar Bondy. Pero sí queremos postular que la categoría “cultura de la servidumbre” puede ser entendida como una categoría alternativa para la cuestionada “cultura de la dependencia”. Estas posibilidades categoriales pensadas por nuestros filósofos abren el debate que posibilita la idea de que en el continente tuvimos distintas elaboraciones de la “filosofía de la liberación”. El cambio categorial propuesto por Rivano sirve ahora para la interpretación de una suerte de distinción con la “filosofía de la liberación”. Su propuesta se encuentra más comprometida con el marxismo latinoamericano que con la mencionada

²⁶ Juan Rivano, *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*, Hombre Nuevo, Santiago de Chile, 1969, p. 189.

filosofía. La práctica política de Rivano al interior de la academia lo convierte en un filósofo que toma una postura más radicalizada. La opción liberadora de Rivano no excluye el proceso de la revolución, los testimonios hablan de que la quiso hacer y sufrió en ello la exclusión, el encarcelamiento, el exilio y casi el olvido.

LA CRÍTICA AL MITO DE LA UNIVERSALIDAD

Es muy clara la oposición de Rivano a una concepción de la filosofía que todavía permanece en nuestros departamentos de Filosofía, y que suele asimilar este quehacer al reino de lo universal o de lo abstracto. Muchos filósofos creen que esta es la única orientación de su quehacer, incluso se las han ingeniado para que la sociedad espere de ellos tal visión. De este modo, entre más universal y abstracto el lenguaje del filósofo, mayor aceptación y reconocimiento social. La idea de que entre menos le entendemos al filósofo seguramente mayor es su competencia, no es una idea tan ausente en las representaciones culturales. No es nuestro ánimo negar de plano toda legitimidad a este modo de entender la filosofía, pero sí advertir respecto de su pretensión única o totalizante.

Los postulados de Rivano se encuentran relacionados con todo un sector de la sociedad chilena que aspiraba a la realización de cambios profundos. Esta es la opción política de Rivano a comienzos de la década de 1970. El Golpe de Estado fracturó el proceso de transformación que representaba el proyecto político de la Unidad Popular y que se encarnaba en el presidente Salvador Allende, figura política que llama —como se sabe— la atención a varios de los estudios actuales sobre la vertiente socialista en América Latina.

Rivano en esta época es un filósofo práctico y, además, comprometido políticamente. La crítica al mito de la universalidad de la filosofía se da dentro de estos referentes. La aspiración a la universalidad sin más es uno de los tópicos más criticados desde el pensamiento latinoamericano. Desde esta periferia, y en oposición a la colonización del saber, se puede entender al *universalismo* como una ideología negativa, ya que lo que se universaliza es lo que produce el centro.

Uno de los argumentos fuertes que se da en torno al debate sobre la existencia o inexistencia de la filosofía latinoamericana se apoya en un relato muy extendido: la filosofía surgió en Grecia y desde ahí pasó a Europa Central, principalmente a países como Alemania, Francia e Inglaterra. Es este el marco que posibilita la idea hegeliana de la existencia de pueblos sin historia. En la filosofía latinoamericana y en la “filosofía de la liberación” argentina esta idea ha sido criticada; la más difundida de estas críticas tal vez sea la que realizó Arturo Roig y a partir de la cual surge una de las categorías centrales de sus planteos filosóficos: el *a priori antropológico*. Pero, podemos

sostener que dicha crítica no posee tanta novedad, ya que en momentos de agudización de nuestras identidades surge aquello que algunos han llamado como momentos de reoriginalización. La década de los sesenta y principios de los setenta son parte alta de la curva de los procesos de reoriginalización y resultan tan significativos que, incluso, han interferido en los espacios académicos. Hay que advertir que el tópico de “pueblos sin historia” ha estado presente en el propio pensamiento marxista. Aceptando esta ceguera del pensamiento marxiano y de la doctrina marxista se puede ver con mayor claridad aquellos planteos teóricos producidos en América Latina y que algunos denominan “marxismo latinoamericano”. La influencia del marxismo dentro de la filosofía latinoamericana durante el siglo xx es indiscutible; por ejemplo, así lo ha señalado el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano: “[...] han sido tres las más importantes vertientes por las que ha transitado el pensamiento filosófico hasta la actualidad: el marxismo, el historicismo y la filosofía analítica”²⁷. Vargas es consciente de esta recepción crítica de las concepciones filosóficas: “Pero esta importación, cuando ha sido legítima, nunca ha sido acrítica sino sometida a una transformación y recreación”²⁸.

Rivano critica el *universalismo*, así como la idea de “pueblos sin historia”. Esta última crítica la encontramos claramente expuesta en un texto muy poco conocido y que es una respuesta a la publicación que el profesor italo-alemán Ernesto Grassi hiciera bajo el título de *Ausencia de mundo*, aparecida a finales de la década del 50. La respuesta de Rivano se da unos años después y aparece publicada en un número de la revista *Mapocho*. El artículo se titula “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”²⁹.

El texto de Rivano es del año 64. La razón que alude el filósofo chileno para explicar su retraso en la réplica es que recién conoció las cartas de Grassi a mediados del año 63 —gracias a Humberto Giannini— y que el malestar que le causó esta lectura le llevó a olvidar dicho texto. Si bien en el año 62 Rivano ya había publicado un texto crítico de influencia marxista, se puede observar en este que no hay una clara vocación por un marxismo latinoamericano. Por otra parte, en el texto del año 65 y del año 69, la impronta latinoamericana se hace más patente. Este artículo de respuesta a Grassi adquiere entonces valor como tránsito desde el marxismo al marxismo latinoamericano. Lo que veremos a continuación es que Rivano en la primera mitad de la década del sesenta ya criticaba la idea hegeliana de la existencia de “pueblos sin historia”.

²⁷ Gabriel Vargas, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990, p. 182.

²⁸ *Ibíd.*, p. 181.

²⁹ Agradezco al profesor Hermes Benítez, quien fuera discípulo de Rivano, por enviarme en el mes de septiembre del 2013 el texto escaneado desde su biblioteca particular en Canadá.

Creemos que dicha crítica es motivada por el lugar que empieza a ocupar la perspectiva anticolonial en su pensamiento. Esta perspectiva será central para su crítica a los neomarxismos, que entiende como eurocéntricos. Notemos que este giro en el pensamiento permite entender a Rivano fuera de la tradición marxista más ortodoxa. Es, pues, Joaquín Barceló impreciso cuando clasifica a Rivano dentro de la ideología marxista clásica. Dice Barceló sobre Rivano a propósito de su manera de leer a Grassi: “[...] profundamente influenciado por la ideología marxista, se rebeló airadamente contra este europeo que insistía en magnificar el impacto de la naturaleza americana y en considerar la realidad social de América del Sur como ahistórica”³⁰. En Barceló parece darse la creencia de que cualquier crítica al pensamiento occidental o conservador en América Latina se encuentra contaminada por el marxismo. Lo que queremos señalar es que, si bien el pensamiento de Grassi puede ser fundamento para un pensamiento conservador con fuerte raigambre eurocéntrica, en el caso de la crítica de Rivano, siendo este uno de los filósofos influenciados por el marxismo, su crítica a Grassi obedece más bien a un planteo latinoamericanista, que se relaciona con el tercermundismo y se opone al colonialismo. En otras palabras, vemos en esta crítica una de las expresiones del marxismo latinoamericano floreciente en la década del sesenta. Aclaradas estas cuestiones tenemos ahora una vía plausible para abordar la crítica que se le hace al pensamiento de Grassi, autor al cual no se le ha prestado tanta atención en los estudios sobre el pensamiento filosófico en Chile.

Grassi cumplió una función determinante en la renovación de los estudios filosóficos que permitió la profesionalización de la filosofía en Chile y que comenzaría más o menos en la década del 50³¹. En Chile quien más ha difundido su obra es su discípulo Joaquín Barceló, académico chileno que se le suele considerar como una persona cercana al régimen militar y representante del pensamiento conservador modificado por la dictadura.

En el pensamiento conservador chileno pueden observarse dos cuestiones fundamentales: su nacionalismo y su oposición al marxismo. Tengamos en cuenta que en los periodos de reoriginalización las visiones nacionalistas no son consideradas tan negativas. En el caso del pensamiento conservador el nacionalismo tiene posiciones claramente cercanas a lo que se puede llamar como el antiprogreso, que es aquella oposición a los desarrollos técnicos. Dicha oposición a este tipo de desarrollo se encuentra claramente presente en autores que se sitúan dentro de una concepción del humanismo como a la que Grassi adhería.

³⁰ Ernesto Grassi, *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. xxii.

³¹ Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de la filosofía en Chile*, CERC-CESOC, Santiago, 1992.

Podría decirse, a favor del argumento, que los años sesenta en Chile fue un periodo que, en términos generales, se debatía entre la adhesión o la oposición al pensamiento marxista. En esta década encontramos aquello que Cristi y Ruíz señalaron como la primera etapa del pensamiento conservador del siglo xx, así lo expresan: “El debate anti-progresista, dirigido contra el liberalismo, la democracia o el comunismo, es el aspecto que cohesiona al movimiento conservador chileno en su primera etapa”³². Si asumimos la idea de la existencia de una cohesión en las filas del pensamiento conservador chileno, habría que señalar que en esta época tuvo especial desarrollo debido a que tenía que ser una defensa fuerte a la invasión exógena que representaba el pensamiento marxista. En otras palabras, podríamos entender que el marxismo dio al pensamiento conservador la posibilidad para sistematizarse y desde ahí admitir la existencia de un pensamiento de tradición conservadora en nuestro país. Habría que agregar que dicha cohesión no solo tiene relevancia desde una perspectiva intelectual sino que también política.

Conocida es la polémica discusión entre Barceló y Humberto Giannini acerca de la visión universalista de la filosofía³³. Esquemmatizando un poco, se puede decir que para el primero la filosofía es un sistema cerrado y para el segundo una experiencia abierta que puede integrar diversas categorizaciones. En una concepción de la filosofía como la que posee Barceló, el pensamiento de Grassi encontró apoyo y admiración. En cambio, desde una perspectiva crítica al universalismo europeo las ideas de Grassi sobre Sudamérica serán fuertemente criticadas.

Según Rivano, Grassi no pudo apreciar nuestra historia, marcado por el prejuicio que niega la historia de los pueblos vencidos y oprimidos. No tuvo la capacidad ni la astucia de comprender nuestro momento histórico porque no creyó en nuestra historia, por eso su insistencia en resaltar la naturaleza. Para el filósofo chileno, Grassi habría extraviado su vocación humanista. Las cartas del filósofo italo-alemán invisibilizan lo humano de América: “Las cartas de Grassi lo son de un filósofo de inclinaciones humanistas. Tenemos, por tanto, derecho a esperar de ellos toda una serie de impresiones profundas e inteligentes sobre las comunidades humanas que forman los pueblos latinoamericanos”³⁴. Para Grassi lo observado en nuestras tierras es “ausencia de mundo” debido a la presencia avasalladora de la naturaleza. Sigue Rivano: “No hay tal. Grassi se muestra en sus cartas como persona hipnotizada por

³² Renato Cristi y Carlos Ruíz, *El pensamiento conservador en Chile*, Universitaria, Santiago de Chile, 1992, p. 10.

³³ Cristóbal Friz compiló esta discusión entre los dos filósofos chilenos. Los documentos se pueden encontrar en el N° 2 de Revista *La Cañada*. www.revistalacañada.cl

³⁴ Juan Rivano, “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, Revista *Mapocho*, Tomo II, N° 1, Santiago de Chile, 1964, p. 115.

la naturaleza americana. Solo su experiencia de la naturaleza representa en ellas algún valor, valor por otra parte más poético que filosófico³⁵.

Las impresiones que registra Grassi y que justifican la queja de Rivano quedan sintetizadas en frases como las siguientes: “Aquí en los Andes percibimos la realidad de un mundo de puras posibilidades. El carácter de posibilidad hace aparecer la naturaleza como algo mágico”³⁶ o “La naturaleza nos sale al encuentro como una realidad cerrada en sí misma, sin historia y fuera del tiempo”³⁷. Rivano, en su artículo, querrá establecer que ya somos y que sabemos quiénes somos, invirtiendo la pregunta martiana sobre el quiénes somos. Este “somos” para Rivano no es la diversidad de nuestros pueblos, sino más bien aquellos signos que muestran que en América ya se encuentra presente la modernización. Se trata, para Rivano, de un “somos modernos, usamos la técnica y abrazamos la democracia”. En otras palabras, en América hay presencia de una concepción de vida racionalizada o de un pasado mítico perdido en las mistificaciones. Pero, para Grassi somos pueblos sin historia, sin voluntad y, por tanto, sin vocación racionalista: “... la historia cae simplemente en un acontecer carente de orientación, que allí se muestra tanto más pavoroso, porque tiene lugar en una naturaleza invasora por doquiera, una naturaleza que en sus vínculos y sus eternos retornos reclama constantes límites y conexiones originarias...”³⁸.

A partir de aquí Rivano se desmarca de cierta tradición humanista abstracta, a favor de un humanismo concreto o situado. Así se refiere al tipo de humanismo defendido por Grassi:

Y los soñadores, que habían estado contemplando con lentes rosados y desde la biblioteca, no quisieron conocer que la historia estaba trabajando de firme y andaba nada menos que de parto en parto, saltando los continentes. No quisieron conocer, mirándola en la cara, la diosa cuyo nombre pronunciaban sin cesar; y no lo quisieron porque esta vez les tocaba a ellos —a los pueblos en que ellos vivían— meterse en la fragua de la historia y reventar con todas sus pequeñas verdades, es decir, sus grandes falsedades³⁹.

³⁵ *Ibíd.*, p. 115.

³⁶ Ernesto Grassi, *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 46.

³⁷ *Ibíd.*, p. 47.

³⁸ *Ibíd.*, p. 45.

³⁹ *Op. cit.*, “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, p. 116.

Las cartas de Grassi invisibilizan a los pueblos y su prejuicio hegeliano de los “pueblos sin historia” oscurece una idea de América. Tenemos en este planteo una operación que imposibilita el conocimiento de las realidades sociales, políticas y culturales de nuestros pueblos. La descripción de Grassi no va más allá de una visión eurocéntrica de nuestro continente y Rivano supo interpretarla y negarla. El filósofo chileno vio la realidad latinoamericana desde el instrumental teórico marxista, pero también fue capaz de usar este instrumental de manera crítica, no ortodoxa, más allá de modas.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- Aricó, José, *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- _____, *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- Berriós, Mario, *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*, Instituto Profesional de Santiago, Santiago de Chile, 1988.
- Biagini, Hugo, *La contra cultura juvenil: de la emancipación a los indignados*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2012.
- Cerutti, Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Desde Abajo, Colombia, 2011.
- _____, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.
- Chavolla, Arturo, *La imagen de América en el marxismo*, Prometeo, Buenos Aires, 2005.
- Devés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988.
- Escobar, Roberto, *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810-2010*, RIL, Santiago de Chile, 2008.
- Fernández, Osvaldo, *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Quimantú, Santiago de Chile, 2010.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *O marxismo na América Latina*, UNISINOS, Sao Leopoldo, 1995.
- Fronzizi, Silvio, *La revolución cubana. Su significación histórica*, Ciencias Políticas, Montevideo, 1961.
- Grassi, Ernesto, *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- Guadarrama, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Tomo II, Planeta Colombia, Bogotá, 2012.

- _____, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. Alienación*, Tomo III, Fundación Editorial El perro y la Rana, Caracas, 2008.
- Ibarra, Alex, *Filosofía chilena: la tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía*, Bravo y Allende, Santiago de Chile, 2011.
- Jaksic, Iván, *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2013. Hay una edición previa de este libro: *Academic rebels in Chile*, Albany: State University of New York, 1989.
- Lowy, Michael, *El marxismo en América Latina*. México, Era, 1980.
- Mondolfo, Rodolfo, *El humanismo de Marx*, FCE, México, 1960.
- _____, *Marx y marxismo*, FCE, México, 1960.
- Ossandón, Carlos, *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América, Santiago de Chile, 1984.
- Rivano, Juan, *Contra sofistas*, Autoedición, Santiago de Chile, 1966.
- _____, *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*, Hombre Nuevo, Santiago de Chile, 1969.
- _____, *El punto de vista de la miseria*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1965.
- _____, *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1962.
- _____, *Largo Contrapunto*, Bravo y Allende, Santiago de Chile, 1995.
- Sánchez, Cecilia, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de la filosofía en Chile*, CERC-CESOC, Santiago de Chile, 1992.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Grijalbo, México, 1982.
- Santos, José, *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, Santiago de Chile, 2010.
- Serrano, Alejandro, *El fin de la historia. Reaparición del mito, "13 de marzo"*, La Habana, 1991.
- _____, *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1987.
- Sobrevilla, David, *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los siete ensayos*, Universidad de Lima, Lima, 2012.
- Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- Terán, Oscar, *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- Vargas, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.
- Vuskovic, Sergio, *El pluripartidismo y el proceso revolucionario chileno*, Austral, Chile, 1973.

- Wallerstein, Immanuel, *Universalismo europeo*, Siglo XXI, México, 2007.
- Zea, Leopoldo, *Latinoamérica Tercer Mundo*, Extemporáneos, México, 1977.

Artículos

- Abufom, Pablo, “El punto de vista de Rivano: una antigua crítica a la actualidad”, Revista *La Cañada*, N° 2, 2011, Santiago de Chile, pp. 97-102. Obtenido desde: www.revistalacañada.cl/uploads/articulo/archivo/A6_ABUFOM_pdf.pdf
- Fernandois, Eduardo, “Más filósofos que filosofía. Un panorama de la filosofía en Chile durante el siglo XX”. En Garrido, Manuel (ed.), *El legado filosófico de España e Hispanoamérica en el siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009.
- Fernández, Osvaldo, “Una experiencia docente. Algo acerca de Heidegger en Chile”, Revista *La Cañada*, N° 2, 2011, Santiago de Chile, pp. 111-124. Obtenido desde: www.revistalacañada.cl/uploads/articulo/archivo/A7_FERNANDEZ_pdf.pdf
- Fielbaum, Alejandro, “Filosofía y nacionalismo en Chile. *La teoría del chileno de Roberto Escobar*”, Revista *Intus Legere*, Universidad Adolfo Ibáñez, 2012, Vol. 6, N° 2, Santiago de Chile, pp. 85-110.
- Gallardo, Helio, “La crisis del socialismo histórico y América Latina”, Revista *Pasos* N° 39, San José de Costa Rica, Enero-febrero, 1992.
- García, Xiomara, “El proceso de Universalización del marxismo latinoamericano contemporáneo en las décadas del 60-90”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, INCCA, Bogotá, 1999, pp. 177-195.
- Guadarrama, Pablo, “Bosquejo histórico del marxismo en América Latina”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, INCCA, Bogotá, 1999, pp. 1-72.
- _____, “El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación”. En *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1993, pp. 173-199.
- _____, “Socialismo y Marxismo: presupuestos teóricos para la autenticidad del marxismo latinoamericano”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, INCCA, Bogotá, 1999. (a), pp. 72-111.
- Ibarra, Alex, “Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo”. Revista *Intus-Legere*, Universidad Adolfo Ibáñez, 2012, Vol. 6, N° 2, Santiago de Chile, pp. 69-84.
- _____, “Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena”, Revista *SOLAR* N° 6, 2011, Lima.
- _____, “Propuesta para una investigación sobre la institucionalización de la filosofía analítica en Chile”, Revista *Mapocho*, 2010, Edición Especial Bicentenario, Santiago de Chile, pp. 353-372.

- Jara, José, “Un siglo corto de filosofía”, *Archivos. Revista de Filosofía*, N° 1, 2009, Santiago de Chile, pp. 75-88.
- Rivano, Juan, “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, *Revista Mapocho*, Tomo II, N° 1, 1964, Santiago de Chile, pp. 114-131.
- Sánchez, Cecilia, “Filosofía universitaria y política. Chile en el período 1950-73”, *Universum*, Universidad de Talca, año 12, Chile, 1997. Obtenido desde: www.universum.otalca.cl/contenido/index-97/sanchez.html
- _____, “La búsqueda de un nuevo lugar teórico para la filosofía en Chile”. En *Los Ensayistas*, Georgia Series on Hispanic Thought, N° 22-25, *Chile: 1968-1988*, 1988, pp. 167-190.

¿CÓMO ES POSIBLE FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMÉRICA HOY?*

*Horacio Cerutti-Guldberg***

A la memoria de la filósofa peruana María Luisa Rivara de Tuesta, del filósofo chileno Félix Schwartzmann y del filósofo mexicano Luis Villoro, recientemente fallecidos y que nos han dejado su valioso legado.

Los retos que afronta el mundo actual son inmensos y las graves crisis han abierto, también, posibilidades inéditas. Frente a estas coyunturas, filosofar desde Nuestra América para el mundo —con horizontes de universalidad— exige retomar varias dimensiones del quehacer filosófico o lo que podríamos denominar (sub)disciplinas filosóficas: filosofía política, filosofía de la historia, filosofía de la cultura, por mencionar solo tres decisivas. En este trabajo se muestra cómo estas dimensiones sub disciplinarias del filosofar podrían operar fecundamente en esta coyuntura a partir de la propia tradición del pensamiento nuestroamericano y en relación con las tradiciones del pensamiento europeo y afro.

Justamente frente a los inmensos retos del mundo actual y a las posibilidades inéditas abiertas por las crisis que nos abruma hay que buscarle la vuelta para hacer posible un filosofar fecundo y a la altura de los desafíos. Aquí quisiéramos detenernos —como adelantamos— en lo que podríamos denominar (sub)disciplinas o filosofías *de*—. La pregunta inicial podría ser si se puede prescindir de ellas. No sé en general, aunque estoy casi seguro que no. Absolutamente seguro que en nuestro caso es impensable. Conviene recuperar el modo en que lo plantearon en su momento —y cada uno a su manera— Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y José Gaos (1900-1969). Por citar dos referentes importantes en dos extremos de la región y en dos momentos decisivos. Decía Alberdi en su “Programa del curso de filosofía contemporánea” publicado en *El Nacional* de Montevideo el 2 de octubre de 1840:

Vamos a estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de

* He tomado como base de este trabajo el texto de mi Ponencia en el Simposio del 54 ICA en Viena, julio de 2012.

** Dr. en Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México.

un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía de nuestra política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y de nuestra historia¹.

Por su parte, Gaos aclaró que el pensamiento

[...] no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía, sino que se refiere a objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas estas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como *formas* los *métodos y el estilo* de la filosofía o de la ciencia².

Para situarme todavía mejor, también puedo recuperar mis propias reflexiones epistemológico-políticas en la primera mitad de los 70 del siglo pasado, cuando me atreví a sugerir el símbolo del colibrí para el filosofar que después adjetivaría como nuestroamericano. Me parece conveniente retomar textualmente aquellas reflexiones más germinales:

... un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía *cenital* cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria, sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor. Así también, el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso

¹ Retomo la cita de la reproducción íntegra del “Programa” efectuada por Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, Claudio García & Cía. Editores, 1945, pp. 163-176, tal como la consigné en mi *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano. (Filosofando desde Nuestra América para el mundo, 1)*, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2011, p. 34.

² José Gaos, “El pensamiento hispanoamericano” (Jornadas, 12), COLMEX, México, 1994, p. 11 (cito de mi “¿Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?” en: Horacio Cerutti-Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las Ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos / UCM, México, 2003, p. 138, cursivas en el original).

mismo de quiebre, apertura y cierre de las totalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica³.

La exigencia práxica implica no solo ‘hacer’, sino hacer política, pedagogía, derecho, religión, psicología, antropología, ética, cultura, arte, estética, comercio, economía, geopolítica, ciencia, tecnología, lenguaje, historia, etc., tanto en la vida cotidiana como en las reflexiones académicas o disciplinarias (inter, trans o multidisciplinares). Filosofía práctica o aplicada, preocupada y ocupada en la transformación y no solo en el diagnóstico, aunque sin él no haya avances posibles o efectivos. Dimensiones o sub-dimensiones ineludibles, siempre actuantes en el quehacer cotidiano, aunque pasen disimuladas o invisibilizadas y hasta ninguneadas. Conviene atenderlas y examinarlas con todo cuidado, porque los riesgos que abren resultan inmensos y pueden producirnos deslizamientos involuntarios difícilmente superables. Por decirlo así, una vez metida la pata, ya no hay como quitarla.

Me propongo examinar algunas para probar unas propuestas que podrían brindarle mayor fecundidad, pertinencia y efectividad a nuestro filosofar.

En el caso de la historia —y conviene comenzar por ella, porque es quizá la que más riesgos conlleva— la narrativa historiográfica juega un papel fundamental, porque lo narrado organiza criterios de interpretación, matrices de perspectivas, secuencias temporales, causalidades, tendencias, exclusiones, hechos, acontecimientos, valores, proyectos, héroes, mártires, malos, culpables, logros, fracasos, legados, tradiciones, herencias, pendientes, mitos, arquetipos, caricaturas. Y la lista podría seguir largamente. Una cierta ‘re’-construcción del pasado más o menos ‘a la medida’. Las historias oficiales así aparecen con toda claridad. Pero, hay también historias de las resistencias mistificadas. Lo cual, por otra parte, no deja de ser parcialmente comprensible. Filosofía de la historia como narración ‘falseada o edulcorada’ de lo sido, siendo y por ser. Resulta siempre una historia desde el presente. Un ‘desde’ que permite —y hasta exige— decidir qué queda fuera y qué se incorpora y cómo se lo incorpora. Por supuesto, pero no tan evidente de por sí, un presente que forma parte, que está inmerso en el proceso histórico y desde el cual el futuro se construye, se prefigura, se moldea, se deforma, se presente, se anhela, se imagina, se proyecta, se ejecuta, se causa, se construye, se articula, se hace, se frustra, se bloquea, se plasma.

¿Y el presente? Se vive, se disfruta, se padece, se soporta, se deshace entre los dedos, se acumula, se sufre, se evade en una fuga imaginaria. Con todo,

³ “Propuesta para una filosofía política latinoamericana” (1973) en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tm. 1, n° 1, Argentina, enero-junio 1975, p. 58.

es en este complejo e irrenunciable presente donde pasado y futuro se deciden, se juegan, se estructuran, se plagian, se imitan, se respetan, se violan.

En todos estos vericuetos surgen avatares. Construir (o re) hacer el pasado a la medida. Deformar lo sido en función de lo deseado. Establecer legalidades donde solo hubo azares o visualizar como azares con-secuencias irrefutables. Caracterizar ciclos como *telos* y establecer etapismos a partir de periodizaciones (siempre arbitrarias) ‘naturalizadas’. Teleologismos que predicen la finalización de un proceso, cuya modalidad es justamente procesual. Confundir historia con naturaleza o escindirlos excluyentemente, como si no tuvieran nada que ver entre sí. La filosofía especulativa de la historia exhibe de modo rutinario estos deslices o traslapes. Mesianismos, escatologías, apocalípticismos, utopismos forman parte de ellos, aun cuando, qué duda cabe, presentan también dimensiones muy fecundas y apreciables.

Percibamos con atención más detalles. El fin no solo suele aludir a la terminación, al acabamiento de un proceso. También a su culminación y plenitud. Lo cual nos remite a la metáfora religiosa de los reinos. El deseo de situaciones alternativas se reitera en todo momento. La astucia aparece convocada para rodear obstáculos en pro de anhelos prefijados y en rechazo de caminos también prefijados y, por lo tanto, impuestos y, aparentemente, ineludibles. Aquí lo incierto puede presentar matices significativos para enfrentar itinerarios lineales pre-establecidos. El sino o destino opera abrumadoramente, tanto para bien como para mal, depende cómo y desde qué perspectivas se lo enfoque. Todo en el marco del sentido o sin-sentido de lo que se sobre-vive.

En el caso de la cultura también la meta-dimensión filosófica puede causar deslizamientos y caricaturas tenebrosas. Una filosofía que aborde de modo reduccionista y homogeneizante las manifestaciones culturales efectivamente existentes, haciéndolas aparecer como ‘la cultura’. Esta modalidad ha operado —a veces con relativa eficacia— en los nacionalismos, donde precisamente también las nacionalidades han sido desterradas del interior de los Estados nacionales. Un enfoque filosófico dogmático incapaz de atender aportes antropológicos y de otras disciplinas sociales. Esta pretenciosa asimilación de lugares y tiempos del mundo en una especie de uniforme ‘mundo’. Es lo que hemos padecido en la región como impuestas ‘universalizaciones’, siempre etnocéntricas o eurocéntricas, en una perspectiva también muy reduccionista y rígida de etnias o regiones del mundo, las cuales como Europa, Occidente o el Norte, se han presentado como inalterables, inmodificables, suma y culmen de toda expresión humana imaginable. Estas imposiciones con características claramente imperiales o imperialistas han abusado del poder y ejercido la fuerza para desorientar. Por ello, conviene seguirmos sureando.

Desde aquí también han surgido modalidades de culturalismos, supuestamente antieurocéntricos, pero bastante poco coherentes como telurismos,

nacionalismos terrígenos, ethologismos, míticas geológicas, etc. Complementariamente, también resultan sumamente deformantes y estrambóticas las acotaciones a culturalismos, moralismos, eticismos, etnicismos, superestructuralismos. Y menciono todos estos términos en sus versiones más estridentes, simplistas, excluyentes, evasivas. Según ellos, para decirlo brevemente, todo quedaría convertido en actitudes, comportamientos, buenas intenciones, etc. Sería un absurdo querer restarle relevancia a estas dimensiones. Pero, más frustrante resulta querer abarcarlo todo solo desde ellas. Esto ha conducido a que nada cambie, pero se le apueste supuestamente todo a la educación, los valores, las virtudes, los buenos hábitos, las tomas de conciencia, la fraternidad, la solidaridad, etc. Lo que conduce, con toda malicia o plena ingenuidad, a seguir prolongando las reglas del juego del sistema imperante. Como si fueran inmodificables, sino o destino fatal, procesos socio históricos naturalizados y, por lo tanto, sujetos a legalidades inflexibles o a biologicismos inerciales. Y, muy especialmente, ignorando que esos sentimientos o actitudes supuestamente muy ‘íntimas’ son también parte de las introyecciones y simbolizaciones que la misma trama en que nos encontramos nos teje o nos ayuda a tejernos como si fuera propia. Esto no implica negarnos autonomía. Por el contrario, es uno de nuestros valores más anhelados junto con el ejercicio de la dignidad a nos debida. Pero, que no nos hagan pasar gato por liebre.

En el ámbito político —tanto de la política como de lo político, en sus diversas versiones, algunas muy sugerentes— las dificultades también afloran abrumadoramente. ¿La fuerza es poder? ¿La violencia se justifica cuándo, dónde y cómo o solo la no violencia sería aceptable? ¿No hay dosis de violencia en la no violencia? ¿El poder está en alguna parte o cómo se lo ejerce? ¿Solo por delegación? ¿Quién controla su monopolio? Casi insensiblemente la reflexión filosófica se desliza hacia afirmaciones éticas y siempre se apoya en convicciones morales, generalmente implícitas, donde el vaivén entre lo legal y lo legítimo opera sin matices. La relación medios/fines aparece hilada con múltiples pragmatismos y las justificaciones saltan por todas partes en ‘maquiavelismos’ carentes de todo fundamento (en un recurso irreflexivo al propio Maquiavelo totalmente desfigurado). Por ello hemos insistido tanto en abordar el poder como poder-hacer y en visualizar a los sujetos no como sujetados, sino como protagonistas. Lo cual reconduce a la dimensión política de la filosofía y, por lo tanto, no a una reticente filosofía política sino a reconocer la inherencia política del filosofar. Por cierto, no podemos descuidar aquí las relaciones constantes entre el ser y el deber ser. Entre lo que es y lo que nos gustaría, desearíamos, soñamos, anhelamos, debería ser. La falacia naturalista suele inmiscuirse como una constante en estas cuestiones y, sin que podamos ahora detenernos en sus complejas articulaciones, la confusión suele ser inadvertida. Se habla de lo que es y se actúa a su interior como si fuera lo que se supone debiera ser. Las consecuencias resultan siempre aberrantes y

muy difíciles de controlar. Llevando al punto de insertarse imaginariamente en ucronías como si fueran constatables y hubieran ocurrido. Con lo cual, queda a la vista que estas dimensiones operan siempre en articulaciones complejas. No resulta factible escindir política de historia o de cultura, y todas las maniobras o viceversas requeridas y, generalmente, no solo no asumidas, sino ni siquiera advertidas.

Por ello conviene incorporar una dimensión más: la antropológica. La filosofía de la antropología o antropología filosófica parece situarse en la base de estos enfoques metadiscursivos y metadisciplinarios con múltiples facetas nuevamente riesgosas: exacerbaciones de lo humano como centro de todo en una soberbia antropomorfa sometedora, extractivista, destructora de todo el entorno ecológico con manifestaciones antinaturalistas sofocantes. Pero, además, insensibles e irresponsables en su ingenuidad posesiva. A ello se suman machismos patriarcalistas, racismos excluyentes, hetero y homogeneidades indiscutibles. En fin, procesos de identificación esencialistas e identidades etiquetadas irrenunciables. Individuos y movimientos sociales aparecen entonces como si fueran ingredientes no relacionales y hasta excluyentes entre sí dentro de un conjunto abigarrado. Las comunidades suelen ser iconizadas. Las personas eludidas. La sociedad como aglomerado de anónimos en una despreciativa concepción de las masas. Lo público, lo privado y lo íntimo entremezclados o asimilados sin más. Aquí el olfato, tanto en sentido literal como metafórico, ocupa un rol decisivo. Estilos de vida y comportamientos sociales se exhiben como sacralizados e indiscutibles o secularizados y modificables en un cuestionamiento sin fin.

No sería aceptable que dejáramos de lado una disciplina que ha caminado codo a codo con la filosofía en la región. Me refiero a la Historia de las Ideas (siempre filosóficas en lo fundamental). Sobre ella pueden caer todos los derrapes ya mencionados en cuanto a la historiografía: reinventiones sin fundamento, ignorancia de las fuentes, descuidos en la contextualización, inventos atribuidos, caricaturas, falsedades lisa y llanamente. El asunto neurálgico es que resulta difícil, si no inviable, filosofar sin haber recuperado los legados que la historia de las ideas nos recupera como parte de nuestras tradiciones de pensamiento (otro nombre para la filosofía siempre práctica).

Una vez advertidos estos traslapes y deslices, ¿cabe renunciar a las *sub* disciplinas filosóficas o filosofías *de*—? ¿Cabe filosofar sin tomar en cuenta lo filosofado o sin historiar las ideas? Todo indica que no. La esterilidad teórica sería su paradójico fruto. No. No queremos esa esterilidad. Cabe ejercerlas pero siempre alertas, siempre con plena conciencia de estar caminando sobre la cuerda floja, sin garantías, sin seguridades, sin apegos propiciadores de perezas mentales. Solo despiertos —incluso para soñar, como en verdadera tensión utópica— resulta factible protagonizar nuestras propias vidas. Las de cada una y cada uno para efectivizar potenciales y construir —cuidándolos

con evaluación continua— espacios-tiempos de dignidad. Esto (lo que surja) no caerá del cielo ni brotará del infierno. Es —y seguirá siendo— obra nuestra. Y no podemos des-responsabilizarnos. Vida no elegida, pero sí asumida. Justamente porque no es elegida ni puede serlo (nadie, que yo sepa, decide venir a este mundo), toda ella (la vida) gira en torno a abrir opciones alternativas y hacer posible elecciones y decisiones donde aparentemente solo caben inercias. ¿Lo dicho implica tomas de posición, matrices axiológicas, juicios de valor, ideales, deber ser? Sí. Aunque explicitados, compartidos, reconocidos y empuñados con todos sus costos y riesgos a la vista. Nuestras vidas incluidas. Y aquí es ineludible afrontar el tópico de la muerte. Una muerte inevitable, pero factible de ser apresurada o adelantada. ¿Cabe hacerlo? Resulta tema inmenso. En todo caso, no descartable.

¿Cómo hacer para precavernos de estos obstáculos, trabas y confusiones? Pareciera que solo una alerta epistémica permanente y un cuidado en la articulación discursiva sumado a una argumentación siempre autocrítica podría ayudarnos. Salvo que renunciemos expresamente a considerar seriamente aportes historiográficos bien basados en fuentes, con narrativas pertinentes y re-construidos desde un continuo presente conscientemente asumido en el cual siempre estamos inmersos. Lo cual nos posibilite recuperar el pasado para esbozar, proyectar y construir futuros alternos, asumiendo nuestro protagonismo y nuestras responsabilidades, a sabiendas de que solo con las y los demás podremos ser quienes somos y queremos ser en desenvolvimiento pleno de nuestras potencialidades.

Y ya que nos hemos —y ustedes me han— permitido movernos entre metáforas, alusiones, referencias y transposiciones, no está demás extender esa permisividad y culminar con una cita literaria (de un texto que se mueve en una especie de intersticio genérico o en una zona liminar entre novela e historiografía), la cual nos deja abierta la reflexión al debate, la crítica, la autocrítica, a las exigencias y demandas urgentes en que nos encontramos.

Y hasta le alcanzó el tiempo para incluir en [una misiva] una frase que su amigo Séneca le había escrito alguna vez en una epístola desde Roma: “En tres tiempos se divide la vida, querido Saulo, en presente, pasado y futuro. De [é]stos, el presente es brevísimo[;] el futuro, dudoso; el pasado, cierto”. Como siempre, a él [a Saulo] las certezas le eran esquivas⁴.

⁴ Pedro Ángel Palou, *El Impostor. La verdadera historia de San Pablo, el espía que se convirtió en apóstol*, Planeta, México, 2012, p. 144.

VENTURAS Y DESVENTURAS DEL FILOSOFAR*

*Hugo E. Biagini***

Los asiáticos, como los africanos y los latinoamericanos, quieren saber cuál es su puesto en esa humanidad planetaria que la expansión occidental, a pesar suyo, ha originado. De aquí las preguntas por una filosofía latinoamericana, asiática y africana, cada quien por su lado, en principio sin conocimiento de una tan semejante preocupación. Y de aquí, también, una vez más, la pregunta por el ser de los hombres que forman estos pueblos, por su lugar en el cosmos creado por la filosofía occidental¹.

Leopoldo Zea

LA UNESCO Y EL “DÍA DE LA FILOSOFÍA”

Acudo gratamente a esta convocatoria propiciada por un organismo como la UNESCO, que tanto ha bregado para exaltar la intercomunicación y refutar pretendidas supremacías culturales, en medio de fuertes intereses adversos.

En función de las opciones celebratorias planteadas por dicha organización, al oficializar el día mundial o internacional de la filosofía me inclino por la primera expresión —día mundial—, aunque la iniciativa haya provenido de una entidad surgida para mediar entre países formalmente reconocidos...

Esta propuesta, aparentemente trivial, se basa en la creencia de que si bien los dioses no precisan filosofar como nosotros —los mortales—, no podemos descartar, al menos como algo lógicamente posible, la existencia de otros seres racionales extraterrenos, cuyo carácter finito los lleva también a problematizarse, como los humanos, sobre la vida, el destino y otras situaciones límites, propias del ejercicio filosófico.

Con ello estaríamos llevando, hasta sus últimas consecuencias, la prédica pluriculturalista, al abrir la puerta a un sentido más inclusivo al día de la

* Una versión más comprimida del presente texto —con el título “Encantos y desencantos del filosofar”— fue expuesta en la Universidad de San Carlos de Guatemala durante el Día Mundial de la Filosofía, auspiciado por la UNESCO, el 15 de noviembre de 2012. Agradezco a Diego Fernández Peychaux por su contribución a este trabajo.

** Dr. en Filosofía. Academia Nacional de Ciencias y Universidad Nacional de Lanús.

¹ Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989, p. 23.

filosofía, no solamente en términos de inter-naciones sino más bien mundiales, relativizando —si se quiere— el monto de antropocentrismo en juego.

En la presente ocasión, me propongo retomar una de las acepciones con la que ha sido establecida la conmemoración del día de la filosofía por parte de la UNESCO, cuando le asignó a esa rama del saber la aptitud para contribuir al declive de los enfrentamientos por los que atraviesa una humanidad fracturada, figurando, entre los objetivos expresos formulados por la misma UNESCO, uno de los reclamos identitarios más valederos: “animar a los pueblos del mundo a compartir su herencia y abrir su mente a nuevas ideas”².

FILOSOFÍA Y SENTIDO COMÚN

Para poner a prueba tales considerandos efectuaré algunas observaciones sobre el modo en que la filosofía ha sido juzgada, desde diferentes miradas *ad hoc*: fundamentalmente, desde una óptica informal y desde otra perspectiva con intenciones de mayor rigor enunciativo.

Ambas orientaciones, bastante usuales, no dejan de trasuntar, a su manera, una opinión bastante generalizada y pueden producir un estado de alerta a tener en cuenta, mientras que una tercera variante pareciera moverse dentro de las finalidades dialógicas impulsadas por el citado organismo supranacional.

Prima facie, una imagen descalificadora de la filosofía percibe que esta se encuentra viciada por la hipocresía y por la doble moral, con ocultos designios de dominación, pues sus motivaciones se hallan al servicio de un sistema que le hace decir a los ricos cosas del siguiente calibre: “ser pobre no constituye desgracia alguna”...³.

Otra interpretación paralela acentúa la propia irrelevancia del menester filosófico y, cuando mucho, le otorga a este el valor de una poesía sofisticada, aunque en el fondo se está queriendo aducir que la filosofía resulta un tipo de “recorrido de muchas bifurcaciones que llevan de ninguna parte a la nada”⁴. Con tinte caricaturesco, se trata de un cuadro en el cual el filósofo aparece

² “Día mundial de la filosofía”, obtenido desde <http://www.un.org/es/events/philosophyday/>

Entre los indicadores propios de una identidad positiva nos encontramos, precisamente, con la “propensión al intercambio y a los trasvasamientos culturales”, cfr. Hugo E. Biagini, *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Remedios de Escalada, Lanús, Ediciones de la UNLA, 2009, p. 14.

³ Outfried, Höffe, *Diccionario de ética*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 146; Noel Claraso, *Diccionario humorístico*, Sintesis, Barcelona, 1966, p. 123.

⁴ Bierce, Ambroice, *Diccionario del diablo*, Libertador, Buenos Aires, 2004, p. 61; Bergen Evans, *Dictionary of Quotations*, Avenel, New York, 1978, p. 523.

como si fuera un ciego desvivido por buscar, en un cuarto oscuro, a un gato negro que no está allí⁵.

La irrelevancia de la filosofía cabe aquí ser equiparada con la lechuza de esa fábula en la cual un saltamontes se dirige a ella para averiguar cómo podía combatir el duro frío invernal: “Muy fácilmente, replica el viejo búho, conviértete en grillo y entra en estado de hibernación”. Cansado de metamorfosearse en vano —de tornarse búho—, el saltamontes procura que se le indiquen los pasos adecuados a seguir para lograr semejante transformación. El ave enfurecida termina por expulsar a su angustiado interlocutor, mientras le advierte: “Yo te proporcioné el principio, es asunto tuyo trabajar para conseguir los detalles”...⁶.

Dentro de un enfoque pesimista análogo, la filosofía puede también asimilarse a un estado de cosas similar al que tuvo lugar durante la decadencia helenística y que se vio reflejado en esa sátira donde la multitud y disparidad de cosmovisiones disponibles derivó en una subasta tal de filósofos que estos pasaron de ser cuasi reyes, a esclavos o siervos vendidos al mejor postor⁷.

ORTODOXIA Y PENSAMIENTO ALTERNATIVO

Con mayor o menor énfasis, una línea preponderante acota los márgenes de la filosofía a su raigambre helénica, en una suerte de correspondencia biunívoca. Se le desconoce a la filosofía ningún otro origen que no contenga la impronta griega, la cual no se reduce entonces al hecho de haber sido su acuñadora terminológica sino que llega, incluso, a erigirse en “una condición permanente de la cultura occidental”⁸.

Fernando Savater, propugnador de la vida como una carrera hípica e inspirador de un fallido partido liberal español, se ha ocupado de reafirmar bien tajantemente ese *parti pris* intelectual: “solo por un abuso lingüístico puede hablarse de una filosofía india o china”⁹.

⁵ Me he valido de ese símil en “Crisis y futuro del filosofar”, *Hitos*, 9, Buenos Aires, 1981, pp. 95-102, incluido en Biagini, H. E., *Historia ideológica y poder social*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, tomo II, p. 241.

⁶ *Ibid.*, *Historia ideológica*, II, p. 244.

⁷ Cfr., Luciano de Samosata, “Subastas de vida”, en sus *Obras*, tomo II, Gredos, Madrid, 1988, pp. 30-53.

⁸ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1995, p. 540. Una serie innumerable de manuales e historias de la filosofía parten, excluyentemente, de la filosofía griega.

⁹ Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, Planeta, Madrid, 1995, p. 33.

En una dirección paralela, a la (verdadera) filosofía se la ha pretendido restringir solo al saber institucional, puramente académico. Hasta la misma profesionalidad filosófica ha sido identificada con el viejo modelo griego, de corte sistemático, en un pronunciado enfrentamiento con lo pre-científico y las “santerías”¹⁰.

Contrario sensu, desde distintas áreas y tendencias contemporáneas se ha ido revalorizando, por un lado, el estatuto filosófico del pensamiento no occidental y, de otro lado, la creciente búsqueda de la otredad junto al reconocimiento de la diversidad.

En un estudio de largo aliento, dos distinguidos investigadores, Fernando Tola y Carmen Dragonetti, han puesto seriamente en duda el hábito de negar, en forma sectaria e indocumentada, la existencia de una auténtica filosofía en la antigua India para minimizarla a la categoría de pensamiento y entronizar en su defecto la filosofía occidental como una manifestación en sí misma universalmente válida.

Ese cuestionamiento al unicato filosófico de Occidente se basa en la comprobación experimentada, por parte de Tola y Dragonetti, de que en una y otra variante del saber se han dado los mismos problemas con similar manera de enfrentarlos y con el mismo camino para resolverlos, al menos hasta el advenimiento de la ciencia europea, hacia el siglo XVIII, sin dejar de insinuarse en ambos casos —el oriental y el occidental— idénticos montos de autoritarismo e irracionalidad¹¹.

Por otra parte, más allá de la toma de distancia que se ha venido produciendo constantemente —en distintos terrenos— frente al monopolístico legado europeísta, ya desde hace mucho tiempo, no han faltado quienes, sin escamotear ese patrimonio filosófico, no se han cerrado a verlo como el precedente cultural exclusivamente valioso.

Hasta intelectual tan partidario de la modernidad occidental como Voltaire, hacia 1765, refiriéndose a Confucio se preguntaba: “¿Por qué fatalidad, tal vez vergonzosa para los pueblos occidentales, hay que ir a Extremo Oriente para encontrar un simple sabio, sin fasto, sin impostura, que enseñaba a los hombres a vivir felices, seiscientos años de nuestra era, en un tiempo en el

¹⁰ García Sierra, Pelayo, *Diccionario filosófico*, Fundación Gustavo Bueno/Pentalfa, Oviedo, 2000, obtenido desde: www.filosofia.org/filomat/df018.htm; Reguera, Isidoro, “Filosofía”, en Reyes, Román (director), *Diccionario crítico de ciencias sociales*, Plaza y Valdés, Madrid, 1999, obtenido desde: www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/F/filosofia.htm; Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1988, p. 250.

¹¹ Tola, Fernando, y Dragonetti, Carmen, *Filosofía de la India. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*, Kairós, Barcelona, 2008.

que todo el septentrión ignoraba el uso de las letras, y en el que los griegos empezaban a distinguirse por la sabiduría?”¹².

Si se efectúa un largo salto histórico, Raúl Fornet Betancourt, desde el encuadramiento de la interculturalidad, le ha salido al cruce al occidentalismo filosófico a ultranza, para dar cabida, inclusive, a modalidades cognoscitivas cotidianas:

Hay [...] filosofía no porque haya un modelo paradigmático que se expande y globaliza (me refiero al mito de Grecia como único lugar de nacimiento de la filosofía) [...] Significa un poner a Occidente en su lugar, es decir, verlo como un lugar de tradiciones complejas que, desde siempre, ha estado en relación con otros mundos y que, en cuanto tal, no es el lugar de toda la filosofía posible [...] abrir el horizonte del quehacer filosófico a otras formas de ejercicio y de reconocimiento, como podrían ser, por ejemplo el discurso oral [...] la filosofía intercultural no sospecha de la razón filosófica usual [...] sino por la monoculturalidad occidental (“occidental” se refiere aquí a la tradición cultural dominante que se impone en los procesos de institucionalización y que resulta opresora incluso para otras tradiciones también occidentales)¹³.

Entre esas tradiciones bastardeadas y tenidas como dudosamente filosóficas dentro del mismo tronco occidental, podemos evocar, por antonomasia, a la escuela cínica, a la cual un pensador de la enjundia de Arturo Andrés Roig, no ha trepidado en incluir, junto a sofistas y a epicúreos, entre los voceros iniciales de una filosofía para la liberación, por su toma de partido hacia la población marginada y por abrir a la mujer las primeras puertas en la historia “como sujeto de pensar y actuar filosóficos”¹⁴.

Como resulta casi una obviedad, estamos refiriéndonos también a una filosofía canónicamente sospechada —como la “de la liberación”—, uno de cuyos principales expositores, Enrique Dussel, la ha caracterizado como un movimiento filosófico provisto de un “contradiscurso moderno” que brota “desde la periferia mundial”¹⁵.

¹² Voltaire, *Diccionario filosófico*, Akal, Madrid, 2007, p. 262.

¹³ Fornet Betancourt, Raúl, “Filosofía intercultural”, en Salas Astrain, Ricardo, (coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano*, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005, volumen 2, pp. 401-403.

¹⁴ Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Ediunc, Mendoza, 2002, pp. 55-76; versión digital del libro: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica2.htm>

¹⁵ Dussel, Enrique, “Filosofía de la liberación”, en Salas Astrain, Ricardo, *op. cit.*, vol. 2, p. 373.

EL AMERICANISMO FILOSÓFICO

Otra de las filosofías subestimadas, la latinoamericana, lo ha sido desde la misma negación que ha sufrido la propia realidad del Nuevo Mundo y sus habitantes por parte de los filósofos europeos —de Bacon a Hume y de Kant a Hegel—, según lo han examinado, minuciosamente y por cuenta propia, Antonello Gerbi o Tzvetan Todorov, quien ha hecho hincapié en el flagrante encubrimiento de la alteridad acaecido durante la conquista de América¹⁶.

Una filosofía como la occidental, tenida como el saber crítico por excelencia, se ha embarcado en proyectos coloniales y cruzadas civilizatorias contra la barbarie, dando crédito a disparates mayúsculos como el de la superioridad de los países de clima frío —asociados con el ejercicio de la libertad— frente a las regiones tropicales, imperio de la anarquía, la sensualidad y la indolencia.

Nuestro propio filosofar debe ser circunscripto por la asunción que el mismo ha llegado a ejercer de su propio contexto, lo cual no siempre pudo hacerlo la filosofía occidental que, violentando su misma índole noética, ha pontificado desde una presuntiva *subspecies aeternitatis*.

Ello no supone que falten voces entre nosotros que reclamen “olvidarnos de nuestra situación de americanos” y de “nacionales” para acceder a una filosofía perenne¹⁷, ni tampoco que diversos europeos no hayan reivindicado nuestra producción filosófica ante el desdén que se ha tenido hacia ella, al destacar, por ejemplo, la capacidad de esa producción para transmitir un sentido original de la existencia centrado en tres rasgos capitales: “el gusto por la vida y lo concreto integral, lejos de las logomaquias y los abusos de la abstracción; un amor apasionado por la libertad, que proyecta alcanzar la emancipación económica y social tras haber logrado la independencia política; una inclinación estética fundamental y, a menudo, un don de expresión estilística de primera calidad sin que nunca la forma disfrace u obnuble el fondo”¹⁸.

¹⁶ Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, FCE, México, 1982, especialmente pp. 7-101. Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, *passim*. Véase también Biagini, Hugo E., *Entre la identidad y la globalización*, Leviatán, Buenos Aires, 2000, pp. 26 y ss.

¹⁷ Kempff Mercado, Manfredo, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1958, p. 43.

¹⁸ Guy, Alain, *La filosofía en América Latina*, Acento, Madrid, 1998, p. 91. Otro valioso enfoque legitimador en Oviedo, Gerardo, “Anotación marginal a una interrogación incansante: ¿existe una filosofía latinoamericana?”, *La Biblioteca*, Buenos Aires, primavera 2009, pp. 94-118.

Por último, en otro plano analítico, diferentes conceptos, prácticamente ignorados, fueron vertidos hace más de doscientos años atrás, sobre el heterodoxo papel del filósofo, por parte de un ideólogo de las revoluciones patrias como fue Mariano Moreno. Tales conceptos se aproximan al perfil que brinda el actual pensamiento crítico y alternativo¹⁹ en su apertura hacia los grandes ninguneados de la historia. Para Moreno, filósofo es y resulta todo aquel que reúne las siguientes actitudes:

- quien reconoce la excelsa importancia del sufragio popular;
- quien denuncia las enormes fortunas retenidas en pocas manos como una ruina para la sociedad;
- quien condena el sojuzgamiento efectuado por las potencias metropolitanas del resto del mundo;
- quien contempla como “desolante” la forma en que se arrebatan de sus hogares a miles de indios para trabajar en las minas y perecer en ellas o subsistir con su salud seriamente quebrantada²⁰.

Así tenemos que, ya desde los albores de la Independencia, aun bajo los resabios del colonialismo español, podemos divisar nítidamente las huellas de aquello que Horacio Cerutti Guldberg supo denominar —en distintas oportunidades— como el poder constituyente y contribuyente de la “filosofía nuestroamericanista”, en tanto pensamiento emancipador.

¹⁹ Acerca del significado reciente del pensamiento alternativo, véase Biagini, Hugo E., “El pensamiento alternativo y su génesis”, *Cuadernos Americanos*, UNAM, 146, México, octubre-diciembre 2013, pp. 49-66.

²⁰ En Romero, Ricardo, (comp.), *Mariano Moreno*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2008, pp. 192, 176; fragmento transcrito por Galasso, Norberto, *Mariano Moreno, el sabiecito del sur*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, p. 62; Moreno, Manuel, *Memorias de Mariano Moreno*, Carlos Pérez, Buenos Aires, 1968, p. 50.

HUMANIDADES

VINCULACIÓN SOCIAL Y PERDÓN POLÍTICO*

*Humberto Giannini***

Hace ya algún tiempo me fui interesando profundamente por esa vida cotidiana que Heidegger tuvo en “desconsideración” en su gran obra *Ser y Tiempo*. Creí vislumbrar razones —y algunas muy adversas al pensamiento heideggeriano— que me llevaron a detenerme unos cuantos años en ese aspecto de la vida humana.

Hoy, a cuarenta años del golpe militar, habiendo torcido hace unos pocos años hacia un nuevo campo de reflexiones filosóficas, vengo a descubrir que viajo y apunto hacia el mismo polo que me dirigía en el pasado. Dicho de otra manera: he creído descubrir que el conocimiento de la vida práctica tal como se desenvuelve en el decurso de los días, es esencial —rigurosamente esencial— para una comprensión valórica más profunda del “ser en el mundo”. Tal convencimiento está ligado estrechamente al tratamiento de la comunicación desde una perspectiva ya anunciada por los trabajos de Reinach, Austin y Searle en el siglo pasado, tratamiento del que he creído sacar consecuencias que importan a la filosofía, especialmente en el campo de la ética.

Es sobre este punto que quisiera adelantar algunas ideas-clave, para terminar abordando el quiebre de la comunicación real en mi país, Chile, quiebre del cual cada cierto tiempo reaparecen signos amenazantes que evidencian que aun no nos curamos de las profundas heridas que dejó la dictadura.

Intentaré describir brevemente el camino teórico que estamos haciendo a propósito de aquel quiebre. De esta descripción no sé si podrá colegirse cómo se vuelve difícil la palabra “reconciliación”; qué actitudes la vuelven aun más difícil, qué políticas de Estado, qué cuidados educacionales serían necesarios para devolver una paz ciudadana más real que la existente.

Nuestro punto de partida —la comunicación— pretende ir más allá de lo que podría considerarse como una investigación de índole lingüística, de lógica informal o de epistemología. No; resueltamente, no. Porque la comunicación, en el significado que nosotros damos al término, es el requisito primario por el cual el individuo biológico —arrojado al mundo, según la célebre expresión de Heidegger— llega a ser persona y ciudadano.

* Proy. Fondecyt 1110811, con la colaboración de Eva Hamamé, María José López, Nadine Faure, Rosemary Bruna.

** Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales (1999).

En otras palabras: la comunicación es lo que está en el origen más original y reiterativo de la generación vinculante llamada “humanidad”¹. Pero esta vinculación no es una estructura: comunicar es una acción. Y mundo es lo que va apareciendo en la acción mancomunada de la humanidad histórica.

Antes de abordar directamente el tema de la comunicación, intentaremos delimitar, con la precisión que permiten los hechos y el tiempo que tenemos, el lugar que ocupa nuestro intento. El tema no puede ser abordado ni mediante la descripción fenomenológica de los actos intencionales —percibir, recordar, proyectar, odiar, amar, etc.— porque el comunicar —el hacer común— va más allá de tales actos. Pero tampoco nuestro tema podrá ser abordado solo mediante la descripción de las acciones por las que intervenimos directamente en el mundo —construir una represa, sacar una *panne* del auto, por ejemplo— porque el comunicar empieza más acá de los fenómenos del mundo. Tomando la lacónica expresión de Hannah Arendt, está “entre” ambos, tiene que ver con ambas realidades. Esta, su originalidad.

Se dirá: “Pero, la intencionalidad de nuestros actos psíquicos apunta hacia el mundo”. Es verdad. Sin embargo, esta descripción oculta el paso posterior y el paso anterior hacia el término: oculta el hecho que el mundo es el camino y el medio hacia otros seres humanos.

Desear volver a ver a una persona es un acto intencional²; sin embargo, este deseo en cuanto tal no afecta en absoluto, no llega por sí mismo ni toca siquiera a la persona deseada. Desear no es en sí una acción comunicativa. El acto íntimo recién empieza a configurarse como proyección, como proyecto, cuando trasmite un cierto modo de urgencia a la sensibilidad del cuerpo y lo despierta para el mundo. Es entonces, a partir de esta suerte de contagio, que el ser meramente apetente termina rompiendo el huevo de la subjetividad, y como un nauta inexperto empieza a tantear las anchuras novedosas de un mundo exterior.

Sin embargo, según nuestra tesis, en el proyecto de vida de todo ser humano, está la vinculación a otro sujeto. Y el modo de allegarse a él o a ella —lo deseado—, podría decirse que tiene algo de demiúrgico³, o en todo caso, de radicalmente diverso del modo causal por el que ese mismo ser humano interviene y modifica los objetos del mundo. Al destinatario se

¹ No solo la sociedad está ligada a un futuro contingente en virtud de nuestras actuales acciones; nosotros mismos hemos sido el futuro de las acciones absolutamente contingentes, aventurosas, de nuestros antepasados, que han llegado a ser presente en nosotros.

² Los actos íntimos son el origen del acto intencional. El deseo es un ejemplo. Es orientante.

³ Demiúrgico en el sentido que lo usa Platón en el *Timeo*.

llega, humanamente, solo por la acción comunicativa; por ejemplo: por la confesión: “Te confieso que es a ti a quien deseo”.

Saltará a la vista que en este punto se nos presenta una suerte de aporía: y es que esta confesión solo llegará a ser acción comunicativa cuando se vuelve interacción, esto es, cuando el otro sujeto responde de alguna manera, incluso con la negativa o el silencio, a la acción del sujeto que tomó la iniciativa. En otras palabras: lo que tenemos que aceptar —al partir no del lenguaje sino del comunicar— es que este, desde el principio, siempre, es una acción que solo se realiza, se hace real, en la respuesta. Tal es el tiempo real de su realización (tiempo común), independiente del tiempo representado por la referencia.

Tal vez solo desde esta perspectiva pueda entenderse que la acción la inicia un sujeto actuante —no explícitamente gramatical—. En “Vas muy desabrigada” el sujeto gramatical es un “tú”; pero el sujeto actuante, supongamos aquel que hace la advertencia, es un yo ontológico⁴: en “Te advierto que vas desabrigada”, al decir o dar a entender lo que hace (aconsejar), el sujeto actuante necesariamente hace lo que dice, en este caso, estar advirtiendo⁵.

Ahora, fuera de estas condiciones subterráneas, metaempíricas, propias de la acción comunicativa, señalemos dos propiedades éticas que no podemos pasar por alto:

La primera es que todo comunicar gestual u oral, como lo es la acción comunicativa, en cuanto comunicación, exige la dualidad vinculante, esto es, la presencia activa de un “yo” y un “tú” que con su inter-acción van sosteniendo la mundanidad del mundo⁶. Y en ella el sujeto que toma la iniciativa —al que hemos llamado “sujeto testimonial”⁷— necesariamente está afirmando, al hablar, la autenticidad del vínculo que, mediante su acción, propone al otro sujeto: un consejo, una promesa, una información real, etc.⁸ Puede ser errado lo que dice o falso, e incluso ser ignorante de tal falsedad; pero no

⁴ Aquí usamos “yo ontológico” como el sujeto existente que está realizando la acción.

⁵ Aconsejar es una acción y como tal ocurre más acá de lo que puede ocurrir en el mundo, pero en relación al mundo.

⁶ Y el tiempo de esa mundanidad.

⁷ En cuanto se vincula a otro sujeto mediante una pro-posición. Ver: Giannini, “Dar la palabra”, *Estudios Públicos*, N° 124, Primavera 2011; especialmente: “Al sujeto que propone la vinculación lo llamaremos ‘sujeto testimonial’ y aunque en la mayoría de los casos este sujeto no está explícito, es justamente el significado de su acción lo que se comunica y aquello en virtud de lo cual los sujetos actuantes convergen hacia alguna referencia”.

⁸ Habermas le denomina presupuesto pragmático trascendental de la veracidad (*Teoría de la acción comunicativa*). Searle le denomina ‘Condición de sinceridad’ (*Actos de Habla*).

puede ser falso que, por ejemplo, al prometer está realmente prometiendo; com-prometiéndose con la promesa que hace.

La segunda propiedad: que todo vínculo aceptado socialmente, con-sabido como modo específico de vinculación, exige una forma real o meramente supuesta de reciprocidad entre el sujeto que propone y el sujeto que responde.

Y aquí ingresamos a una zona de peligrosa vulnerabilidad a la que estamos constantemente expuestos los seres humanos: a la vulnerabilidad como un estado permanente de indefensión frente a los otros como pérdida de aquella reciprocidad oscuramente convenida en cualquier comunidad de vida. Al sentimiento —la mayoría de las veces confuso, indecible— de la violación de aquella exigencia de reciprocidad, es a lo que llamamos “ofensa”.

LA OFENSA

Recordemos que nuestra investigación sobre la sociabilidad humana ha elegido como punto de partida las acciones comunicativas. Estas son las que crean los vínculos en virtud de los cuales los seres humanos convergemos hacia aquel espacio que se volverá, en razón de tales vínculos, habitación y mundo común. Ofensa es la ruptura, en alguna de tales acciones, del vínculo específico con-venido, tal vez oscuramente, con alguien.

Adelantemos que la ofensa es una de las afecciones más comunes y subjetivas que se registra en la vida asociada. Difícil definirla, difícil describirla a causa de la variedad de formas y matices por los que se siente y resiente su presencia. Se puede decir que, incluso en los casos más leves, es una experiencia en la que el ofendido siente como una estocada penetrante la no reciprocidad del vínculo con que actúa el ofensor.

Si estamos vinculados por una acción comunicativa de compra-venta, los sujetos inter-actuales, al actuar, deben dar por con-sabido por cuáles leyes y normas legales y éticas han de regirse; si están vinculados por una relación amorosa, los sujetos creen atisbar al menos qué límites y permisiones son éticamente posibles en tal vínculo; si se juega a las cartas, los jugadores dan por con-sabidas las reglas del juego, etc. No se trata de un deber ser ideal, exigido *in abstracto* a toda la humanidad, ni de un imperativo categórico en el sentido kantiano, sino de una forma de reciprocidad que normalmente se espera del otro en las acciones que se comparten con él —incluso en el saludo diario— en una sociedad histórica determinada. Y es esta reciprocidad, más sentida que pensada, la que desgarra el ofensor.

Y es por aquí que ingresamos a la zona de peligrosa vulnerabilidad a la que estamos expuestos día a día los que conformamos una comunidad real: a la vulnerabilidad como estado de indefensión frente al otro, como peligro permanente de violación a esa reciprocidad sustentadora de cualquier vínculo comunicativo. La ofensa es el nervio sensibilizado de todo conflicto moral.

¿Cómo definir un sentimiento tan subjetivo y multiforme? ¿Un sentimiento que compromete el reducto más concreto, inefable e individual de la vida humana, profundamente subjetivo, sí, pero, ineliminablemente inter-subjetivo?

La ofensa es corte, cercenamiento carnal; lo recuerda el término mismo: “herir”, *ferio* (*hiero*, en latín). Y este tajo invisible tiene que ver con nuestra condición de sujetos expuestos permanentemente no tanto a los peligros del mundo físico como a los efectos de la iniciativa ajena⁹, a la violencia o a la omisión ejercidas por otros sujetos. Tiene que ver con el ser-ante otra subjetividad, y con algo que allí, y solo allí, diariamente se omite, se distorsiona, se transgrede, se triza, se quiebra. Y esto puede ocurrir de muchas maneras y a cada momento en la vida en común. Por inadvertencia: la de quien pasa por alto el ser- ante otro o la del escritor que olvida citar a su colega en el tema que el colega se siente autoridad. O heridas más graves: por simulación de reciprocidad; la de aquel que para realizar sus propios fines pro-pone a otro una falsa vinculación (el mal radical, denunciado por Kant); el disimulo, el engaño, la seducción, la astucia, la falacia. Y, en fin, por violación desenmascarada de todo vestigio de libre reciprocidad como lo es la violencia del que intimida, acorrala, extorsiona, tortura. Asesina.

En un sentido amplio, el significado de “ofensa” resume, en todos sus grados, este sentimiento universal de desolación que experimenta un sujeto. Somos desolados por los “otros”.

Saltando etapas, esto nos lleva a una de las preguntas fundamentales que quisiéramos hacer hoy: ¿qué es lo que hace que una acción pueda ser reparadora de una ofensa o tenga un valor justificante? ¿Y qué significa el perdón frente a lo injustificable, a lo que en lenguaje popular “no tiene perdón de Dios”?

Ante una ofensa son posibles cuatro actitudes posteriores del ofensor:

- a) “Pasar de largo”, no darse por enterado o rechazar simplemente la acusación. Mantener así latente el conflicto¹⁰.
- b) Dar excusas o disculparse.
- c) Justificarse ante el ofendido o ante la opinión pública.
- d) Pedir perdón.

⁹ Ya, el hecho de haber nacido. Se puede afirmar que ya antes de ser, estuvimos expuestos a las decisiones e iniciativas ajenas. Porque, si ahora nuestras acciones se pierden en efectos futuros que ya no son atribuibles a nuestra voluntad, debemos conceder que otro tanto ocurre con las acciones de nuestros antepasados; acciones, contingencias biológicas, incluso novelescas, de las cuales deriva, necesariamente, la vida de cada uno de nosotros “arrojados al mundo”.

¹⁰ Como se suele decir: “La violencia anterior, justificó la violencia del Estado”. Y así se pasa de largo frente a la segunda.

Pasemos de largo la primera posibilidad (a).

Que todas las otras sean acciones comunicativas en un sentido estricto, es algo que tendremos que examinar caso a caso.

En los casos b, c y d, lo primero que cabe observar es que se trata de expresiones reactivas, esto es, respuestas a quien demanda o podría demandar una explicación. En segundo lugar —y esta diferencia es esencial— que, aun cuando se trata de conductas cercanas en su significado, son radicalmente distintas en cuanto se refieren a la fundamentación por la que cada cual sostiene su demanda. Por lo que se emplean con propiedad en situaciones diferentes: así, el sujeto que se excusa o se disculpa apoya su petición en el hecho de no ser la causa consciente, intencional o directa de la molestia o del daño accidental inferido a otra persona (*v. gr.*, cuando se disculpa del frenazo del microbús que lo hace venir encima de otro pasajero). Disculparse o excusarse equivale a decir: “lo siento, pero yo no he sido la causa del daño, y si lo he sido no tuve la intención de dañarlo”.

En cuanto al caso c, ¿qué significa específicamente justificar-se? En términos teóricos, epistemológicos, “justificar” es dar razones, adjuntar pruebas, esgrimir y allegar antecedentes por los que un sujeto sostiene una hipótesis o un argumento (Giannini, 1997). Ahora bien, nuestro punto actual, la justificación propiamente ética —*el justificar-se ante otro*— no se limita a la esfera del discurso: me justifico actuando de cierta manera y remarcando la acción, porque alguno de mis actos, incluso mi vida, están en tela de juicio (o creo que lo están); o porque no me acepto tal como meramente resulto ser en las cosas que emprendo y en la situación disminuida que aparezco ante los otros. Así, la justificación se convierte en una verdadera representación en el sentido teatral del término: como la del futbolista que ha errado el tiro penal; y que no podría explicar a los 80.000 espectadores que han presenciado el chasco, que el culpable no ha sido él sino la cojera de la que es víctima. Y, entonces, lo vemos volver a su puesto rengueando exageradamente a fin de exhibir al público, sin decir palabra, la causa del entuerto.

De modo semejante es como la justificación entra cada día, abierta o disimuladamente en el dinamismo de la convivencia: como una continua acción aclaratoria, como un ajuste representacional de sí ante los otros, enjuiciadores potenciales del valor de lo que hacemos o no hacemos¹¹.

En resumen: la justificación ética es un modo de decir, actuando lo que se pretende ser en lo que se hace, a fin de desmentir un enjuiciamiento real o

¹¹ La *Apología de Sócrates* es una suerte de obra teatral en la que Platón muestra cómo Sócrates actúa ante sus acusadores, mostrando lo que verdaderamente hace en Atenas (actuar como una suerte de tábano para despertar a sus conciudadanos).

imaginado¹². No nos justificamos de un hecho aislado, contingente, ocasional, como es el caso de la excusa, sino a nosotros mismos en cuanto nos sentimos acusados de no expresar “el valor” que queremos ser: generosos, sinceros, cultos, eficaces. En resumen: lo que está en juego en la acción justificativa es la propia dignidad de ser.

Antes de pasar al ‘pedir perdón’ (d), es necesario detenerse en dos acciones previas relacionadas: el dar y el recibir.

EL DAR Y EL RECIBIR

No coincidimos con P. Ricoeur en el sentido de que dar, regalar, o donar —siendo, por cierto una acción—, sea una acción comunicativa; esto es, que al decir alguien “te perdono” está haciendo lo que dice: que, por esa misma acción, esté dando el perdón, que es lo que el insigne filósofo francés declara y defiende en *La memoria, la historia y el olvido*¹³. Como veremos, en este punto se juega la concepción misma de “acción comunicativa” (“acto de discurso” para Ricoeur) que es el tema central de nuestro escrito.

A primera vista pareciera que en la correlación entre dar y recibir, la acción desencadenante del vínculo fuese la acción de dar; primera en el tiempo, se diría. Este criterio proviene del ámbito de la causalidad y no de la acción comunicativa. Recordemos que la comunicación se cumple en la medida en que hay otro sujeto que responde de modo correlativo al sentido del vínculo que se le pro-pone, porque espera, porque quiere o le gusta o (creemos que) está dispuesto a aceptar eso que se le da.

En cambio, es evidente que pedir cualquier cosa es una acción comunicativa, tal vez una de las acciones más antiguas en la prehistoria del comunicarse humano. Cuando se dice “te pido esto o aquello” se ha cumplido plenamente la acción de pedir algo a alguien. Y no existe otro modo directo de pedir que expresándolo con gestos o palabras.

Hay que reconocer que la acción de dar es algo más compleja; que no basta con decir “te doy” para que ya se haya dado algo, y esta dificultad “da que pensar”, empleando la conocida expresión de Ricoeur (*donne à penser*). Porque en esta acción falta todavía un requisito esencial para que se responda

¹² La justificación es una acción reactiva. Nos justificamos “ante” quien nos enjuicia. La expresión “enjuiciamiento” se usa corrientemente para expresar cuando se emite un juicio “universal”, definitivo, sobre el ser de una persona (“x es *mentiroso*”), basándose quien lo emite en una o pocas experiencias o impresiones que en absoluto autorizan tal “universalización” (el “es” definitivo).

¹³ Op. cit. pág. 610. Esta ilustraría perfectamente la fuerza de un acto de discurso que hace lo que dice: “yo te perdono”.

en correlación y reciprocidad con la acción de recibir. En otros términos: para que no sea una conducta banal, arbitraria, tiránica y unilateral de aquel sujeto que pretende dar, el intento comunicacional debe ser antecedido por la acción, al menos por el gesto, de ofrecer, gesto que, por cierto, es una acción comunicativa plena. Dar abruptamente algo a alguien no es una acción comunicativa porque supone la absoluta pasividad receptora del otro cuando le digo “te doy”.

Si no tenemos en cuenta lo anterior, deberíamos limitarnos a describir la comunicación como algo que ocurre y se basta a sí misma al interior de una intimidad; proceso de conciencia cuyo origen en el tiempo es algo difícil de determinar. Sin embargo, tal proceso no puede coincidir, por cierto, con la acción que simplemente lo declara. En otras palabras: el acto de perdonar no ocurre como cuando se dice “te ordeno”, “te prometo” y tantas otras expresiones en que por el hecho de decirlas, ya han ocurrido la promesa o la orden¹⁴.

El tiempo del perdón que se da es un tiempo oculto, incluso para quien lo otorga. Por lo que decir “te perdono” es solo una débil garantía de que realmente está ocurriendo “ahora” eso que afirmamos. Y no solo porque es innegable que solemos mentir, sino precisamente porque perdonar no pertenece al ámbito de las acciones que por el hecho de decirlas —justamente por ese hecho— se están cumpliendo, como es el caso de “te pido perdón”, acción de pedir que se cumple y es verdadera tan solo por el hecho de decirla. Siempre en el dar, en cualquier dar, nos excedemos a nosotros mismos.

Por último, el dar supone que ya se tiene eso que se da como don. Pero aquí aparece un misterio tan serio como el anterior. Y es que no logramos aprehender qué es lo que damos cuando se da el perdón.

PERDONAR

Misteriosamente la expresión “per-dón” dice que algo se entrega como don, pero queda inexpreso en qué consiste ese don. ¿Consiste en algo negativo, como olvidar el daño recibido? ¿En liberar de castigo al culpable? Autores como Ricoeur, Derrida, Jankélévitch, han rechazado esta utilización del perdón para otros fines que no sea el perdón mismo. Y parece justísimo que por medio del perdón no se transen posiciones. De modo alguno, podría resumirse este rechazo en la siguiente afirmación: “Si el perdón es posible no puede ser sino un fin en sí mismo”¹⁵.

¹⁴ *Sed contra*: Ricoeur afirma, junto con Derrida, que el don del perdón no tiene como condición el ser pedido. Op. cit., p. 620.

¹⁵ Esto mostraría la fuerza de un acto de discurso que hace lo que dice: “te perdono”, op. cit., p. 210.

Ahora, para venir a lo nuestro: dar el perdón —perdonar— no es, como pareciera, una acción comunicativa: prueba de ello es que no ocurre por el hecho de decir “te perdono”. Todo lo contrario: quien dice “te perdono”, para que lo que dice tenga alguna fuerza interior ya debe haber perdonado en el fondo de su alma, y si no es así, todavía no ha perdonado. El hecho es evidente: “Te perdono” es una buena noticia que se da al otro de algo que ha acontecido en mi alma. No una decisión que tomo como lo es pedir perdón. Dicho de otro modo: mientras que la fuerza ética del pedir perdón consiste en la manifestación explícita de querer ser perdonado, la fuerza ética de perdonar no puede consistir solo en el hecho de querer darlo. Ese querer no basta para que la intención real se haga perdón real. Y ya veíamos algo previo: la acción de dar implica necesariamente la de ofrecer. En caso contrario, el donante corre el riesgo de ser rechazado. En el caso del perdón simplemente dado, existe el riesgo de encontrarse con la respuesta: “¿Y de qué pretendes perdonarme? ¿Qué orgullo desmedido te convierte en un perdonavidas?”.

Pero hay algo más grave: el decir “te perdono” antes de que se pida el perdón, arrebatada al sujeto eventualmente arrepentido, aquella iniciativa que parece esencial al penitente: la humildad del arrepentimiento que va hasta el ofendido para mostrarse ante él.

Por último, no siendo una acción comunicativa el perdón que se da —una acción que implique con necesidad el ser comunicada—, en caso de no serlo, permanecerá simplemente como un acto subjetivo de liberación, de pacificación de un alma atormentada por la idea primaria de venganza, carcomida por el rencor. Sentimiento de paz que gana el ofendido, pero del cual quedará fuera, tal vez definitivamente, aquel que podría haber esperado la palabra liberadora del otro. Así, el perdón que se da, sin comunicarlo, es una especie de terapia individual, una suerte de diálogo platónico del alma consigo misma, sin efecto comunicativo, sin efecto alguno más allá de la realidad individual. Podríamos preguntarnos si este perdón que beneficia exclusivamente a quien lo concede, puede llamarse con propiedad “perdón”.

PEDIR PERDÓN

La primera condición, digamos, ontológica para que los sujetos se encuentren realmente ante este vínculo del pedir y del dar el perdón, es que el ofensor posea la autoconsciencia del delito, que en la soledad de la reflexión haya sido capaz de una confesión desnuda, sin excusas, sin defensas justificativas, sin perspectivas de arreglos jurídicos frente a la eventual demanda de castigo que el ser ofendido seguramente pedirá para el culpable. Sin la claridad de una tal consciencia rendida ante la inmensidad del delito, se levanta la muralla infranqueable de lo incommunicable elemental. Ofendido y ofensor no

convergen hacia lo mismo. Y ¿cómo se podría perdonar a quien, como una piedra, es inconsciente de aquello de lo que se le perdona?¹⁶.

La autoconsciencia de la ofensa inferida es, como ya veíamos, el único camino de reencuentro posible con el agraviado. Pero esta auto-confesión no basta si a ella no sigue la superación de la vergüenza: el atreverse, desnudo de toda justificación, a ir hasta el otro. Es más fácil, más llevadero seguir escondido en ese ser construido entre justificaciones y descargos. En otras palabras: seguir siendo el que fue.

Pedir perdón es vencer tal cobardía, llegar a ser sí mismo solo por la negación de sí.

¿A quién se perdona, entonces?, se pregunta Derrida. Porque parece que si el ofensor declara no ser más el que fue, entonces, el ofendido perdona a otro ser. Lo que pone en duda el filósofo francés es la realidad de la conversión: que uno pueda llegar a ser otro, a través de esa misma vida que se tiene, de esa misma conciencia que, “saliendo del cerco de sí”, aproximándose al dolor ajeno, le haga sentir una proximidad en el dolor que ningún otro ser humano puede ofrecerle. Solo él: el ofensor. Una oferta que tal vez no llegue a ser indiferente para el ofendido.

EL “NUNCA MÁS”

Lo que hemos expuesto en las páginas anteriores es válido en sentido estricto para la vinculación de persona a persona. A cuarenta años del golpe militar en Chile es difícil trasladar el esquema del perdón que se pide y del perdón que se da, a una situación de larga convalecencia social, como la nuestra. Convalecencia marcada, además, por el miedo y la ambigüedad. En todo caso, “el perdón” en sentido político implicaría la liberación mutua del miedo. Socialmente, en las nuevas generaciones, la construcción paulatina del difícil camino de la reconciliación.

A 40 años del golpe, ya han fallecido o ya han sido juzgados los principales responsables de los crímenes y agravios cometidos en el período de la dictadura. Ninguno pidió perdón a los deudos de las víctimas, ninguno dio un paso adelante para revelar dónde han ido a parar los restos de sus víctimas.

Es cierto que en estos días muchos políticos que guardaron silencio por tantos años, hoy piden “punto aparte y cuenta nueva”. Así entienden la “reconciliación ciudadana”. Otros, más sensibles, han terminado exclamando

¹⁶ Cristo, en su humanidad muriente exclamó mirando a sus torturadores: “Perdónalos, Señor, ellos no saben lo que hacen”. Solo Dios puede llegar a la inconsciencia total del ser malvado. No los hombres.

“Nunca más”. Una expresión más corta y exquisita de la misma ambigüedad que hemos anotado, porque apenas se explicita la exclamación, en la mayoría de los casos viene a querer decir: “nunca más los otros, nunca más la causa desencadenante del desastre”. Es decir, la misma voz antigua con ropaje nuevo.

Sin embargo, unos pocos han pedido perdón por “la complicidad silenciosa”¹⁷ que tuvieron con el régimen.

Si existe algo así como un perdón político que la ciudadanía pueda dar a quienes lo piden este debiera consistir en un compromiso político en lo que verdaderamente significa un “nunca más”.

Ahora bien, creemos que una sociedad ha avanzado hacia el propósito real de un “nunca más” cuando reconoce que hay todavía ofensas y silencios imperdonables¹⁸ y, entonces, castiga a los ofensores conforme a las leyes que esa sociedad posee.

Pero, esencialmente avanza hacia el proyecto de un “nunca más” cuando reforma sus leyes en favor de la participación ciudadana; cuando reforma sus instituciones: el poder armado, el poder judicial, el poder económico; cuando reforma la enseñanza mirando a formar ciudadanos y no a armar individuos.

Una sociedad ha avanzado hacia el “nunca más” cuando los políticos que hoy piden perdón por no haberse percatado de lo que empezó a pasar hace 40 años en el país, concurren ahora con su voluntad a la reforma sustancial de esta sociedad. Y la ciudadanía tomará esta actitud como una acción sincera de pedir perdón.

¹⁷ Palabras de Sebastián Piñera, Presidente de la República a la sazón.

¹⁸ El lugar en que están enterrados “los desaparecidos”.

EL ARTE COMO REMEMORACIÓN DE LA VISIÓN DE LOS
VENCIDOS: ESPAÑA, APARTA DE MÍ ESTE CÁLIZ DE CÉSAR VALLEJO*

David Sobrevilla**

Comprendemos por arte en este texto la obra de arte, es decir, el producto del arte, o sea, el fruto de la capacidad humana de producir cosas, construir formas o poner de manifiesto expresiones que deleitan, emocionan o generan un shock¹. Y entendemos por memoria la facultad de recordar en un sentido muy amplio que abarque tanto la simple afección que da lugar a la evocación, lo que los griegos llamaban *mnéme*, como la búsqueda activa de los recuerdos, a lo que ellos denominaban *anámnesis*², tanto el recuerdo literal como el ejemplar³, es decir, las muchas variedades de memoria.

Podemos tratar este tema, arte y memoria, de muchas maneras. Podríamos indagar, por ejemplo, cómo en el mundo griego arcaico las musas, diosas que inspiran las artes, han nacido de Zeus y de Mnemosyne, la diosa de la memoria. Según cuenta Píndaro en su célebre *Himno a Zeus*, concluida la recreación del mundo Zeus preguntó a los demás dioses si faltaba algo y ellos le respondieron que sí, que se echaba de menos una voz que pregonara la magnificencia del mundo, por lo que Zeus creó a las musas. O podríamos investigar la sombría visión de Píndaro sobre la vida humana: el hombre solo vive un día y no es otra cosa que la sombra de un sueño, mas toda esta miseria se ve redimida por el arte: es cuando Zeus concede al ser humano la gloria, cuando un rayo de alegría ilumina su vida (*Pít.*, VIII, 95). Constituye la tarea del poeta recoger este rayo de luz y conservarlo: sin la ayuda de los himnos de los poetas, las virtudes máximas habrían de permanecer sumergidas en el más profundo de los olvidos. Solo hay un espejo de las hermosas hazañas: los gloriosos cantos de Mnemosyne que escriben los nombres de los héroes para compensar sus esfuerzos (*Nem.*, VII, 12 ss.).

* Texto de la ponencia presentada en la sesión plenaria del 9 de noviembre de 2012 del IV Congreso Iberoamericano de Santiago de Chile.

** Prof. Emérito de la Universidad de San Marcos, Lima.

¹ Empleo la definición de obra de arte elaborada por W. Tatarkiewicz, en su libro *Historia de seis ideas*, Tecnos/Alianza, Madrid, 2002, p. 67.

² Tengo en cuenta la exposición de Paul Ricoeur en su libro *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 23 ss.

³ La distinción entre el recuerdo literal y el ejemplar se la halla en: Todorov, T., *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 49.

Podríamos asimismo examinar cómo en todas las culturas los gobernantes, jefes y guerreros han querido perennizar su memoria recurriendo a la construcción de grandes monumentos para preservar su recuerdo, esto es, que la tarea de las obras de arte sería ofrecer la versión de los vencedores —y Brecht ponía en boca de un obrero (en uno de los poemas de sus *Historias de Calendario*, 1934) la pregunta por el nombre de quiénes fueron quienes construyeron dichos monumentos—. Pero podríamos tratar también del tema de arte y memoria considerando cómo el arte ha recogido la versión de los vencidos guardando su recuerdo. En esta ponencia yo quisiera tratar el tema precisamente de esta manera, examinando un caso paradigmático en que una gran obra de arte pone ante nuestros ojos una gran derrota histórica. Voy a referirme al poema de mi compatriota César Vallejo *España, aparta de mí este cáliz*.

España, aparta de mí este cáliz pertenece al género de aquellos extraordinarios poemas escritos en el siglo xx que asumen como tarea tratar un gran fenómeno histórico, como sucede con las *Duineser Elegien* (1922) de Rainer María Rilke, *The Waste Land* (1927) de T.S. Eliot o *The Cantos* (1919-1972) de Ezra Pound. El tema del poemario vallejiano es el significado de la derrota de la España republicana, es decir, el del primer gran fracaso histórico del socialismo en el siglo xx.

A continuación vamos a examinar: 1) las circunstancias en que Vallejo escribió dicho poemario, 2) su carácter y contenido, y 3) los consejos del poeta a España y su invocación sobre qué hacer en caso de que la derrota republicana se produzca.

I. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA ESCRITURA DE *ESPAÑA, APARTA DE MÍ ESTE CÁLIZ*

Existe un cierto acuerdo sobre que Vallejo escribió *España, aparta de mí este cáliz* luego de su participación en el Segundo Congreso Internacional para la Defensa de la Cultura celebrado en Valencia, Barcelona y Madrid en julio de 1937.

Producido el alzamiento de los nacionalistas en julio de 1936, Vallejo, que por entonces vivía en París, se sintió intensamente afectado por la guerra civil, como le hace constar en una famosa carta dirigida a su queridísimo amigo Juan Larrea el 28 de octubre de ese año. Allí le dice:

Perdóname el silencio, después de recibir tu carta del sur de Francia. ¡Nos tienes tan absorbidos en España, que toda el alma no nos basta! Tu carta telegráfica no nos cuenta tus proyectos, tu estado de espíritu, tus puntos de vista, en fin sobre el drama en que nos debatimos, tú, yo y todo el mundo. Aquí trabajamos mucho y no todo lo que quisiéramos, a causa de nuestra condición de extranjeros. Y nada de esto nos satisface y quisiéramos volar

al mismo frente de batalla. Nunca medí tanto mi pequeñez humana, como ahora. Nunca me di más cuenta de lo poco que puede un hombre individualmente, esto me aplasta⁴.

Vista desde la perspectiva revolucionaria, la guerra era para Vallejo una guerra popular, una guerra impulsada principalmente por el pueblo y no por los jefes militares. Y es que en la guerra civil española, como escribe Pierre Vilar:

Por primera vez el *ejército* son también los *soldados*, en Madrid, Valencia y Barcelona los soldados se pasan, en cuanto pueden, al lado del pueblo. Y en las cuatro quintas de las unidades de la marina, los marineros y sub-oficiales ejecutan y reemplazan a los jefes sublevados. Por otra parte, el *pueblo* no es una vaga muchedumbre: partidos, sindicatos, “juventudes” dan los cuadros de los combatientes populares en cuanto el gobierno acepta apoyarse en ellos. A partir de ese momento, la fuerza de los jefes militares tiene un contrapeso⁵.

El carácter único que Vallejo atribuía a la guerra civil española se lo advierte de su artículo “Los enunciados populares de la guerra española” que, según Larrea, fue escrito en marzo de 1937. Allí sostiene el autor que la guerra civil española no se libra por una razón de Estado, sino como una expresión directa e inmediata del interés del pueblo y de su instinto histórico. El heroísmo que la guerra española ha puesto de manifiesto no nace del deber: “brota por el contrario de una impulsión espontánea, apasionada, directa del ser humano”⁶. En ella la muchedumbre no es conducida por un hombre de talla —orador, general u organizador—, sino que opera por sí sola.

Vallejo viajó a España el 15 de diciembre de 1936 y regresó a París el 31 de diciembre; es probable que durante esta estadía en misión informativa para las Oficinas de España en Francia se haya entrevistado con grupos antiestalinistas de carácter trotskista. Regresó a España a principios de julio de 1937 como representante del Perú al Segundo Congreso Internacional de Defensa de la Cultura, y en esta ocasión pronunció el discurso “La responsabilidad del escritor”⁷. Las ideas que aquí expuso las había anticipado

⁴ *Correspondencia Completa*, PUC, Lima, 2002, p. 448.

⁵ *Historia de España*, Cátedra, Barcelona, 1986, p. 143.

⁶ *Artículos y crónicas completos*, PUC, Lima, 2002, II, p. 962.

⁷ En: *Poesía Completa*, PUC, Lima, 1997, IV, pp. 128-133.

en su artículo “Las grandes lecciones culturales de la guerra española”⁸, de febrero del mismo año.

Antes de julio de 1937 Vallejo había distinguido en el *arte revolucionario* entre un *arte socialista*, que no obedece a consignas sino que solo sigue sus propias convicciones, y un *arte bolchevique* de adoctrinamiento, propaganda y ataque, con el que pretendía que el escritor colaborara de modo inmediato en la revolución. Pero en su artículo de febrero de 1937 y en su intervención en el Congreso de julio del mismo año abandonó la distinción mencionada, sostuvo que el escritor no debe sobrestimar su propia influencia y que su tarea no es intervenir de modo inmediato en la política, sino traducir las aspiraciones populares en grandes “nebulosas políticas en la naturaleza humana”, con las que busca influir y encauzar el proceso ulterior de la historia, pero no de modo inmediato sino a un cierto plazo. Además el escritor sabe que su reino no es solo de este mundo sino también del otro. Y que tiene el arma más poderosa: el verbo, con el que puede cambiar el mundo, pero no de modo inmediato⁹.

Pues bien, en julio de 1937 se le hizo claro a Vallejo que era muy probable que los republicanos perdieran la guerra: los nacionalistas habían ocupado el norte de España, la aviación alemana había bombardeado bárbaramente Guernika y el 19 de junio había caído Bilbao. De la conciencia de la probable derrota del bando republicano y de la necesidad de preservar el recuerdo de los vencidos en la guerra civil española nació *España, aparta de mí este cáliz*.

II. CARÁCTER Y CONTENIDO DE *ESPAÑA, APARTA DE MÍ ESTE CÁLIZ*

El título *España, aparta de mí este cáliz* no existe en los tiposcritos vallejianos conservados como denominación de todo el poemario, pero el nombre está más que justificado en las publicaciones del poemario por Raúl Porras Barrenechea y Georgette Vallejo (en 1939), por Juan Larrea (el mismo año, edición Montserrat, y en 1940 en México) y por la tradición exegética.

El título traspone a la situación española la oración de Jesús en Getsemaní¹⁰: “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz”, escribiendo Vallejo en su lugar: “España, aparta de mí este cáliz”. O sea, España aparta de mí el sufrimiento que me causa la sospecha de la inminente derrota histórica de la revolución.

⁸ En: *Ibíd.*, iv, pp. 119-121.

⁹ Sobre la evolución de la teoría del compromiso en Vallejo, ver nuestro artículo “La teoría del compromiso de César Vallejo”, en: Varios, *Encuentro con César Vallejo*, San Marcos, Lima, 1993, pp. 57-84.

¹⁰ Mateo 26, 39; Marcos 14, 36; y Lucas 22, 42.

Este mismo título pone de manifiesto de inmediato un crucial problema con respecto al carácter del poemario: en él se mezclan elementos cristianos y marxistas. ¿Cómo articularlos? En general se han diseñado tres explicaciones posibles. La primera es la de Juan Larrea para quien “España” es un poemario indiscutiblemente religioso con algunos elementos o formas externas marxistas¹¹. La segunda es la de vallejistas como Roberto Paoli y Stephen Hart, para quienes Vallejo articula en este poemario, en forma feliz y lograda, elementos cristianos y marxistas que solo a primera vista parecen ser excluyentes entre sí¹². Y la tercera interpretación es que *España* es un poemario claramente marxista, pero que utiliza y aprovecha formas cristianas para sus propios fines. Esta es la opinión de un nutrido grupo de vallejistas como Noël Salomon, Georg Lambie y Roland Forgues¹³. Nosotros nos adherimos a esta tercera interpretación.

En su estado actual *España* consta de quince poemas, muchos de los cuales tienen un título. Nosotros nos hemos de ocupar aquí solo de los trece primeros, dejando los dos últimos para la parte final de este texto. Aprovechando estos títulos y rotulando los poemas a los que les falta una denominación por medio de interpretar su contenido, obtenemos la siguiente lista:

- I. Himno a los voluntarios de la República.
- II. [Mural de] Batallas.
- III. [Lamento por el obrero combatiente Pedro Rojas]
- IV. [Saludo del poeta a los mendigos que combaten por España]
- V. Imagen española de la muerte [Llamamiento de la muerte]
- VI. Cortejo tras la toma de Bilbao [Lamento por la muerte de Ernesto Zúñiga]
- VII. [Canto a los combatientes de Gijón]
- VIII. [Lamento por el yuntero (campesino) Ramón Collar]

¹¹ *Poesía Completa* [de César Vallejo], Barral, Barcelona, 1978, p. 697.

¹² Paoli, Roberto, “Studi introdutivi” a la *Poesie* [de c.v.], Lerici, Milán, 1964, pp. CCIV-CCXXI, esp. CCXIX, y *Mapas anatómicos de César Vallejo*, D’Anna, Messina/Florenca, 1981, pp. 111-112; y Hart, Stephen, “Was Vallejo a Communist? A fresh look at the Old Problem”, en: *Iberoromanía*, N° 22, Nueva Serie, Tubinga, 1985, pp. 106-133.

¹³ Salomon, Noël, “Algunos aspectos de lo ‘humano’ en *Poemas Humanos*”, en: Ortega, J., (Ed.), *César Vallejo*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 289-334; Lambie, Georg, *El pensamiento político de César Vallejo y la Guerra Civil Española*, Milla Batres, Lima, 1993; Forgues, Roland, “César Vallejo. El afán de universalidad”, en: Id., *La espiga miliciana*, Horizonte, Lima, 1988, pp. 37-75.

- ix. Pequeño responso a un héroe de la República [muerto en la batalla de Toledo]
- x. Invierno en la batalla de Teruel [y reflexión sobre la guerra junto a un compañero muerto]
- xi. [Reflexión junto a un nuevo cadáver]
- xii. Masa [resurrección de un compañero muerto gracias a la solidaridad universal]
- xiii. [Plegaria a Dios por los muertos en la guerra]

En cuanto al contenido general de *España*, Roland Forgues lo presenta así¹⁴: el poemario está dominado por una serie de oposiciones binarias (republicanos/nacionalistas, buenos/malos, paz/guerra, alma/cuerpo) y por la gran oposición universal: explotadores/explotados, las que al final se resuelven en la oposición principal vida/muerte. Mediante la negación dialéctica de la muerte (matar a la muerte), cree Vallejo que se ha de generar una nueva posición dialéctica: la vida verdadera. Históricamente, el poeta consideraba el período pre-republicano de la vida española, en el que primaban el vasallaje y la alienación, como superado por el período republicano, que devuelve al ser humano su dignidad perdida liberándolo de su dependencia y del extrañamiento de sí mismo (autoenajenación). Filosóficamente, el libro muestra las luchas de los republicanos como un proceso de humanización de las relaciones humanas (para que el explotado y hasta el explotador lleguen a ser hombres cabales), de humanización de la naturaleza (para que el caballo, el reptil, la mosca, el ribazo sean hombres) y hasta lo sagrado (para que el mismo cielo se transforme en todo un hombrecito). En el poemario aparecen varios prototipos del hombre nuevo: ante todo el miliciano, pero también el obrero y el campesino (el yuntero). La guerra popular permite superar la lucha de clases, pues unifica a todos los grupos combatientes contra el bando de la muerte.

Lo que está en juego en el campo de batalla español no es tan solo la supervivencia del frágil equilibrio alcanzado por la República hispana, sino el porvenir de la revolución mundial. La guerra fascista separa al alma del cuerpo retrotrayendo al ser humano a su estado precedente de antropoide. En cambio, la guerra revolucionaria reconcilia al espíritu con la materia y al hombre con la naturaleza. Aun más: la solidaridad universal por poco logra vencer a la muerte: en el poema xi un cadáver es casi devuelto a la vida por el cariño de los otros, y en el famoso poema xii, «Masa», se consigue que, en efecto, el cadáver regrese a la vida por la solicitud de todos los hombres de que retorne a la existencia.

¹⁴ Forgues, R., *Ibíd.*, p. 39 ss.

Esta presentación general de *España* debería ser complementada con ejemplos del poemario que muestren cómo las ideas de una poesía marxista vallejiana se concretan en un lenguaje alejado de toda retórica tradicional y que expresa directamente lo que el poeta percibe. Así en el poema XI se describe al muerto de esta manera:

*Miré al cadáver, su raudo orden visible
y el desorden lentísimo de su alma;
le vi sobrevivir, hubo en su boca
la edad entrecortada de dos bocas.*

...

*Y su orden digestivo sosteníase
Y el desorden de su alma, atrás, en balde.*

Y en el poema III se presenta así la anécdota de haberse encontrado el cadáver del obrero Pedro Rojas con una cuchara y un tenedor del penal en que había estado detenido (de donde se lo extrajo para fusilarlo) y un papel en el bolsillo con una inscripción que comenzaba: “Abisa [sic] a todos los compañeros...!” Vallejo añade una serie de detalles que humanizan de inmediato al difunto:

*Registrándole, muerto, sorprendieronle
en su cuerpo un gran cuerpo, para
el alma del mundo,
y en la chaqueta una cuchara muerta.*

*Pedro también solía comer
entre las criaturas de su carne, asear, pintar
la mesa y vivir dulcemente
en representación de todo el mundo.
Y esta cuchara anduvo en su chaqueta,
despierto o cuando dormía, siempre,
cuchara muerta viva, ella y sus símbolos.
¡Abisa [sic] a todos los compañeros pronto!
¡Viban [sic] los compañeros al pie de esta cuchara para siempre!*

En general, *España* está llena de referencias materiales al cuerpo humano, como ha observado bien Saúl Yurkievich:

Vallejo puebla su poesía de referencias corporales. Abundan y sorprenden sus localizaciones anatómicas, dérmicas, intradérmicas, viscerales. Cualquiera parte del cuerpo, cualquier órgano —cutis, frontal, meñique, uña, células, costillas, esternón, pómulo, espinazo—, cualquier función —secreción, sudores, orden digestivo— aparecen integrando, como sinécdoques del hombre entero, complejos metafóricos de base somática: “tu frontal elevándose a primera potencia de martirio”; “con la inflexión social de tu meñique”; “el cutis inmediato/andándote tu idioma por los hombros”. Cualquiera parcela corporal implica al hombre íntegro¹⁵.

Sin duda, se trata aquí de una genuina poesía marxista del cuerpo y del hombre.

III. CONSEJOS DEL POETA A ESPAÑA E INVOCACIÓN A LOS NIÑOS DEL MUNDO
ANTE UNA EVENTUAL DERROTA REPUBLICANA

El poema XIV contiene una serie de consejos del poeta a España, y el XV, “España, aparta de mí este cáliz”, una invocación a los niños del mundo entero para el caso de una eventual derrota del bando republicano en la guerra civil española. En las ediciones efectuadas por Larrea en 1939 (edición Montserrat) y en 1940 (en México) “España, aparta de mí este cáliz” aparecía como poema XIV y los consejos como poema XV, pero ahora hay un consenso casi unánime sobre que el orden más plausible es el mencionado líneas más arriba.

El poema XIV contiene quince consejos a España introducidos por la palabra “¡Cúidate!”. En ellos se alude dos veces como causa de la derrota a las luchas internas del Frente Popular.

El primero de estos consejos previene a España de cuidarse de la propia España, se puede suponer que el consejo va dirigido a la España revolucionaria frente a la usualmente denominada “España negra”.

El segundo “¡Cúidate!” aconseja a España de guardarse frente a la hoz sin martillo, y el tercero, frente al martillo sin la hoz, es decir, la previene de la desunión de los elementos revolucionarios.

El cuarto consejo recomienda a España cuidarse de la víctima, del verdugo y del indiferente, que lo son a pesar suyo, esto es, que debe cuidarse de quienes enfrentan los acontecimientos revolucionarios sin decidirse frente a ellos sino, simplemente, dejándose llevar por la corriente.

¹⁵ “España, aparta de mí este cáliz: la palabra participante”, en: Merino, A., (Ed.), *En torno a César Vallejo*, Júcar, Madrid, 1988, p. 340).

El quinto consejo introduce una referencia bíblica: España debe cuidarse de quien, antes de que cante el gallo, la niegue tres veces; y también ha de guardarse de quien, después del canto, la negó tres veces.

El consejo siguiente vuelve a introducir el tema de la desunión: España ha de cuidarse de las calaveras *in tibia* y de las tibias sin calavera.

El séptimo consejo previene a España frente a los nuevos poderosos.

El octavo consejo recomienda a España guardarse frente a quien come sus cadáveres y frente a quien devora muertos a sus vivos.

A continuación, el poeta previene a España frente al leal ciento por ciento.

El décimo consejo recomienda a España guardarse del cielo más acá del aire y del aire más allá del cielo.

La undécima recomendación hace a España la admonición de cuidarse de los que la aman —y hay que suponer que no tienen ninguna medida de su amor y no albergan reparos—.

Las cuatro últimas recomendaciones piden a España guardarse de sus héroes, de sus muertos, de la propia República y del futuro.

El poema final, xv, contiene una invocación a los niños del mundo entero ante la eventualidad de una derrota de España en la guerra civil; la invocación es a todos los niños y no solo a los españoles, porque, como hemos dicho, lo que estaba en juego era el destino de la revolución mundial y no solo el de la revolución española.

Podemos dividir este poema xv en tres partes. La parte introductoria comprende los versos 1-16 y explica la premonición de la caída de España. Que España vaya a caer es solo un decir, pero, para el caso de que efectivamente se cumpla, su antebrazo debe ser atado del cielo abajo, en cabestro, por dos láminas terrestres. La caída de España daría lugar a la edad de las sienas cóncavas, una época en que se cumplirá temprano el presentimiento de la derrota, en que en el pecho de los niños se percibirá un ruido anciano y en que el “2” escrito en los cuadernos se aparecerá como muy viejo.

En estos momentos críticos afirma Vallejo que la madre España está con su vientre a cuestras; está ella, madre y maestra, con sus férulas. Está ella sobre la cruz y la madera, porque dio altura a los niños, les inspiró el vértigo y les enseñó la división y la suma.

La segunda parte del poema abarca las líneas 17-26 y se refiere a las consecuencias de la hipotética caída de España: si ella cae, de la tierra para abajo los niños van a dejar de crecer, el año va a castigar al mes, los dientes han de quedarse en diez, el diptongo en palote, la medalla en llanto. El corderillo ha de permanecer atado por la pata al gran tintero y los niños van a bajar las gradas del alfabeto hasta la letra en que nació la pena.

La parte final del poema va de los versos 27 al 51 y en ella el poeta recomienda a los niños, hijos de guerreros, que en la actual situación difícil bajen la voz, pues España está repartiendo ahora mismo energía en el reino animal, entre las florecillas, los cometas y los hombres. Los niños deben bajar la voz, porque España está con su rigor —que es grande— sin saber qué hacer y con la calavera (de Hamlet) en la mano hablando. Los niños deberán contener el aliento y, si la madre España baja el antebrazo, si sus férulas suenan, si es de noche, si el cielo cabe en dos limbos terrestres, si hay ruido en el sonido de las puertas, si el poeta se tarda, si no ven a nadie, si les causan temor los lápices sin punta, si la madre España cae —es un decir—, el poeta invoca a los niños del mundo a salir a buscarla.

CONSIDERACIÓN FINAL

En algunas ocasiones, el arte puede guardar la memoria de los vencidos y su visión de los acontecimientos. El análisis de *España, aparta de mí este cáliz* nos muestra que en la segunda mitad de 1937, presagiando la derrota del bando republicano en la guerra civil española, Vallejo escribió este poemario para conservar el recuerdo de la promesa de liberación que representó la guerra civil española y sobre cómo esta promesa podía frustrarse por la derrota. Hacia el final del poemario el poeta ofrecía una serie de consejos a España y realizaba una invocación a todos los niños del mundo a fin de que, si la derrota se consumaba, salieran a buscar a su madre y maestra.

¿Qué importancia tiene guardar la memoria de los vencidos y su visión de los acontecimientos? ¿se trata de un acto, meramente, de piedad histórica? ¿solo un tributo al afán historicista?, ¿o tiene esta labor recordatoria una importancia mucho mayor, una importancia aun para la época presente? Para Vallejo este último era el caso, pues, como hemos expuesto, pensaba —en la época final de su vida— que el escritor debía crear las “grandes nebulosas políticas en la naturaleza humana” que influyan y encaucen el desarrollo histórico posterior. En este sentido, preservar la memoria de lo que significó la guerra civil española como posibilidad de liberar al ser humano y de crear tipos inéditos, generosos y solidarios, de hombre nuevo, y poner de manifiesto las terribles consecuencias de la derrota —una involución humana—, habría de contribuir a que en el futuro se pudieran avizorar los terribles efectos de la victoria del capitalismo. Tales efectos estarían en el triunfo de un tipo humano egoísta y avasallador y de una civilización dominadora de las otras civilizaciones y de la naturaleza. La premonición angustiada del significado de esta derrota iba junto con una invocación para que, en tal caso, todos los niños del mundo salieran a buscar a la madre España. Es decir, para que las nuevas generaciones continuaran con la lucha por la humanización de las relaciones humanas, de la naturaleza y hasta de lo divino.

PLEBISCITO DEL 88 Y ¿RETORNO A LA DEMOCRACIA?
ALGUNOS ASPECTOS EN *LOS DÍAS DEL ARCOÍRIS* DE ANTONIO
SKÁRMETA

*Arone-Ru Gumas**

Este trabajo busca dar cuenta de seis aspectos en *Los días del arcoíris* del escritor chileno Antonio Skármeta; aspectos que a nuestro juicio pueden resultar esclarecedores a la hora de abordar su última obra. La lectura rápida y fácil de su novela descubre una serie de miradas, entre las que se cuentan: la construcción de la obra, el entrecruce de la ficción con la realidad, la cuestión de género, la visión de la sociedad de la época en que la historia se centra y la actitud crítica de Skármeta por medio del uso del humor. Estas miradas dan forma a una narración compleja, que reescribe la fiesta del retorno de la democracia a Chile, a partir del Plebiscito de 1988.

*Los días del arcoíris*¹, galardonada con el premio Iberoamericano de Narrativa Planeta-Casamérica 2011, posee dos líneas narrativas: la primera de ellas sigue la trayectoria de Nico Santos, estudiante del Instituto Nacional, cuyo padre, el profesor Santos, es detenido por los agentes de la Central Nacional de Inteligencia (CNI); la segunda narra la historia de Adrián Bettini, publicista simpatizante de izquierda, que es el encargado de crear la campaña política del “No” para el plebiscito de 1988. Estas dos historias se cruzan en una narración que se desarrolla en un cronotopo de límites precisos, donde el tiempo narrado corresponde a un periodo de dos meses, entre agosto y octubre de 1989, en tanto que el capítulo que cierra la novela tiene lugar durante el mes de diciembre, que es el del término del año escolar y de la Licenciatura de los estudios secundarios del joven Santos. Todo esto sucede en Santiago, principalmente en las comunas de Ñuñoa y Santiago Centro.

Uno de los primeros aspectos que llaman la atención en la novela de Skármeta es la forma en que está construida. Esto porque, además de los cuarenta y cuatro capítulos que alternan la narración en primera persona de Nico Santos y la narración en tercera persona de Adrián Bettini, descubrimos también ciertos desfases temporales entre estos relatos; es decir, se nos presentan hilos narrativos no del todo continuos, pero sí complementarios, lo que le otorga cohesión a la trama. Dos historias distintas, en consecuencia, pero similares y que viven clímax paralelos. Así, la presentación de la campaña del «No» en la embajada Argentina (capítulo veintiséis) principia

* Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile.

¹ Skármeta, Antonio, *Los días del arcoíris*, Editorial Planeta Chile, Santiago de Chile, 2011.

con la frase “Función uno” (pág. 121) y relata la puesta en juego de la obra y carrera del publicista Bettini, en tanto que el capítulo veintisiete se abre con la frase “Función dos” y narra la presentación de un entremés de Cervantes en el Instituto Nacional, en el que actúa Nico. Durante el acto, el joven Nico pone en peligro su integridad y su situación de estudiante al interpelar al militar a cargo del colegio, el teniente Bruna, demandándole que interceda a favor del profesor Paredes, recientemente detenido.

La narración se vuelve aun más compleja cuando nos percatamos de que la historia del publicista se replica en la del estudiante institutano, en otros niveles. Mientras que en la historia de Bettini lo que está en juego es su carrera y su integridad física, en la del muchacho es la vida de su padre y, con ello, la de su familia, aquello que corre peligro; mientras que Adrián es detenido en una comisaría por chocar contra una patrulla de carabineros, Nico es llevado a la rectoría del colegio por interpelar a una autoridad escolar; mientras que uno pronuncia un responso por su profesor asesinado, el otro presenta —sin quererlo— la composición del *jingle* del “NO” ante sus adversarios. De esta manera, la vida de uno de los personajes, encuentra eco en la del otro.

Estas situaciones ocurren, por otra parte, en distintos tiempos de vida: la edad madura y la juventud. También se escriben en distintos tiempos verbales: somos lectores de la vida de Adrián Bettini en tercera persona, es decir que somos observadores de la misma, lo que de alguna manera contribuye a poner distancia respecto del hecho histórico que presenciamos. Pero no pasa la misma cosa con la narración del joven Nico, cuyo discurso es en primera persona y permite que sintamos una mayor cercanía con el personaje, hasta el punto de alcanzar cierta identificación con su voz, la que nos espera en la lectura, recurso que nos permite lograr una cierta identificación con él.

Pero no es solo la diferencia del lugar de la enunciación lo que determina que estemos ante tipos de narración diferentes, también la conformación de estos relatos es un aspecto al que debemos referirnos.

Es innegable que ante el rapto de su padre, el joven Nico se ve obligado a enfrentar la vida por sí mismo: “Si papá no está soy muy poco virtuoso. No lavo los platos de la cena y la vajilla sucia se acumula en la cocina” (pág. 51). Este es solo el comienzo de un proceso de transformación o, mejor dicho, de transición hacia la edad adulta.

Proceso que podría, perfectamente, corresponder a un relato del tipo *Bildungsroman*, de esos en los que el joven se hace hombre por medio de la vivencia de un proceso histórico, el que, al finalizar, cambia sus perspectivas y su visión de la realidad: “Es como si hubiéramos madurado a golpes” (pág. 209). O bien: “Quiere saber si estoy listo. Hace ya días que emprendí el vuelo. Vivo en el país del “NO” y sé en cada uno de mis nervios, que nunca más me lo volverán a quitar. Lo siento en el pulso de las muñecas, en mis sienes, que laten alborotadas. En mi erección” (pág. 212).

Proceso de crecimiento, de cambio a golpes, que culmina con la pérdida de su virginidad con Patricia en un motel de Valparaíso y con su graduación en el Instituto Nacional. En este sentido, el acto sexual representa una liberación personal y, simultáneamente, es un símbolo del fin de la represión de la dictadura. Es algo en lo cual ha incidido el propio Skármeta, quien propone esta relación entre la liberación sexual y la liberación política como

partes de una misma energía detrás de la dictadura, detrás de la represión, detrás de la condenación por principios del esquematismo, del absolutismo... en fin, de todo lo que es autoritario. La base de todo es la represión. Y efectivamente ello conduce a un grado de liberación sexual y liberación del cuerpo, de aceptación de la realidad material y su expansión para que sea posible expresar la libertad. Casi todas las imágenes que tienen que ver con la libertad (el vuelo, el sueño, la naturaleza) son las de entes poéticos libres. Así creo que la libertad requiere una energía como la sexualidad también. El énfasis está en que la libertad no es algo con lo cual se nace sino algo que se conquista. Lo mismo sucede con el erotismo y el sexo².

Estos procesos de aprendizaje y maduración se pueden apreciar también en el lenguaje con que el joven nombra a su padre detenido. Al igual que en la nouvelle *No pasó nada*³, el muchacho se pasea entre distintas nominaciones: padre, papi, papá, profesor. Tensión que por lo demás no termina de resolverse, lo que en nuestra opinión metaforiza el nuevo proceso que se encuentra en marcha en el país, como uno que ha suavizado, pero también demorado, la llegada de la madurez, la que se alcanza solo parcialmente.

Por otro lado, Adrián Bettini vive un proceso de maduración artística. Tras el golpe militar y su detención es tizado por el gobierno autoritario y no puede ejercer su profesión. Por eso, para él, el plebiscito no solo significa la posibilidad del retorno de la democracia, sino también la posibilidad de volver a crear y de obtener el reconocimiento que desea y merece. Es debido a esta presión que el publicista pone constantemente en duda su quehacer. Teme no poder imprimir su visión en la obra que se le encomienda. De ahí su batalla y su tormento. El desenlace, sin embargo, es positivo, aunque a Bettini le sea difícil ver realizada su visión en una obra que desde siempre le pareció ridícula, y esto confirma la que para Skármeta es una condición

² Lazzara, Michael, *Los años del silencio. Conversaciones con narradores chilenos que escribieron bajo dictadura*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2002, p. 248.

³ Novela del autor, publicada en 1980.

natural del artista: la duda⁴. Pero, lo cierto es que Bettini le imprime a la campaña una forma artística que transmite esperanza y libertad. Es lo que vemos cuando Nico le lee a Patricia la libreta de anotaciones, en la que aparecen notas sobre las escenas que se transmitieron en la campaña del “NO” y que serían la antesala y catalizador de la consumación del acto sexual entre ellos.

Un tercer aspecto que nos llama profundamente la atención es el cruce de la realidad con la ficción. La novela de Skármeta se sitúa no en el mundo de lo verdadero, sino en el mundo de lo “ficcional verosímil”, en el “relativo a lo verdaderamente sucedido y existente”⁵. Es decir que a lo largo de la lectura nos encontramos constantemente con personajes y eventos históricos reales, que nos ponen ante la duda de si estamos o no ante una novela histórica, puesto que se intenta dar cuenta y reflexionar sobre acontecimientos sucedidos en realidad y sobre figuras que fueron cruciales en aquella historia reciente, apelando así a la imaginación, pero también, y quizás sobre todo, al recuerdo. Empero, la categorización se nos complica aun más debido a la presencia en lo narrado de una estrecha relación entre los sujetos y sus comunidades. La historia emocional y privada de los personajes de Skármeta en esta novela está inextricablemente ligada a la del país. La realidad narrada es personal y social, y en este último sentido genera signos que abarcan distintos mundos: social, político, cultural, artístico.

Los días del arcoíris se convierte de este modo en una novela que es capaz de expresar una serie de realidades que se vivieron en Chile durante las décadas del setenta y ochenta del siglo pasado, pero, a la vez, representa una situación más global, más universal, como lo es el abierto rechazo a cualquier forma de autoritarismo y la búsqueda de la libertad humana (algo que, en el caso de la novela, se logra por medio el arte).

Universalidad que también se refleja en las constantes alusiones a autores (filósofos) clásicos que encontramos en el discurso del joven Nico, en el de su padre y en el de su amada Patricia. Ponen de manifiesto estos discursos la aspiración a una ética de valores morales universales, pero en el Chile del relato estos solo se pueden realizar en la medida de lo posible: “No vivimos en el mundo de las ideas platónicas. En la realidad el bien va mezclado con el mal” (pág. 205).

⁴ Peces, Teresa, “Antonio Skármeta. Los artistas pueden producir cambios en la sociedad”, *Delibros*, n° 255. Julio/Agosto 2011, p. 42.

⁵ Sullà, Enric, *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo xx*, Crítica S.L., Barcelona, 2001.

Creemos que esta incorporación en el relato de elementos no ficcionales corresponde a lo que Ricardo Piglia⁶ identifica como la tercera tendencia fundamental de la novela contemporánea, aunque no haya que atribuirla a la censura. La novela de Skármeta se publicó, como sabemos, en el 2011, a más de veinte años del término en Chile de ese flagelo. Y no podemos olvidar que el relato se construye de una manera híbrida, es decir, que el suceso histórico ha pasado por su reescritura y reinterpretación, por medio del uso de la ficción.

Ficción que finalmente ayuda a construir una obra, que, según su autor, es “gesto fraterno de admiración y cariño” (Peces, 2011) por el sufrimiento y estoicismo del país. Skármeta considera que su novela es una “obra de arte”, a la que él entiende “como un artificio, una ficción”⁷, es decir, es la “campana del *No*, como yo la recreo y la imagino”⁸. Proceso de elaboración durante el cual la subjetividad vulnera a la objetividad, modificando algunos sucesos y reelaborando otros. Tal es el caso de la historia del profesor y actor Roberto Parada Ritchie, a quien se le dedica la novela y que constituye la inspiración para el personaje del profesor Paredes, pero que, además, une a su historia la de su hijo José Manuel, asesinado en lo que se conoce como el “caso degollados”, que tuvo lugar en 1985. La ficción se construye a partir de retazos de realidad, que entrecruzan y yuxtaponen tiempos y sujetos históricos, transformándose así en un homenaje a quien fuera el intérprete de Neruda en la película *Ardiente paciencia*⁹ (1983). Así, la construcción de la novela mezcla sucesos del año 1985 con otros en torno al plebiscito de 1988, lo que nos pone ante la idea de una representación temporal de la urgencia: en los “quince minutos” que se le dan a Bettini para la campaña publicitaria del “No” queda plasmada la apremiante necesidad de un cambio; el tiempo se condensa, y el autor retrata en estos dos meses los horrores y abusos que se cometieron durante los diecisiete años que duró el gobierno militar.

También el personaje de Florcita Motuda (Raúl Alarcón), alias “el chiquitito”, es transplantado de la realidad de su existencia a la ficción que construye Skármeta. Las inexactitudes de la historia lo convierten en un personaje de ficción. Florcita Motuda nunca interpretó su *Vals imperial del No* para la franja del plebiscito de 1988, aunque sí lo hizo en la primera concentración del Partido Humanista ese mismo año. Tampoco recorría liceos cantando canciones en contra de Pinochet de manera clandestina; él ya era un personaje

⁶ Avelar, Idelber, *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2000.

⁷ Skármeta, Antonio, *Los días del arcoíris*. Obtenido desde: <http://www.youtube.com/watch?v=R5dID8wP9gE&feature=related> Consultado en julio de 2012.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Drama dirigido y escrito por el propio Skármeta en Alemania Occidental.

público para ese entonces, habiendo ganado, incluso, el premio al mejor intérprete del Festival de Viña del Mar en 1977. Además, Motuda siempre expresó abiertamente su disidencia, al principio ingenuamente y no como una forma de militancia consciente:

Todos los provincianos somos ahuevonados, ingenuos. Por ejemplo, me metí en la lucha contra Pinochet y no tenía ningún miedo. Vivía a una cuadra del regimiento. En Santiago, con el Partido Humanista, participamos en todas las actividades, siempre dentro de la no violencia. El *Vals del No* es un ejemplo, porque le quitó el miedo a la gente. Para el Plebiscito yo vivía en Lo Barnechea, acá mismo... y jamás temí. Pero cuando se empezó a conocer la verdad, los asesinatos, me cagué de susto. Hubiera sabido eso, no me meto. Iba derecho al secuestro. Un carabinero me contó que una vez me iban a agarrar y salió un oficial y dijo: “No. A este joven no, porque es débil mental”. O sea ahuevonado: una gran protección. Por eso seré provinciano hasta el día de mi muerte¹⁰.

Sujetos reales que se tornan en personajes, reescribiendo sus historias o entregándole cualidades —el heroísmo por ejemplo— exacerbadas. Lo que se ve ratificado cuando el autor nos dice que “*Florcita Motuda* tuvo su parte en esta historia, y como tiene esa cosa rara, de músico excéntrico, me parecía justo que estuviera en la novela, porque él parece de ficción”¹¹. Esto da la medida de un proceso deliberado de inclusión (o reelaboración) de seres y realidades históricas en el interior del relato.

De allí que no sea casual que el autor tomara el modelo de la novela histórica como forma básica en su construcción de *Los días del arcoíris*. Podía adentrarse así mejor en las particularidades de la vida de todo un país.

En *Los días del arcoíris* los personajes sufren la historia, “no la hacen suya transformándola. ‘Grandes acontecimientos’ manipulan sus vidas”¹², y en mayor o menor medida están convidados a participar o dejarse llevar por ellos. Pero, ya se ha dicho, la novela histórica no es un modelo que Skármeta adopte íntegramente, y el procedimiento de ficcionalización nos lo aclara aun

¹⁰ Fasola, Franco, “La florcita más delirante que nunca”. Obtenido desde <http://www.caras.cl/cultura-espectaculos-y-tv/2011/11/la-florcita-mas-delirante-que-nunca/> Consultado en julio de 2012.

¹¹ Armegui, Raúl. En “Todos a una”. Obtenido desde <http://www.sigueleyendo.es/todos-a-una-2/>. Consultado en julio de 2012.

¹² Rojo, Grínor, “Una novela del proceso chileno: *Soñé que la nieve ardía*”. En Silva Cáceres (Ed.), *Del cuerpo a las palabras: la narrativa de Antonio Skármeta*, Literatura Latinoamericana Reunida, Madrid, 1983.

mejor. Este procedimiento agrega algo mágico e insustancial a los hechos históricos retratados; además, el escritor los reelabora según cómo los imaginó, interiorizando y haciendo íntimos los acontecimientos, revolucionándolos al convertirlos de públicos en privados.

No se puede pasar así por alto la representación de la sociedad del periodo. La obra de Skármeta representa una sociedad profundamente fragmentada, y en más de un aspecto. No solo en la división entre el régimen militar y sus contrarios, sino además en dos generaciones que vivieron (y, podría decirse, siguen viviendo) el proceso. Y cuyas visiones de la libertad y la esperanza son diferentes, pero no del todo irreconciliables.

De esta manera, Adrián Bettini, contrario al régimen, que ha sido castigado por las pequeñas luchas de resistencia que emprende en su contra, se enfrenta con su hija, que no ve salvación posible. Para ella, la libertad es personal. Radica en su proyecto de vida, el que ella concibe fuera de Chile. Por otro lado, el profesor Santos parece ser (no queda claro, pero se sugiere) un activo militante de izquierda, pero se empeña en que su hijo no tenga una participación política de ningún tipo, debido a las consecuencias y el peligro que ello supone. Estos cuatro sujetos representan en la novela dos bloques de la población: una generación que vivió la libertad y la democracia y que se manifiesta abiertamente en contra de la situación autoritaria imperante, y una generación de jóvenes que se ha criado en un sistema opresivo y que no concibe ya ni posibilidades ni esperanzas en un país en que todo se hace “en la medida de lo posible” y donde no hay espacio para la libertad.

Pequeño segmento que encarna lo que en general es transversal a todo un sector de la población, un sector sumido en el silencio, recluso en lo privado y cuyas pautas de comportamiento han sido dictadas y moldeadas por el miedo: “No creo que este país envenenado ideológicamente y aterrorizado se atreva a votar contra el ‘sí’” (Skármeta, 2011: 49). Escenario que el profesor Santos comenta haciendo uso del mito de la caverna de Platón, un discurso filosófico que acaba constituyéndose en un correlato de la situación del país: “—«Así se puede decir que los chilenos en la dictadura de Pinochet somos como los prisioneros de la caverna de Platón. Mirando solo sombras de la realidad, engañados por una televisión envilecida, mientras que los hombres luminosos son encerrados en calabozos oscuros.»” (Skármeta, 2011: 53). La joven Patricia, en tanto, ve un presente inevitable, violento: “según ella todo el mundo se llena la boca con la democracia, pero dice que mire lo que pasa en Chile. Su filosofía: vivir intensamente hoy, porque de todas maneras de repente te matan” (Skármeta, 2011: 97).

La posibilidad de decir “NO” al régimen, transforma el escenario de este país gris y desesperanzado; el cambio y la liberación que aparecerán paulatinamente a lo largo del relato, cuya máxima explosión es la salida en masa

de los chilenos al final de la novela, los que bailan al son del *Vals imperial del No* y que, por fin esperanzados, creen en la posibilidad de lo nuevo y distinto.

Es posible que sea por la necesidad de encarnar este rápido cambio social, que Skármeta nos entrega personajes contruidos *in medias res*. Se echan de menos las caracterizaciones más amplias de los personajes, sobre quienes nunca nos enteramos cómo se ven a sí mismos —a no ser por Patricia y Laura— y escasamente sabemos de su historia anterior y de los procesos que vivieron entonces. Personajes como “el Che” aparecen y desaparecen del relato sin mediar una continuidad que dé coherencia a su papel en la novela. Por ejemplo, no sabemos cómo es que “Che” llega a encargarse del sonido en la presentación de la publicidad del “NO”, cómo Laura vive su proceso de emancipación —que posteriormente permitirá la liberación del profesor Santos—, o cómo el profesor Paredes conoce *El señor Galíndez*, la obra de Tato Pavlovsky. Imprecisiones que podrían, o no, responder a la necesidad de centrarse más que en los sujetos en los procesos históricos representados.

Sucesos que darán paso al final de la dictadura y al posicionamiento definitivo del arcoíris de la democracia en la sociedad chilena de la época. Los sujetos ven, por fin, la posibilidad de lograr una libertad plena, lo que se resume en el mensaje que deja Patricia a su padre antes de su liberación sexual y que encarna una liberación más completa, profunda y social: “Virginidad, Valparaíso, Libertad” (Skármeta, 2011: 222).

Este futuro optimista se contradice con la visión que le entrega Fernández a Bettini en la graduación de Nico:

La democracia es una maravilla, ¿no cree? [...] Es una cosa tan tierna. Imagínese: aquí estamos usted y yo, felices de la vida, juntos viendo el futuro de la patria [...] ¿Meter preso a Pinochet? —dijo en voz baja—. Eso no lo van a lograr, Bettini [...] La vida es como el juego de la viroca: al que le toca le toca. Ahora es el turno de ustedes. Lo importante es que si ustedes ganan el gobierno hagan algo para superar esto tan antipático de que la gente quede estigmatizada entre los que votaron “sí” y los que votaron “NO”.

Se sugiere de este modo un futuro de impunidad para los represores. Extrañamos, sin embargo, una mirada más crítica de parte de Skármeta, quien se limita a profetizar sobre lo que viene, normalizando lo que se ha vuelto la tónica en una actualidad en la que se mantiene la división entre los que votaron “sí” y los que votaron “NO”.

Ponemos por lo tanto en duda si existe o no un verdadero juicio crítico de estos escritos con respecto al futuro pronosticado por el exministro. La

postura de Skármeta es ambigua y, por lo tanto, funciona como una suerte de reafirmación del juicio que hace Oscar Collazos en *Del entusiasmo al tiro libre*, cuando observa que: “ninguno de estos protagonistas puede cambiar la sociedad en que se halla; ninguno de ellos podría ser calificado de revolucionario (...); lo que desean es instalar los valores de la solidaridad a nivel individual en una sociedad donde todos están distanciados unos de otros”¹³. Nos quedamos al fin con el amargo sabor de un futuro en el que no se habrá hecho justicia, en el que nuevamente se habrá alcanzado la libertad y la democracia “en la medida de lo posible”.

Con todo, es significativo el papel de los personajes femeninos, que funcionan como catalizadores de las experiencias y acciones de los personajes masculinos; así Magdalena, la esposa del publicista, que incentiva a este para que acepte el trabajo que le encomiendan. Insistencia, apoyo y posterior quehacer en la producción del comercial que, aunque, no determinantes, son vitales para el emprendimiento de Bettini. También su hija constituye un aliciente cuando está a punto de dejar la campaña: “—¿Papá? —¿Patricia? —Sí tú diriges la campaña del ‘NO’, entonces voy a votar ‘NO’” (Skármeta, 59). Patricia también será la mujer con la que Nico “debutará” y conocerá la libertad. Siendo la hija del publicista, es la que marca la iniciación del personaje en otra vida, en el nivel tanto de lo público como de lo privado. Otro caso similar es el de Laura, que cambia su vida, tomándola en sus manos, aunque solo sea para seducir a un productor que la descubra y la meta a trabajar en una teleserie, haciéndose rica y famosa. Ella es la que intermediará en la liberación del profesor Santos.

Mujeres todas que encarnan, de una u otra manera, la idea de la libertad. Elemento gravitante, como meta de todos los personajes, y cuyo logro está condicionado y, a la vez, determinado por la presencia de las mujeres del relato. Mujeres que, a pesar de ocupar los roles secundarios, contribuyen a la realización de los personajes y, más aun, dos de ellas —Laura y Patricia— son los únicos caracteres de quienes tenemos una descripción y un mayor conocimiento. Esto contribuye a delinear una mejor visión de lo femenino: como algo cotidiano, pero que es necesario asir, aunque sea por medio de la descripción de ese otro que es genéricamente diferente.

El retrato que Nico tiene de Patricia no responde a la imagen desdibujada que esta tiene de sí misma, lo que la hace de alguna manera inasible: “yo soy esto. Es decir, si alguien me pintara y yo fuese un paisaje, sería de muchos colores... [...] Surtido” (Skármeta, 2011: 220). La imagen de la muchacha se

¹³ Collazos, Oscar, “Del entusiasmo al tiro libre”. En Silva Cáceres (Ed.), *Del cuerpo a las palabras: la narrativa de Antonio Skármeta*, Literatura Latinoamericana Reunida, Madrid, 1983, p. 32.

vuelve así etérea, se convierte en algo inclasificable, en un símbolo que, al igual que el arcoíris de muchos colores, representa el logro de la libertad recién conquistada. De igual manera, Magdalena, la madre de la muchacha, es una mujer que encarna una fuerza que actúa de manera inesperada e irreflexiva:

Aunque no había luz roja en el semáforo, Magdalena detuvo el coche ignorando los bocinazos de los autos que protestaban a sus espaldas [...] Bettini se derrumbó sobre el asiento cubriéndose los oídos con ambas manos. Desde hacía un año Magdalena había adquirido el hábito de frenar el coche cada vez que creía decir algo importante. No sabía ahora qué lo tenía más enloquecido. Si sus palabras o los bocinazos. (Skármeta 2001: 37-38).

En el caso de Laura, es quien aspira a la libertad y a las satisfacciones que vende la televisión nacional de la época, sueña con el “sueño americano”, alcanzar el éxito y la fortuna con el mínimo esfuerzo. Su libertad es una libertad que tiene cabida en los valores y en el sistema económico que promovieran los medios de comunicación de la derecha política y económica, una libertad “en la medida de lo posible”, pero asequible y que se materializa con la liberación del padre de Nico.

Son seres que representan lo abstracto de la libertad y muchos de sus aspectos y manifestaciones: la libertad sexual, física y creativa. Aspectos que se encarnan en estas tres mujeres que, de alguna manera, guían los procesos de los personajes masculinos a la posibilidad del cambio.

Con lo que se denuncia la falta de libertad en Chile, la represión y el miedo al que está sometida la población. Esta denuncia abre la mirada hacia otro aspecto de la novela, que es su posición *aparentemente* acrítica frente al sistema de gobierno de la Junta Militar. En la que la condenación no es o no parece absoluta, sino que lo que se condena es la posición que la sociedad ha optado por tomar. Todo ello aun cuando el humor que utiliza Skármeta como recurso para construir su historia, revierte este supuesto. A poco andar, nos damos cuenta de que el humor funciona como maquinaria de denuncia, que pone en evidencia la contradicción del proceso democratizador del autoritarismo y ridiculiza a las autoridades de gobierno representadas en la obra:

—Sé que usted es un convencido enemigo de nuestro régimen —le dijo dándole la espalda—. Sé también que, en una ocasión, personal de mi dependencia lo han amedrentado [...] Ahora tengo un producto que le resulta amargo a la población: otros ocho años de Pinochet. [...] Como supongo que la oposición lo designará director creativo de la campaña

para el «No a Pinochet», le propongo que sea usted el jefe de la publicidad de nuestra campaña por el “sí” (Skármeta 2011: 23).

El humor conlleva, pues, una denuncia de lo paradójico que resulta ser la vida misma, la vida de los personajes, quienes se debaten entre el antiguo sistema y esta posibilidad de libertad, que resulta ser inverosímil. Uno de los gobiernos más autoritarios de América Latina ha decidido, de pronto, disfrazarse de democracia. Es irrisorio y el humor sirve para lidiar y presentar la incongruencia. Así explica su uso Owen Lynch, quien en la teoría de la interpretación de incongruencias propone que “el humor es la forma que tenemos de lidiar con aquello que no encaja con la lógica racional. Nos puede hacer gracia lo que percibimos como irracional, paradójico, incoherente, falaz o inapropiado. Como diría Groucho Marx: ‘Humor is reasoning gone mad’”¹⁴.

Skármeta realiza la crítica y denuncia de la arbitrariedad y violencia con que actuó el gobierno militar, por medio de un humor simple pero bien logrado, que recorre el libro de principio a fin. Humor que nos habla de una derecha contradictoria y de una izquierda que está resurgiendo de las cenizas de manera aun borrosa, y por lo cual no es representada —al contrario de la derecha— de manera fidedigna. Sus nombres se alteran, sus fechas se cambian.

Según Raúl Silva Cáceres, nos encontramos así, una vez más, ante una “denuncia tierna de lo inauténtico; a través del humor vemos la decadencia de un mundo que se derrumba, pero comprendemos también que el absurdo es eterno y que detrás de lo abyecto está lo humano y con él el humor que puede rescatarlo”¹⁵. Mundo que se derrumba, pero en un buen sentido, pues el que se cae es un sistema de valores y normas que han regido a una sociedad de forma contraria a su naturaleza. Idea orbitante que se presenta en la cita de los clásicos, quienes, además de complementar la denuncia hecha de forma humorística, presentan las paradojas de la vida misma:

Mercuccio ve esto y le echa la foca, y desenvaina en frente de Romeo y desafía a Tibaldo a que pelee con él [...] Tibaldo aprovecha la ocasión que el otro está indefenso y le clava la espada en el corazón. Y el pobre Mercuccio cae sangrando al suelo y Tibaldo y sus patoteros se pegan el raje

¹⁴ Lynch, Owen, “Humorous Communication: Finding a Place for Humor in Communication Research”, *Communication Theory* N° 12, 2002, pp. 423-445. Obtenido desde: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/comt.2002.12.issue-4/issuetoc>. Consultado en julio de 2012.

¹⁵ Silva Cáceres, Raúl, “Elementos para una poética de lo cotidiano en la obra de Antonio Skármeta”. En Silva Cáceres (Ed.), *Del cuerpo a las palabras: la narrativa de Antonio Skármeta*, op. cit., p. 17.

[...] Y entonces se agacha sobre Mercuccio, que está boqueando sangre, y le pregunta..., y le pregunta... ¿cómo estás? ¿Y sabe lo que le contesta Mercuccio? [...] Mercuccio le contesta: «La herida no es tan honda como un pozo ni tan ancha como la puerta de una iglesia, pero alcanza. Pregunta por mí mañana y te dirán que estoy tieso» (Skármeta 2011: 168).

Presenciamos de esta manera la embestida del autor contra medidas arbitrarias, que han desangrado a un pueblo, el que aun tiene una posibilidad de liberarse. Las heridas son difíciles de sanar, pero no han sido suficientes para apagar su espíritu (el del pueblo) y su forma optimista de ver la vida.

Pero al reparar en la construcción del relato y la división del texto en cuarenta y cuatro capítulos alternados, cada uno de ellos presentándonos un escenario de vida de los personajes diferente y acotado —el uno del otro—, Skármeta nos hace pensar en la construcción de una obra de teatro. La construcción en base a un humor, que podría ser caracterizado como del absurdo, hace que esos elementos adquieran otra relevancia y la construcción de la obra narrativa se nos antoja más obra dramática, acercándose al teatro del absurdo.

Una obra sin intrigas, sin personajes claramente definidos y en el que el objeto y el sujeto de la obra es el suceso narrado. El absurdo parte con la decisión de Pinochet de convertir al país, de manera repentina, en su opuesto. El proceso de democratización de Chile es un juego de azar, la sociedad es obligada a vivir bajo nuevas convenciones.

Nada de esto es casual, pues es fácil comprobar que los autores y trozos de obras de teatro citadas responden mayoritariamente al teatro del absurdo: Ionesco, Pavlovsky, entre otros, que hacen en sus piezas representaciones con miras a la realidad total. De allí que los elementos ficticios y reales contenidos en la obra, el humor y la denuncia, conviertan a la novela de Skármeta en un esfuerzo de revisionismo crítico del proceso vivido en los dos meses del plebiscito.

La obra reivindica entonces la capacidad crítica, pero sin una crítica directa. Se logra representar y denunciar un proceso en una obra que, a simple vista, dice menos de lo que esconde en realidad. La construcción de esta obra se convierte, entonces, en una poderosa manera de decir al igual, aquello que se cuenta y el cómo se nos cuenta.

BIBLIOGRAFÍA

- Armegui, Raúl, En “Todos a una”. Obtenido desde <http://www.sigueleyendo.es/todos-a-una-2/>. Consultado en Julio de 2012.
- Avelar, Idelber, *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2000.
- Fasola, Franco, “La florcita más delirante que nunca”. Obtenido desde <http://www.caras.cl/cultura-espectaculos-y-tv/2011/11/la-florcita-mas-delirante-que-nunca/> Consultado en Julio de 2012.
- Lazzara, Michael, *Los años del silencio. Conversaciones con narradores chilenos que escribieron bajo dictadura*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2002.
- Lynch, Owen, “Humorous Communication: Finding a Place for Humor in Communication Research”, *Communication Theory*, N° 12, 2002, pp. 423-445.
- Silva Cáceres, Raúl (Ed.), *Del cuerpo a las palabras: la narrativa de Antonio Skármeta*, Madrid, Literatura Latinoamericana Reunida, 1983.
- Peces, Teresa, “Antonio Skármeta. Los artistas pueden producir cambios en la sociedad”, *Delibros*, N° 255, Julio/Agosto 2011.
- Skármeta, Antonio, *Los días del arcoíris*, Santiago de Chile, Editorial Planeta, Chile, 2011.
- Skármeta, Antonio, “Los días del arcoíris”. Obtenido desde <http://www.youtube.com/watch?v=R5dID8wP9gE&feature=related> Consultado en Julio de 2012.
- Sullà, Enric, *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo xx*, Crítica S.L., Barcelona, 2001.

IMÁGENES Y CRONOTOPÍA EN *CIPANGO* DE THOMAS HARRIS

Lila Calderón*

Yo dibujo un rectángulo tan grande como yo quiera, y que yo lo considere como una ventana abierta por la cual yo miro todo lo que ahí será pintado.

León Battista Alberti, *Della Pintura*.

ICONOGRAFÍA E ICONOLOGÍA EN EL IMAGINARIO DE *CIPANGO*

En *Cipango* de Thomas Harris, las relaciones transtextuales con la historia de la imagen se producen a la manera de un atomizado de representaciones que se expresan en todos los soportes: los neones que titilan, los destellos del vidrio falso, de la imagen falsa, el estado febril necesario montado para conducir al espejismo. Entonces sobreviene el discurso de la violencia y la crónica del “estuve allí”, es el “estoy aquí”, producto del primer error, que ahora sitúa al cronista en el mundo del brillo y las texturas, del volumen y las sombras de las alucinaciones de la realidad virtual y de las artes visuales.

Por ello, con el fin de estudiar la constitución de la iconósfera¹ de *Cipango* utilizaremos como referente los libros de Roman Gubern *Del bisonte a la realidad virtual*, *Los lenguajes del arte* de Nelson Goodman y *Del video-arte al Net-art* de Néstor Olhagaray. En la cultura occidental, la lectura de las imágenes se realiza desde la lógica ya instalada de la perspectiva albertiniana central, que se aplica al dibujo o pintura, y consiste en la representación de la profundidad del espacio mediante la reducción progresiva del tamaño de las figuras y la convergencia de las líneas paralelas y horizontales hacia un punto de fuga, situado a la altura de los ojos del espectador. El método expuesto por Leone Battista Alberti (1404-1472), genio de la perspectiva matemática, fue escrito en su libro *Della Pintura* (1435), en el que incluía, además, estudios sobre óptica. Alberti propone un conjunto de reglas para pintar lo que ve un ojo, considerando que en la visión normal los dos ojos ven la misma escena desde posiciones distintas, y el cerebro percibe la profundidad superponiendo esas dos imágenes. A partir de ese dato, consigue la ilusión de profundidad aplicando a los objetos luces y sombras para construirlos, y valorando las intensidades para simular la cercanía o distancia en que ellos se encuentran. Así, para acercarnos a la imaginería de Harris debemos considerar que él está

* Poeta. Docente en Universidad Andrés Bello e Instituto Profesional ARCOS.

¹ Es el ecosistema cultural que existe en torno al ser humano y que engloba los mensajes icónicos resultantes de la interacción entre los medios de comunicación y sus lectores-espectadores.

dando voz a un hablante cronista que pertenece al Renacimiento, donde esta manera de leer una escena en perspectiva cobra fuerza a la hora de traducir cuanto ve para comunicarlo como mensajero de la Corona. Sin embargo, también este hablante se opone a la representación y la burla haciendo constantemente entradas y salidas de escena, mostrando los artificios usados para componerla. Analizar y exponer la iconografía utilizada en *Cipango* en referencia a las imágenes pictóricas y cinéticas que la obra alude o cita, implica aclarar que ello se produce porque la secuencia poética remite a un texto visual, aunque hayan sido eliminados o sustituidos algunos elementos.

Para acercarnos a una definición de la representación² visual, recurriremos a Nelson Goodman y su aseveración en *Los lenguajes del arte* acerca de que: “Un cuadro que represente a un objeto —así como un pasaje que lo describa— se refiere a él; más concretamente, lo denota. La denotación es el alma de la representación y es independiente de la semejanza”. Situados en este panorama cabe recordar que la iconografía “se convirtió desde el principio del siglo XIX en una técnica de las ciencias humanas y de la historia del arte dedicada en particular a la descripción y a la sistematización de las convenciones y esquemas tipológicos utilizados en el arte del pasado para la representación sea de personas (reales o legendarias), sea de las personificaciones de ideas y conceptos, sea de escenas narrativas”³. Aunque, desde el siglo XVI existían manuales y tratados que concebían todo tipo de estudios de la imagen —los cuales eran catalogados como iconológicos—, donde se entregaban pautas de composición o estudio de estilos y temas pictóricos de tradición. Esclarecedora resulta la relación que establece G. J. Hoogewerff respecto de ambos conceptos: “La iconología bien concebida se relaciona con la iconografía bien ejercida, como la geología se relaciona con la geografía: la finalidad de la geografía es formular ante todo descripciones claras; se impone la tarea de registrar los hechos experimentados, tomando en consideración los síntomas —volcánicos por ejemplo— tales como se presentan, sin comentario explicativo. Consiste pues en las observaciones; se limita al aspecto exterior de las cosas terrestres. La geología estudia la estructura, la formación interior, el origen, la evolución y la coherencia de los diversos elementos y de los materiales con los cuales y por los cuales existe nuestro

² Olhagaray escribe: “El concepto de representación no se inventa en el cuatrocento italiano —que será su cuna—, ya existía y se usaba en el teatro; el término, y, sobre todo el concepto llegará al cuatrocientos esencialmente a través de los escritos de Vitruvio, arquitecto romano del Siglo I a. C. El cuatrocento va a proveer los recursos materiales, tecnológicos, mediáticos y expresivos que permitirán fundar y materializar la lógica de la representación en la visualidad”.

³ Hadjinicolaus, Nicos, “Grandeza y miseria de la iconografía”, *La producción artística frente a sus significados*, Ed. Siglo XXI, 1980.

planeta”⁴. Es así como a la iconografía correspondería dar cuenta de lo observado y a la iconología interpretar y buscar las explicaciones.

Una escena construida en perspectiva ofrece una propuesta de lectura que jerarquiza ciertos elementos, los cuales son dispuestos en el primer plano. Y, al mismo tiempo, oculta o fragmenta otros que pueden contener alguna información que no se desea eludir del todo. Siempre hay una intención tras ese juego de definir qué ha de ver el espectador. Nelson Goodman dice que: “Un cuadro en perspectiva, al igual que otro cualquiera, hay que leerlo; y la capacidad de leer hay que adquirirla. El ojo solo acostumbrado a la pintura oriental no entiende inmediatamente un cuadro en perspectiva”. Del mismo modo, en el caso de las crónicas se observa la traducción de esa perspectiva en sus descripciones, las que abundan en el uso de la persuasión emotiva, ya que, en el caso específico de Colón, vemos que no solo entrega información sobre las características y atributos de las tierras descubiertas en la exposición de argumentos que resultan atractivos y sugerentes, sino que intervienen otros rasgos de naturaleza subjetiva para apelar a los sentimientos y emociones de los Reyes, destinatarios de su mensaje. Una manera eficaz de atraer la atención del destinatario es lograr que se sienta implicado en la situación que se le plantea, a fin de que se interese en el producto que se expone ante él como una ventaja; esto puede funcionar al presentar una atmósfera placentera, tranquilizadora, excitante, de fortuna y éxito, entre otras alternativas posibles, a través de imágenes o descripciones precisas en cada caso, en un mensaje breve y fácil de fijar en la memoria. Conmover al destinatario requiere de la operación de aspectos de carácter afectivo. Ofrecer comodidad —por ejemplo—, compañía, apoyo, soluciones, fama, belleza, armonía, descanso merecido, cercanía, respeto, comprensión y satisfacción de sus deseos. Así, podemos constatar en el registro de Colón del día domingo 4 de noviembre: “Mostróles oro y perlas, y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohío había infinito y que lo traían al cuello y a las orejas y a los brazos y a las piernas y también perlas. Entendió más: que decían que había naos grandes y mercaderías, y todo esto era al Sueste. Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura”. La narración da cuenta tanto de la posibilidad de encontrar el oro como de sufrir grandes peligros, con lo cual refuerza la idea de que la misión a cumplir es un desafío que merecería una recompensa considerable. Por su parte, el cronista de *Cipango* desmonta esta propuesta al hablar de la pintura, del cine o del teatro advirtiendo que

⁴ Hoogewerff, G. J., “La iconología y su importancia para el estudio sistemático del arte cristiano”, *Revista de Arqueología Cristiana*, Tomo VIII, N° 1-2, 1931.

se trata de una ficción. Como, por ejemplo, al describir una escena del filme *La ley de la calle* (Coppola, 1983), cuando dice: *Yo estaba perdido en un sueño, como en una película./ La noche en La ley de la calle./ El mundo era un círculo en blanco y negro/ despoblado por fantasmas/ y habitado por dos peces rojos.* (“Mar de los peces rojos”, pág. 81). Aquí el poeta ha descrito un espacio donde se instalan ciertos elementos sobre un telón, y esa es la iconografía propuesta, sin embargo, no es posible disociar la denotación de la connotación que de allí emana. El tema expone a un hombre perdido, sonámbulo, y esa es la imagen que compone la escena narrativa principal que da sentido a los demás elementos dispuestos en torno a él y que conforman el contenido, tal el caso del mundo en blanco y negro y de los dos peces rojos que lo habitan. Denotación y connotación se iluminan mutuamente pero, la significación de una obra, dice Nicos Hadjinicolaus, “no está en la obra: no es sino la explicación que se da de ella y que se cree o se pretende haber descubierto en las profundidades invisibles de esta. Por eso nunca puede hablarse de significación en sí o de significación intrínseca de una obra sino de significaciones coexistentes que se siguen y que se oponen en el tiempo”⁵. Por tanto, la sola mención de esa película en un poema de *Cipango*, instala una atmósfera existencial específica y la información entregada deja de ser un dato para quien conoce el filme y sabe de su densidad dramática y de la especial visualidad onírica resuelta en blanco y negro, excepto los dos peces rojos.

Las representaciones pictóricas del universo harriano son múltiples y se aprecian en continua transformación, fragmentación y disolución, pero, aun así son identificables por las citas intertextuales y las alusiones con las cuales intercepta el paisaje. Así podemos observar en estos textos donde cita al pintor español Francisco de Goya (1746-1828): *En la pared blanqueada con cal los sacrificios/ de niños pintados por Goya, como una diapositiva/ de horror* (“Tu ojo, los muros”, pág. 57). La referencia a Goya es hecha principalmente en relación a las “Pinturas negras” de 1820. En estos textos, a partir de la representación de los aquelarres de Goya sobre un muro, de inmediato percibimos la atmósfera terrorífica y dramática, no podemos despejar la escena de su inmediata connotación aquí, se ha ido insistiendo en una atmósfera inquietante y todas las imágenes —la selección iconográfica a la cual recurre para construir este clima desestabilizador— cumplen la función de apoyar ese clima. La sensación dominante es la del temor a una amenaza latente que puede estar dentro de sí mismo, ya que no le es posible interpretar lo que está ocurriendo, no puede ser real el encuentro con seres bidimensionales pertenecientes al mundo icónico, y que él lee aplicando el metalenguaje pictórico: [...] *La ciudad era la pantalla/ del miedo, habíamos avanzado algunas*

⁵ Hadjinicolaus, Nicos, *Ibíd.*

leguas/ al Oeste, por Concepción, hacia/ ninguna parte; todas las mujeres estaban/ dibujadas a lápiz [...] yo sabía que estábamos en Concepción,/ es decir en ninguna parte,/ y los cuerpos en los baños eran planos sin volumen,/ aunque la luz daba la ilusión de volumen. (“La corriente nunca nos dejó llegar a ella”, pág. 89). Del mismo modo, el hablante recurre al imaginario pictórico de El Bosco para disponer temas asociados a la cristiandad medieval donde todo remite a prohibición o castigo: *Yo fui quien pintó los peces rojos/ en las puertas de las casas de Cipango;/ pero no los pinté con sangre de cordero,/ como Dios manda,/ sino con esmalte sintético/ para darles todo el fasto de lo falso.* (“Confesiones más o menos espontáneas”, pág. 235). En “La iconología y su importancia para el estudio sistemático del arte cristiano”, G. J. Hoogewerff dice que “La iconología trata ante todo de discernir de qué idea divina, o diabólica, son la expresión esos productos del espíritu humano creador, procurando establecer igualmente qué importancia cultural, o bien qué significación social se puede atribuir a ciertas formas, maneras de expresión y de figuración, en una época determinada”. Y Harris atrae hacia su mundo una diversidad de elementos que recuperan épocas y estilos acoplando significados cuya interacción en el conflicto del espacio-tiempo pareciera proponer el caos inicial de la creación. Entonces encontramos en su obra, a nivel de atmósfera y acciones, la construcción de espacios góticos derivados del cine, delatados también en su dinámica de poner en evidencia el andamiaje constructivo, parte de su operatoria por desnudar el simulacro y para lo cual utiliza el metalenguaje de esos sistemas de representación: cine, video, escritura, teatro, fotografía, etc., exponiendo sus mecanismos, fórmulas y recursos de creación y puesta en escena.

La representación es para Harris la gran obsesión en su lucha por desmantelarla. Y así podemos comprobar en estos ejemplos que incluyen en el texto los dispositivos de la ficción cinematográfica: *Como todo transcurría en Orompello estábamos protegidos/ por la ficción; como en/ Golfinger la habían pintado/ de dorado, toda entera* (“Orompello III”, pág. 37). *En Orompello jamás sabremos si fue verdad:/ descubrir todas las noches la herida más sangrienta/ bajo el sol de 40 wattios envueltos en celofán rojo* (“Orompello V”, pág. 40). *Una voz en off que provenía desde la proyectora/ repetía átona la palabra cuerpo, la/ palabra desmembramiento,/ la palabra aullido: la imagen, intermitente era ya un/ close-up del gesto desdentado del rictus, ya de los/ trazos crispados del torso, ya de la pintura o carbón dolorido/ del vientre. La voz en off no cesaba su letanía de palabras* (“Los cuerpos sobre el muro”, pág. 58). *Y un día amaneció roja, lenta, terriblemente./ (Todo lo que sigue es Serie B/ el viaje de utilería/ los colores opacos/ —no se vaya a creer—/ los disfraces anacrónicos/ las máscaras de cera los cuerpos falsos / los extras del reparto están borrachos* (“Mar de la culpa”, pág. 71). *El desierto rojo de la calle se había/ superpoblado/ a lo Cecil B. De Mille/ 46 papeles principales 82 menores/ más de doscientas intervenciones habladas/ algunas escenas eran soberbias* (“Mar de la necesidad”, pág. 75). *Estas formas de involución les tuercen nuestro/ cerebro corroído (Este mundo es Serie B./ Estas palmeras*

de acrílico no corresponden a ninguna/ clase real. El sonido del mar se consigue/ agitando enormes bolsas de polietileno (“Las islas de arena”, pág. 77). *Los reflectores trastocan los objetos en movimiento./ ¿te fijas?/ es un mastín, le brillaban los ojos./ es pura pedrería./ vidrio engastado por el mar* (“Teoría de la percepción”, pág. 193). *La fosa común era alumbrada por la luz plana./ equinoccial./ de los reflectores./ desde una sala de proyecciones del Otro Mundo/ nos pasaron una película del miedo./ lúgubre./ puro Hammer Films* (“Fenomenología del descenso”, pág. 214). La incorporación de estos elementos: voz en *off*, proyectora, la imagen intermitente, el *close-up*, la Serie B, utilería, disfraces anacrónicos, las máscaras de cera, los cuerpos falsos, los extras del reparto, Cecil B. De Mille, 46 papeles principales 82 menores, intervenciones habladas, escenas soberbias, los reflectores, luz plana, sala de proyecciones, película, Hammer Films... demuestran la intención de delatar el simulacro de la representación aprovechando el horror que produce lo falso, la angustia, el desencanto de descubrir el simulacro donde esa voz en *off* oficia de divinidad y puede ser tan solo un Cecil B. De Mille. Entonces reacciona y, a través del uso del metalenguaje cinematográfico, juega a romper esa transparencia a la que convencionalmente aspira el cine⁶.

Con respecto a sus preferencias cinéfilas, Harris ha escrito: “Me ha tocado la obsesión por el horror, fundamentalmente en el plano de la representación, es decir, las novelas góticas del siglo XVIII, que se sitúan entre una suerte de antiilustración y un romanticismo que exagera el lado siniestro de esta forma de ver y vivir cultural; algunos pintores como Fusseli o Goya; la neurótica y nerviosa pareja formada por Poe y Lovecraft, y, sobre todo el cine de horror serie B., como los de las míticas productoras británicas Hammer y Amicus o la A.I.P. de Roger Corman, que se hizo popular sobre todo por la saga de las desiguales adaptaciones de Edgar Allan Poe, cuyo toque gótico-kitsch-psicodélico, más esas primeras y tímidas incursiones en el gore, las han dotado de un encanto nunca para mí superado y que crece día a día, cada vez que las re-visito, como verdaderos clásicos del género, donde lo pictórico y lo onírico se funden en una azarosa objetividad surrealizante”⁷.

La representación es un gran tema en Harris y, así, insiste en *Cipango* que: *Todo transcurría en el teatro o en el cine./ Todo transcurría en la calle o en un sueño./ Los puntos cardinales se habían perdido/ y el vértigo de la velocidad entraba por los ojos./ por los poros./ yo estaba poseído por efectos especiales.* (“Mar de los peces rojos”, pág. 83). Es permanente la duda del hablante acerca del espacio y el sistema de representación que se está usando en ese momento, o es en

⁶ No es el caso del cine de la opacidad o de las propuestas experimentales autorreflexivas.

⁷ Harris, Thomas, “Breve autobiografía del cine de horror”, Revista *Mapocho*, N° 62, DIBAM, Santiago de Chile, 2007.

el teatro o en el cine donde todo está sucediendo, pero no en la realidad, que parece no existir. El hablante cronista transita por la historia en un viaje virtual⁸ y es que quizá verdaderamente asiste al teatro cuando aun no está vigente la tecnología para vislumbrar ese cine que fija a los actores en una película y la ilusión de tridimensionalidad: la escena le parece acercar este formato al género dramático donde hay actores que deambulan por el escenario cumpliendo con sus papeles sin salirse del libreto, como él, que abre las cortinas para botar parte del decorado o asustar al público —con el grave problema de la identidad del sujeto americano que se pasea tras bambalinas— desnudo, sin saber qué ropaje ha de vestir. Es cuestión de tiempo, de sistemas, de colapsos. Hay actores, máscaras, disfraces, efectos especiales: *Pero como todo transcurría en un teatro/ protegidos por la ficción,/ solo a lo lejos, lejos,/ se escuchaban las crepitaciones de ese incendio terrible* (“Hotel King III”, pág. 47); *Pero no estábamos solos. (Yo entonces recordé/ que Genet quería que la representación teatral/ de Las sirvientas fuera personificada por/ adolescentes pero en un cartel que permanecería/ clavado en algún vértice del escenario se le advertiría al público la investidura y la ficción).* (“Bajo la sombra de un muro encalado”, pág. 55); *Pero estábamos en el hotel King: proyectadas/ sombras chinas marionetas actores/ agónicos sobre/ los muros pálidos cómo éramos nada más un simple haz/ de luz sobre la ilusión derruida de este mundo* (“Teatro de sombras”, pág. 60). Luego, entra la mención a Tebas para imponer una nueva connotación que remite directamente a la tragedia: *Estábamos en Tebas, no cabía duda,/ los decorados, las máscaras, el dolor;/ pero la tragedia era demasiada para esto que narramos ya tan/ tarde en la noche y sin saber donde queda el Norte/ de borrachos* (“Tebas”, pág. 107).

Y la ventana albertiniana se transforma ahora en un laberinto virtual capaz de dar cuerpo tridimensional al paisaje, aunque no por eso es aceptado como verdadero: *Ahora se abría el vacío,/ un vacío que era una ventana,/ una ventana como túnel velocísimo,/ ese túnel desembocaba ya en el hielo, ya en el silencio:/ el panorama era un mar en calma,/ petrificado/ fluorescente,/ engañoso* (“En aquella mar fecha sangre”, pág. 124). El despertar que desnuda la ficción para un ojo que ha perdido la inocencia resulta patético cuando la farsa continúa y luego del horror se instala la tristeza: *Ya de nuevo estábamos ahí embutidos en lo negro,/ en lo rojo desteñido,/ entre los relámpagos y truenos de la triste utilería,/ baboseados por las telarañas de plástico,/ viudas negras y vampiros y licántropos* (“Viaje sin regreso”, pág. 135). *Erradicaron las fachadas de las mediaguas/ como si fueran la caratona de una incómoda/ representación: pero lo que aquí se/ representaba era la Nada* (“La huida”, pág. 186).

⁸ Roman Gubern dice que la realidad virtual es un sistema informático que genera “entornos sintéticos en tiempo real y que se erigen en una realidad ilusoria (de *illudire*: engañar), pues se trata de una realidad perceptiva sin soporte objetivo, sin *res extensa*, ya que existe solo dentro del ordenador”. Es así una especie de pseudorealidad alternativa, que se percibe hiperrealista, pero es ontológicamente fantástica.

Toda escritura es teatro, dice Óscar Galindo: “una escena de la representación de la vida, solo que nadie le recuerda a nadie que estamos en el teatro. Harris invierte el proyecto de Genet, la advertencia de que estamos en el mundo de la ficción. La realidad, se supone, no necesita de advertencias, salvo cuando el sujeto no sabe a ciencia cierta dónde comienza una y termina otra. De ahí la insistencia en enunciados que se niegan simultáneamente. La teatralización de la realidad, los miserables mecanismos del sueño [...] se oponen al horror, al no saber. De ahí que sea necesario advertir al público el lugar donde estamos. La vida teatralizada convierte la representación en el fantasma de la realidad”.

Las palabras que esgrime Harris remiten siempre a imágenes erráticas, dudosas: *Todo lo que traía en la carta alucinada de su/ mente/ se pintaba y despintaba como/ sueño,/ en las pantallas de los muros,/ en los teatros de los baldíos* (“Mar de los sueños”, pág. 144). Y palabras que instalan el drama de la dualidad, del otro que ya no solo se presiente e inquieta con su cercanía, sino que es posible descubrirlo proyectando alguna sombra o un reflejo que no es el propio, pero, podría haberlo sido en otro tiempo, ya que esas figuras, como las de las historietas o las diapositivas, proceden del mismo barro: *Con el gesto del miedo pintado a lápiz en la cara,/ historietas empapadas,/ diapositivas de barro proyectadas en el tiempo,/ en el aire,/ cuando llovió todo fue reflejo dual, espectral* (“Mar de las multiplicaciones”, pág. 146). Y aparece la conciencia de que el error ha surgido del modelo, del mapa, del cuerpo ideológico de referencias: *Estábamos en un pozo/ o en la representación silenciosa de un pozo/ todo esto está en las esferas/ en las pinturas de mapamundis/ hay fotografías que iluminan todo aspecto de cosas/ maravillosas* (“Cipango”, pág. 104). Las pinturas y las fotografías hablaban de otra realidad que ya no está. Pero, si fue retratada dónde está ahora, ¿en qué teatro, en el sueño de quién?: *Los habitantes de la ciudad se recogían como la marea sobre/ las arenas y se va haciendo el vacío/ (el escenario que representa la ciudad queda/ completamente vacío y las luces se apagan lentas,/ lumínicos, semáforos, ventanas, a la manera de un/ disolvimiento cinematográfico)* (“Cathay”, pág. 102).

En el teatro hay un pacto establecido donde no cabe la palabra engaño, todos sabemos del juego de la puesta en escena. Derrick de Kerckhove en *La civilización video-cristiana* dice que: “El espacio del teatro griego ha sido el primer modelo constituido del espacio mental occidental”, ya que educó la mirada en una síntesis espacial que se organizó en un espacio tridimensional para proponer el punto de vista del espectador. Y con elementos del teatro y la ficción el cronista nos habla de la tragedia: *las calles vacías, los lumínicos brillaban para/ la muerte; los cuerpos eran la danza de la/ muerte por los bulevares atestados de objetos (...) máscaras, sombras chinas, fantasmagorías,/ la guerra era a muerte, cuerpo a cuerpo,/ inacabable como si todo transcurriera en un/ juego de video:/ el deseo nos estallaba contra los ojos,/ como sol* (“Argel”, pág. 112). La pasión que vive el hablante nos recuerda a Aristóteles cuando escribe en *La Poética* que la pasión “es una pena nociva y dolorosa, como las muertes a la vista, las

angustias mortales, las heridas y cosas semejantes”. Todo elemento comunica en *Cipango*, y como la denotación y la interpretación no son operaciones separables, la iconología referida a los valores e ideología que hay en su propuesta poética está motivada por una fuerte connotación, que detona en el texto porque es subversiva. Y nos hace ver y sentir la pasión de un poeta-cronista que recorre las ruinas de una sociedad moderna, mientras pasea la mirada sobre esos restos urbanos en busca del oro de las Indias, el palacio del Gran Can, la ruta de Marco Polo o el Árbol de la Vida, para recoger en cambio, solo los turbios desechos de la sociedad industrial.

CRONOTOPÍA AL INTERIOR DE UN LABERINTO

*Esta es la luna,
viene desde Lima, en el Virreynato del Perú,
va hacia Nueva York;
brilló sobre un millón de mendigos en el Perú,
brillará sobre diez millones de mendigos en Nueva York,
brilla sobre miles de mendigos en Concepción de Chile.*
Thomas Harris.

Describir y analizar *Cipango* para dar cuenta de la Cronotopía que allí se establece, merece precisar que en la obra —por inestabilidad espacial y fusión de tiempos y culturas— de alguna manera la historia se repite, los escenarios se desvanecen y se perpetúan las viejas imágenes reeditándolas al infinito al representarlas en un nuevo lugar, que cambia vertiginosamente con un montaje nuevo, posible o alternativo. El lugar es o se parece a otro de ficción, sentencia que repite el hablante mientras busca un referente que lo sitúe en algún punto estable del imaginario cultural universal. La desestabilización del espacio es consecuencia del tipo de recorrido que realiza, ya que se trata de un viaje virtual y debido al dinamismo natural de este tipo de viajes la exploración va de un punto a otro de los callejones del laberinto, traspasando puertas, encendiendo luces y volviendo a veces al punto de partida. La propuesta de la caseta de mando de la nave ofrece seductores *links*, que al pulsarlos para entrar a otro paisaje invalidan la opción de ocupar el lugar e instalarse para conquistarlo, de modo que la cronotopía es, a su vez, transitoria y errática.

La exploración de la nueva frontera del ciberespacio⁹ ha sido observada por la literatura popular fantacientífica que la ha comparado, al decir de Gubern, con la exploración y colonización del Nuevo Mundo, “pero ahora

⁹ La palabra ciberespacio fue introducida por el escritor William Gibson en su novela fantacientífica *Neuromancer* (1984), quien dijo que era “una alucinación consensuada”, ya que “no es realmente un lugar”. El ciberespacio es un espacio conceptual.

con la ventaja de no producir víctimas humanas”. Y la peregrinación por los derroteros de lo desconocido es la razón y esencia de los laberintos y así vemos cómo en nuestros viajeros encontramos a un Colón que cree llegar a las Indias en 1492 para recoger el oro del que habla Marco Polo, y, el hablante de *Cipango* cree estar en Concepción, que a veces es Tebas o Tenochtitlán, Cipango o Cathay. Ambos entraron a través del viaje a una propuesta laberíntica, dada por la lectura de datos e indicios de los que se disponía hasta el presente real que habitaban al iniciar sus viajes. De tal modo, Colón no sabe que el lugar al que ha llegado es Cipango —puesto que mapas, cartas de navegación e instrumentos de lectura topográficos y astrales no permitían dar cuenta del espacio terrestre en toda su magnitud y “realidad”—, y el hablante propuesto por Harris no sabe que ha abordado un viaje virtual —ya que la tecnología existente hasta el momento de la escritura de este proyecto poético aun no operaba con las posibilidades exploratorias de la cibernética—, un “no lugar” lleno de espejismos y corredores donde la razón no es buena lectora y puede perder la ruta con facilidad.

Gubern dice que: “Los mundos virtuales son, en efecto, laberintos formales y no materiales. El laberinto se opone al camino recto, expedito y obvio, pues es engaño y disimulo en sus itinerarios. Y el ciberespacio, bajo su apariencia de imagen-escena envolvente, esconde un laberinto, que propone al cuerpo del operador, con cada movimiento, nuevas experiencias espaciales. Pues cada iniciativa del operador no es más que la exploración de una rama en un sistema informático arborescente, con diversas ramificaciones derivadas, como ocurre en la exploración del hipertexto”¹⁰. Es posible, sin embargo, detectar en el mundo poético de Harris, una cronotopía que —mayormente delatada por el hablante—, se verifica en Concepción, América, fundida a la ilusoria tierra de Cipango. En su discurso el poeta sitúa la exploración en la ciudad de Concepción, en los años ochenta, bajo las luces falsas de la noche, mientras recorre, es absorbido o conmovido por los ecos de la historia en la memoria colectiva: *La carta se nos desplegaba,/ entrábamos en esos oscuros barrios, La Libertad,/ el Cerro La Cruz, la Plaza Isabel La Católica:/ la carta desplegaba sus señas,/ pasos, sombras, sirenas, fragancias,/ a miasma, a aceite, a ceniza, a culo, a luz./ Nos abríamos camino machete en mano,/ tajando culos,/ destasando tetas,/ talando araucarias./ A vista de tanta carne latiente, luz roja, humo,/ sol pegajoso,/ estábamos cada vez más necesitando./ Lo narrado transcurre en una ciudad/ al Sur del Mundo* (“Las islas de arena”, pág. 77). Por su parte, Soledad Bianchi dice

¹⁰ El hipertexto, dice Gubern, con sus opciones arborescentes, traduce “en lenguaje informático y con fines enciclopedistas, los caminos diversificados de un laberinto intelectual. La rv ha trasladado esta estructura informática laberíntica al campo de la sensorialidad y de la aventura topográfica”.

que “mientras Colón utiliza las cartas para ubicar y describir las nuevas tierras con la mayor precisión posible, en “Las islas de arena” —cuyo título se apropia de una de las denominaciones dadas por el navegante genovés—, el cronista contemporáneo constata imprecisamente que *lo narrado transcurre en una ciudad/ al Sur del Mundo*, aquella que por sus calles, por sus plazas, por sus lugares, puede reconocer: *¿Dónde estamos? Preguntó alguien. Yo sabía que estábamos en Concepción, en ninguna parte; la ciudad era la pantalla del miedo, habíamos avanzado algunas leguas al Oeste, por Concepción, hacia ninguna parte* (“La corriente nunca nos dejó llegar a ella”, pág. 89). Bianchi agrega que “este hablante-fundador de la localidad y del poema, quiere dar a conocer lo que él mismo conoce: la ciudad, su ciudad, y a pesar de que la menciona y la describe, la sitúa con vaguedad pues su interés básico es notar y advertir las condiciones de esta urbe deteriorada, decadente, pobre, violenta, que, a pesar de llamarse Concepción y de ubicarse en Chile, podría corresponder a cualquier otro barro barrio sudamericano”. Harris dice con respecto a su idea de ciudad: “Para mí, el centro, la ciudad, se reducía a un mínimo, estoy siguiendo una idea de Severo Sarduy, de que en las ciudades contemporáneas el centro se va desplazando cada vez más por múltiples centros más bien marginales, el centro se pierde y se pierde lo inteligible de la ciudad, entonces los códigos ya no sirven y hay que inventar otros para encontrarse en este espacio ininteligible. La ciudad que se crea finalmente es una ciudad textual”¹¹. Pero, Harris dice que Tebas —una de las ciudades donde desemboca el laberinto—, es la ciudad del castigo, una especie de matriz trampa, donde se está volviendo siempre y que el “centro” de Concepción, de Tenochitlán, Catay o Argel, termina en Tebas que es la ciudad de la tragedia, del desastre, es el espacio sin salida, el espacio de la destrucción, es el espacio del caos.

Así, ante el extrañamiento que produce asombro en el hablante y ante la posibilidad de fundar y dominar un espacio que se abre prometedor ante sus ojos, escribe: *Y entrábamos en las desconcertantes urbes/ destas desorientadas latitudes/ y no dejábamos hoyo fisura gruta caverna/ sin desflorar/ llanura/ sin zanjar/ espacio sin fundar/ falda blusa calzón media/ sin oler o besar/ rojos/ como si diéramos a unos corderos/ metidos en sus apriscos/ a corderas/ amuralladas en sus falsas ciudades:/ Bataille dixit la violencia es silencio/ la violencia habla, silencio, / no sabemos bien,/ pero nosotros hablamos con el espejo,/ machete en mano,/ verga en mano,/ por el poniente del Mundo* (“Mar de los besos rojos”, pág. 79). Algunos lugares emblemáticos para el hablante han sido recuperados desde la ciudad real de Concepción, tal es el caso del Hotel King: *El horror te inventa el Hotel King el/ baldío de Orompello te inventa una cárcel/ oculta al otro extremo de La Concepción*

¹¹ Entrevista a Thomas Harris, en Revista Virtual *Mar afuera*, por Damaris Calderón.

[...] *la vida y la muerte en cada Zona de Peligro/ el horror te inventa el horror no / se inventa rojo a rojo sangre a semáforo/ a cuerpo a cuerpo rasgado desflorado hasta la/ muerte acá al Sureste de La Concepción/ del Imperio de este baldío donde no se/ pone el sol una larga y angosta faja/ de muerte sin oasis para detenerse a respirar/ jadear estás en el centro mismo/ de las orgías de tu corazón Hotel King/ muros adentro lo mismo ayer hoy/ el año de mil quinientos y veinte fue un / gran tirano muy de propósito y con mucha/ gente sin temor alguno de Dios/ ni compasión de humano linaje* (“Zonas de peligro”, pág. 49). También el barrio de Orompello está representado aquí, marcando una cronotopía fundamental: *algunas escenas eran soberbias/ como el éxodo de las putas de Orompello/ por edicto municipal/ a Prat/ a las márgenes del río/ a los eriazos junto al Cementerio/ General (...) pero rodeaban Orompello guardias armados/ y alambradas de púas para resguardar el éxodo/ sobrevolaban helicópteros/ aves taxidérmicas/ la escenografía se había transformado de una vez/ estábamos en Tebas/ pero tanta suntuosidad, Almirante, te produce chancro/ tanto deseo abolido, oscuros vacíos hacia el final/ del pensamiento, pero/ una lacerada procesión como esta en pleno Siglo de las Luces/ o de oro/ o da lo mismo,/ estas urbes del Sur/ te acaloran, te enferman la imaginación* (“Mar de la necesidad”, pág. 75).

Calles y lugares de Concepción son marcas con las cuales el cronista de *Cipango* da cuerpo al mundo que construye a la manera de los cronistas fundacionales y de los cuales Alonso de Ercilla es referente, especialmente en este punto, donde Harris hace el cruce con la información contenida en su obra respecto de los sucesos históricos ocurridos en Concepción. En el Canto VIII de *La Araucana*, encontramos en la síntesis capitular de Ercilla que: *Llegan los españoles a la ciudad de La Concepción hechos pedazos, cuentan el destrozo y pérdida de nuestra gente, y vista la poca que para resistir tan gran pujanza de enemigos en la ciudad había, y las muchas mujeres, niños y viejos que dentro estaban, se retiran en la ciudad de Santiago. Asimismo en este canto se contiene el saqueo, incendio y ruina de la ciudad de La Concepción*. En el canto se menciona al río Bío Bío: *Los nuestros, del temor más aguijados,/ al entrar de la noche se hallaron/ en la extrema ribera de Biobío,/ adonde pierde el nombre y ser de río./ Y a la orilla un gran barco asido vieron/ de una gruesa cadena a un viejo pino:/ los más heridos dentro se metieron,/ abriendo por las aguas el camino*. Harris, por su parte establece el cronotopo al decir: *Este es el puente de Brooklyn/ sobre el río Bío Bío, el de los lagartos/ venenosos./ Y este es el barro,/ mezcla de agua y de lluvia,/ mezcla de tierra y/ de baba animal,/ de tierra y desagües,/ de tierra y de sangre* (“El puente sobre el Bío Bío”, pág. 48). Posteriormente, el hablante desafía: *No me van a decir ahora que esa mole que tacha/ el Bío Bío es el puente de Brooklyn que los/ muertos de mil novecientos setenta y tres/ eran un teatro de sombras exhibidas al nivel de/ las aguas sombras chinas rebasando las márgenes/ o quizá sombras chinas se ha perdido la medida/ de las cosas en esta ciudad sudamericana* (“Zonas de peligro (Final)”, pág. 50). El río, es un lugar donde a la vez el hablante pone en escena acontecimientos políticos de los años 70 y que forman parte de la historia oscura de Chile. Por otro

lado, Ercilla narra el incendio final de la ciudad de Concepción: *Era cosa de oír dura y terrible/ de estallidos el son y grande estruendo;/ el negro humo espeso e insufrible,/ cual nube en aire, así se va imprimiendo:/ no hay cosa reservada al fuego horrible,/ todo en sí lo convierte, resumiendo/ los ricos edificios levantados/ en antiguos corrales derribados.* El cronista de *Cipango* evoca el episodio: *Atrás toda la ciudad ardía en un crepúsculo turbador/ e interminable, todos los luminosos de la ciudad/ chisporroteaban [...] se escuchaban las crepitaciones de ese incendio terrible/ crujiendo por todas las calles,/ abrazando postes y árboles,/ cuerpos y callampas;/ pero como todo transcurría en el Hotel King —dijo alguien/ las llamas no nos podían alcanzar”.* (“Hotel King III”, pág. 47).

En *La Araucana* Ercilla expresa una épica donde son convocadas estéticamente las dos tradiciones culturales y que marcan un antecedente para el realismo mágico, ese que posteriormente rescatará literariamente lo extraño de la experiencia cotidiana de Latinoamérica: personajes, costumbres, paisajes y sucesos que se enmarcan en el tiempo, descritos, desde esta *Item perspectiva*¹². El cronista de *Cipango* recurre también a Colón por la confusión respecto del nuevo territorio hallado. Colón escribe en su *Diario* el 21 de octubre “luego me partiré a rodear esta isla fasta que yo haya lengua con este rey y ver si puedo haber de él oro que oyo que trae, y después partir para otra isla grande mucho, que creo que debe ser Cipango [...] Mas todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Guisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella”. El hablante de Harris dice en cambio: *Estábamos en Cipango la tierra del Can [...] última Thulé de todos los deseos y todos los castigos,/ brilló el oro,/ los ojos comenzaban a hacerse materiales,/ anohecia en Cipango* (“Cipango”, pág. 104). El cronotopo es ahora Cipango que luego muta a Concepción al decir: *Aparecí en/ la calle Pedro León Gallo; había baldíos/ por todas partes, fierros viejos, rieles, huellas,/ niños en desnutrición:/ a la izquierda de mi cuerpo, de mi dolorido sentir;/ había un túnel, rojo,/ gruta vulva socavón o cueva/ las nubes descendían al nivel de mi cara,/ un perro negro metía y sacaba la lengua,/ amanecía en Concepción.* (“Mar del dolorido sentir”, pág. 85). Una cronotopía dinámica propuesta por el viaje al interior del laberinto, un espacio transitorio y fugaz que se abre para ser recorrido a través de los hilos de la red ciberespacial que envuelve al mundo. Pasillos invisibles sostenidos por cables, conectores, paralelos y meridianos poderosamente virtuales que comunican instantáneamente la mente universal.

¹² Palabra latina que significa mirar a través.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzoátegui, Ignacio B, *Cristóbal Colón. Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Editorial Espasa-Calpe, S. A., España, 1991.
- Augé, Marc, *Los no lugares*, Editorial Gedisa, España, 2004.
- Bianchi, Soledad, *Descubrimientos y conquistas de intertexto en la poesía chilena actual, Cartas de Don Pedro de Valdivia*, Ed. Quinto Centenario, Ed. Andrés Bello, España, 1991.
- Calderón, Damaris, “El tópico del viaje y la ciudad sagrada (soñada) en Thomas Harris, (Cipango)”. Obtenido desde: <http://www.letras.s5.com/dc310507.htm>
- _____, “Conversación con un hombre oscuro”, Revista Virtual *Mar Afuera*, obtenido desde: <http://jaguey.atenas.cult.cu/mar/html/marfuera/02tharris.htm>
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, Alianza, Madrid, 1984.
- De Ercilla y Zúñiga, Alonso, *La Araucana*, Ed. Ramón Sopena, España, 1974.
- De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia General de las cosas de la Nueva España 1*, Dastin S.L., México, 2002.
- Díaz del Castillo Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2003.
- Galindo V., Oscar, “Neomanierismo, minimalismo y neobarroco en la poesía chilena contemporánea”, *Estud. filol.*, sep. 2005, n° 40, pp. 79-94. ISSN 0071-1713.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes*, París Du Seuil, 1982.
- _____, *El discurso del relato Figuras III*, Editorial Lumen, Barcelona, 1989.
- Goodman, Nelson, *Los lenguajes del arte*, Editorial Seix Barral, España, 1976.
- Gubern, Roman, *Del bisonte a la realidad virtual*, Ed. Anagrama, España, 1996.
- Hadjinicolaus, Nikos, *La producción artística frente a sus significados*, Ed. Siglo XXI, 1980.
- Harris, Thomas, *Cipango*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1996.
- _____, “Breve autobiografía del cine de horror”, Revista *Mapocho*, N° 62, DIBAM, Santiago de Chile, 2007.
- Hoogewerff, G. J., “La iconología y su importancia para el estudio sistemático del arte cristiano”, *Revista de Arqueología Cristiana*, Tomo VIII, N° 1-2, 1931.
- León Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos*, UNAM, México, 1984.
- Olhagaray, Néstor, *Del video-arte al Net-art*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2002.
- Panofsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, Tusquet Editores, Cuadernos Marginales, Barcelona, 1991.
- Pfeiffer, Johannes, *La Poesía. Hacia la comprensión de lo poético*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

EL ÁRBOL HERMÉTICO:
LA POÉTICA DE LO OCULTO EN *PARADISO Y*
LA ORQUESTA DE CRISTAL

Carlos Lloró Sosa*

A José Manuel Rodríguez

Este estudio se origina en mi preocupación acerca del colapso de la unidad discursiva, sobre todo en parte de la literatura contemporánea de ficción, por alienación de la función transitiva o vectorial, originada en el fetichismo de la hipercomunicación y la producción en serie, y que Enrique Lihn define en dos conceptos recurrentes en su obra ficcional-crítica: la hipertrofia de lo retórico y el discurso paranoico. Volvemos, de este modo, a preguntarnos si existe o existió un contrapeso a esa avalancha fragmentadora y si es posible reconectarnos con sus fundamentos.

En principio, respondemos afirmativamente: hay un saber hermético que funciona como dique frente a la marea del discurso paranoico, fragmentador y ladino. Este saber no solo nos permite afinar el oído y la visión al contacto con registros sutiles de la literatura (y el pensamiento), sino, como afirma Lezama Lima, nos induce a desmontar la sintaxis para que aparezca el sentido. Con el sentido, afloran también nuevos órganos sensoriales: surge así, en las pausas de la escucha, un entreoído; en las pausas de la visión, una entrevisión. Un surgimiento que es más bien una recuperación, pues estos sentidos y aquel sentido existían, en los comienzos de Occidente, cuando la ciencia no se había separado aun de la religión y la religión no se había separado aun de la poesía. A ello alude lo hermético: a la Unidad, fogosa y radiante, del saber humano como cifra del Mundo en su totalidad. “El hermetismo —dice Rafael Humberto Moreno Durán— constituye la mejor salvaguardia de las esencias con que es posible soportar el futuro”¹. Así lo entiende el crítico argentino Héctor Libertella en su libro *Las sagradas escrituras*, proponiendo la imagen de un árbol hermético, que, en su propio concepto, constituye un mapa donde el lector ancestral viene bajando bruscamente desde el macizo *Corpus Hermeticum*, derramándose en la paranoia galopante de la modernidad.

Luego, lo hermético como árbol. En las raíces del árbol, lo oculto; en las ramas del árbol, lo social; en los frutos, lo sociológico. De las raíces dependen las ramas, de las ramas depende el fruto. De la tierra y la pericia del

* Escritor y músico cubano.

¹ Citado por Héctor Libertella, *Las sagradas escrituras*, p. 181.

agricultor-jardinero, depende la salud de las raíces. ¿Qué cuida el agricultor en un árbol, la raíz o los frutos? Cuidando la raíz, se cuida el árbol entero. Sabiendo esto, demos una mirada al discurso paranoico, como llama Todorov a esa forma de referir tan propia de la posmodernidad; forma discursiva que interesa sobremanera a Enrique Lihn. Dicho discurso se articula a partir de las siguientes tesis: primera, se niega el orden de lo oculto; la raíz no es importante; segunda: hay que cortar la raíz, solo el fruto es importante; tercera: no hay raíz. Muere de este modo el árbol como árbol y el fruto como fruto. El residuo de esta operación paranoica es el signo. Un signo que equivale a la forma desnuda y muerta del árbol, materia de infinitas ideaciones seudo artísticas y seudo filosóficas. La paranoia del discurso post postmodernista implica una atención al signo desgajado de su matriz: no hay realidad, solo existe representación. Nos referimos a eso que Baudrillard llama, tan precisamente, el crimen perfecto, el asesinato de la realidad.

Ahora, frente al pensamiento paranoico, nosotros situamos al saber hermético: esta forma de saber, estudiada por Libertella, mira al árbol en su totalidad, tanto en su microcosmos como en su interdependencia con lo otro. Para el saber hermético hay un orden oculto y un orden visible, y ambos son cómplices, no enemigos ni opuestos. Tenemos aquí dos maneras de mirar la realidad: una, el discurso paranoico, que disecciona y fragmenta, y otra, el saber hermético, que une y armoniza.

La idea de un árbol hermético en función de la literatura hispanoamericana aparece enunciada, como ya anotamos, en el libro *Las sagradas escrituras*, del escritor y crítico argentino Héctor Libertella. En la raíz de ese árbol, el autor sitúa al *Corpus Hermeticum*, de Hermes Trismegisto. Corpus definido por el enunciado: “Como es arriba es abajo”. De ahí, también, que el árbol de Libertella se encuentre invertido, con la raíz en lo alto, en un intento de aspirar al círculo, forma hermética por excelencia, donde se anulan las jerarquías en favor de una red de conexiones, o una holoarquía, como dice Ken Wilber: una totalidad de pequeñas totalidades. En algunas tradiciones míticas, como la escandinava, en vez de invertirse el árbol es el dios quien se crucifica boca abajo. La idea es la misma; el pensamiento debe moverse al mismo nivel de la raíz, debe vibrar junto al fundamento. Siguiendo con el examen del esquema arbóreo de Libertella, tras el *Corpus Hermeticum* viene el tronco, donde se sitúan la tradición cabalista y la tradición hermética del Renacimiento; del tronco, se desprende la rama del Barroco español, desde donde asoma el gajo americano, con Sor Juana Inés de la Cruz a la cabeza. Para Héctor Libertella, el segundo momento americano se divide en dos direcciones: una tradición hermética sin acento barroco, liderada por Octavio Paz (quien, dicho sea de paso, muestra en un ensayo extraordinario la fuerte presencia del hermetismo en la poeta de Nueva España), y una tradición barroca con acento gongorino, con el cubano Lezama Lima como adalid

(también Lezama cuenta con texto medular para apuntalar su posición. Hablamos de su colección de ensayos *La expresión americana*). El cruce entre estas dos tradiciones, produce el neobarroco, con otro cubano, Severo Sarduy, como epígono. Sarduy sería algo así como un nuevo fruto cuya semilla porta en sí misma la promesa de un nuevo árbol. A partir de él, ya vendrá un cruce de la tradición barroca, portadora del hermetismo, con el psicoanálisis, la lingüística y la astrofísica. Hasta aquí el árbol de Libertella.

Reinterpretaremos el esquema libertelliano, desde nuestra perspectiva, buscando subvertir el discurso paranoico y rescatando la visión hermética que nos podría dar el acceso a una nueva unidad de lo arbóreo y su sustrato. Trataremos de ver cómo el fruto puede volver a escuchar a la raíz en este árbol tan poco cuidado en los últimos años. Para ello, haremos dialogar a dos escritores que se instalan perfectamente en el esquema propuesto por Héctor Libertella: Lezama Lima, a quien el mismo Libertella sitúa como fruto maduro de su árbol hermético, y otro, un chileno, prosista lúcido pero más conocido como poeta, Enrique Lihn, a quien situaremos en la rama de la tradición hermética sin acento barroco, al lado de Octavio Paz.

Curioso es que tanto Lezama como Lihn pasaron la última etapa de sus vidas habitando en dos espacios de paranoia desatada: Lezama en la dictadura de Castro y Lihn en la de Pinochet. Ambos se negaron a exiliarse, pero se autoexiliaron, de algún modo, en la escritura, escribiendo esos dos libros de raigambre hermética que rinden honor a nuestra lengua: *Paradiso* y *La orquesta de cristal*. Con respecto a los espacios paranoicos, valga una digresión: la democracia es tan paranoica como la dictadura, solo cambia el enfoque: la dictadura como hábitat paranoico cerrado o centrípeto, y la democracia neoliberal como hábitat paranoico abierto, hiperventilado. Es tan evidente esta relación que podríamos decir que el discurso de la democracia neoliberal cumple precisamente con las condiciones por las que Todorov define el discurso paranoico y que ahora anotamos, según los consigna Lihn en su ensayo *Entretelones técnicos de mis novelas*: 1) su semejanza con el discurso normal. 2) el hecho de su sobreorganización. Todo en él está provisto de sentido, es un discurso altamente sistemático e interpretativo (el de la filosofía, por ejemplo, el del sabio y el del crítico). 3) Como sus referencias no evocan el mundo real, la ficción misma como tal ficción se contamina de paranoia, se entrelaza con un discurso histórico que le da acceso a una suerte de paranoia objetiva susceptible de ficcionalizarse sin perder sus propiedades paranoicas.

Importa destacar que tanto el *Paradiso* de Lezama como *La orquesta de cristal* de Lihn son libros difíciles, multidimensionales. Hemos preferido estudiarlos en conjunto, reinterpretando un procedimiento usado por los críticos literarios

de Tlön², quienes seleccionaban dos libros de distinto registro, y luego se los atribuían a un mismo autor, para luego analizar la sicología de este curioso hombre de letras. En este ensayo, preciso es anotarlo, aprovecharemos las ventajas tanto del saber hermético como del discurso paranoico, cuyos beneficios para la crítica son tan preciosos como los de aquel, en nuestra lógica arborescente, según la cual cuidamos las raíces del árbol para poder comer el fruto más sabroso. Así, el método tlöniano es asimilado creativamente por Lihn con su método de la erudición futurista, atribuido al seudonovelistas vienés Heinrich von Linderhöfer —anagrama superabundante de Enrique Lihn—, quien cita textos que todavía no se han redactado.

Ampliando el precepto hermético de que “un libro abre otro libro”, añadimos la función especular: “un libro se refleja en otro libro”. Para la mejor aplicación de este método, utilizaremos un triángulo para examinar el libro-duplex formado por las dos novelas mencionadas. Esa figura la construimos a partir de tres imágenes. Usamos imágenes, pues un postulado indicativo de lo hermético anuncia: las palabras se derivan de las imágenes y no a la inversa. El mismo Aristóteles, fundador de nuestra Racionalidad, dijo que “pensar es especular con imágenes”. Imágenes que pronto son enunciados; imágenes-enunciados, entonces. 1) Cortázar sostiene que “en el salón de los lectores de Lezama, siempre sobrarán asientos”³. 2) Bolaño afirma: “hay dos prosistas por descubrir en la generación del 50: Claudio Giaconi y Enrique Lihn”. 3) Me contaron en Concepción que vieron a Enrique Lihn, en sus buenos tiempos, en una micro, hundido en un libro: y este libro era el *Paradiso* de Lezama Lima.

Las tres imágenes-enunciados anotadas anudan en un mismo haz a los dos libros, llave cada uno del otro. Lihn y Lezama desplegaron en su obra una teoría de la lectura y una teoría de la escritura que declaran, ambas, su raigambre hermética. Lezama, con su Curso Delfico, un programa lúdico-mágico de iniciación a la lectura —descrito con bastante detalle en *Oppiano Licario*, la continuación inconclusa de *Paradiso*— y Lihn con su concepto del *escrilector*, donde se conjuga el escritor como vector y el lector como matriz. En palabras de Lihn, “el escritor bien leído transmigra de texto en texto y el suyo es la huella original de ese recorrido. Es un escrilector”. Libertella, aludiendo a Borges, invierte el término, proponiendo el de lectoescriptor, pues Borges se consideraba a sí mismo antes un lector que un escritor. Se cumple entonces una de las condiciones principales del escritor hermético moderno: la escritura contiene su propia crítica, afianzando esa función especular que

² En el cuento de Jorge Luis Borges *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, correspondiente a su libro *Ficciones*.

³ Julio Cortázar, “Para llegar a Lezama Lima”, en *La vuelta al día en ochenta mundos*.

ya señalamos. El autor aparece como el primer lector activo y crítico de su escritura, que es asumida como modelo de su propio principio de individuación. De tal modo, *Paradiso* y *La orquesta de cristal* funcionan como vectores y como matrices a un tiempo, a diferencia de mucho de lo que hoy se escribe, que es literatura eminentemente vectorial y, como tal, busca perpetuar el discurso paranoico. Retornando al principio hermético de pensar a partir de imágenes, ilustraremos el pensamiento vectorial-paranoico con una imagen arquitectónica: se trataría de una casa formada únicamente de pasillos, sin habitaciones, sin salas de estar, sin jardines, donde no habría habitantes, solo caminadores, que se desplazan a toda velocidad por pasillos que solo llevan a otros pasillos, en un eterno reenvío del significante.

Paradiso y *La orquesta de cristal*, en otro orden, son libros-mundo, libros-residencia, no librostránsito o libros-sala de espera, como tanto de lo que hoy se escribe. Hay pasillos allí, por supuesto, pasillos que no alienan la función transitiva, sino que se limitan a evidenciarla. También mencionaremos aquí, de pasada, otro concepto afín al del árbol hermético: el de la literatura matricial o literatura de matrices. Nos referimos a la escritura holográfica, donde cada párrafo está hecho para ser habitado, como un lugar real, que además posee puertas que lo conectan con las otras habitaciones: las funciones transitiva y matricial se complementan, como en toda verdadera literatura.

Hablando de sus dos novelas, dice Enrique Lihn: “Con *La orquesta de cristal* y *El arte de la palabra* pretendo poner de manifiesto la decrepitud del Mundo Nuevo. Su síntoma principal: la hipertrofia de la retórica —disfraz atildado de la cháchara— como una lengua muerta cuya función consiste en sustituir las calamidades insubsanables de la realidad por las pompas de esa retórica”. Y denuncia, líneas después, “el hecho de que exista, entre nosotros, un Arte de la Palabra, retoricismo consagrado a disociar la palabra de los hechos⁴ y de las cosas y a convencernos de que lo negro es blanco y viceversa [...] todos estos vicios, que no solo son literarios, tienen en el Tercer Mundo una base de sustentación por obra de la ya aludida confusión entre lo real y lo imaginario, propia de la paranoia, lo que a su vez se sostiene en una realidad otra, que en sí misma se nos escapa mientras la imitamos en las palabras: una realidad que no es la nuestra y que no nos pertenece”⁵.

En su novela de madurez, *El juego de abalorios*, Hermann Hesse denunció una de las aplicaciones y peligros del discurso paranoico, con su visión del siglo xx como “época folletinesca”, con su tendencia cada vez más acusada a emitir enunciados acerca de las partes del todo como si poseyeran una

⁴ O el fruto de la raíz, para proseguir nuestra propuesta arborescente.

⁵ Enrique Lihn, *Derechos de Autor*, citado por Héctor Libertella en *Las sagradas escrituras*, p. 73.

realidad independiente. El folletín sería en este caso una especie de virus transdisciplinario, con variantes mutantes provenientes de la religión, la filosofía, la ciencia, la crítica del arte y la misma creación artística. De hecho, en el discurso paranoico aplicado a la ficción, la crítica literaria perpetúa el papel depredador de ese virus transdisciplinario en el ámbito de la cultura, validando y prestigiando la función transitiva como dogma de análisis. En la época folletinesca, surgen escritos acerca de los frutos del árbol, en un olvido progresivo de la raíz. Textos con títulos tales como *El papel del perrito faldero en la corte de Luis XIV*; o *De la importancia de la legalización del opio en la disminución de los homicidios en la Inglaterra victoriana*; *Preeminencia de la letra H en el comienzo de los capítulos de libros históricos franceses entre 1830 y 1845*, etc.

ENTRANDO EN MATERIA

En el capítulo XII de *Paradiso*, se cuenta la historia de Juan Longo, un crítico musical que, cerca de los 70 años, cae en una especie de sueño sonambúlico. 50 años después, a la edad de 114, y gracias a la extraña alquimia mental que ejerce su fiel esposa, en su afán de devolverle la conciencia, despierta del sueño semisecular, para enunciar, de inmediato y sin levantarse de la urna de vidrio en la que habían depositado su cuerpo, una teoría de la música intemporal. Esa teoría, rumiada y madurada en las profundidades de la inconsciencia cataléptica, asombra a sus colegas, los especialistas de la Asociación de Críticos, que le atribuyen causas sobrenaturales.

La novela de Lihn, *La orquesta de cristal*, narra, en primera instancia, cómo Charles Royce, millonario excéntrico norteamericano, seducido por una repentina vocación de despilfarro delirante, presenta en la Exposición Internacional de París, en 1900, en el Castillo de Los Cuatro Vientos que adquiere con tal objeto, una orquesta compuesta, literalmente, de instrumentos de cristal, que deben interpretar *La sinfonía Amor Absoluto*, escrita por encargo de Royce. Como al comienzo de la ejecución los instrumentos se trizan o quiebran, nadie escucha nunca la sinfonía; pero una primera descripción de la orquesta y evaluación del concierto, —recepción elogiosa hasta la untuosidad del acto musical, por la que empieza la novela, escrita en 1974, ocho años después de *Paradiso*— se reiterará en todas las crónicas que se escriban (por encargo de Royce o de sus herederos) entre 1900 y 1942.

Tenemos aquí dos situaciones colindantes en el vasto mapa de lo imaginario; en el libro de Lezama, un crítico musical que en estado de profunda inconsciencia, desarrolla una teoría hermética de la música; y en la novela de Lihn, una orquesta que fractura, en el mismísimo primer segundo de su aparición, la materialidad del fenómeno sonoro. En nuestro método de lectura dúplex, postulamos que lo que desaparece en un libro pasa a habitar en el otro; el crítico Juan Longo, al desconectarse de la realidad en *Paradiso*, ya

no puede hacer críticas musicales de obras reales sonoras, pero sí las puede hacer en esa matriz atemporal donde puede escucharse, completa, la Sinfonía de vidrios quebrados interpretada por una orquesta inoperante. Y la *Sinfonía Amor Absoluto*, que ya no puede ser escuchada como obra real sonora, sí puede ser escuchada por el crítico Juan Longo en su sueño lúcido cataléptico.

No habría adelantado esta tesis extravagante si no hubiese descubierto, entre los escritos de Lihn, un ensayo donde el escritor chileno comenta, justamente, “la discursiva historia del crítico musical Juan Longo”, personaje extraño de la extraña y succulenta novela lezamiana. Dice Lihn: “la historia cuenta cómo la alienada esposa del crítico musical alarga, alarga la vida del mismo hasta los 114 años y logra ‘conservarlo en un sueño como si ya en la muerte destilase algunas gotas de vida’. De ese involuntario sueño cataléptico emerge Longo, requerido por los miembros de la Asociación de Críticos de Música, para proponerles la teoría de una música intemporal”. Y cita Lihn algunos fragmentos de esa teoría: “el sueño es el reflejo de lo simultáneo”. “Existía pues un sonido que estaba por encima de la sucesión de los sonidos”, “sonoridad insoluble en el tiempo” —acota uno de sus tardíos admiradores— “soluble en el vacío”.

Como es bien sabido, existe toda una tradición hermética en la música, que se remonta a Pitágoras. En esa tradición, el silencio es preexistente al sonido y alcanza un nivel de realidad más profundo. No es extraño que tanto en *Paradiso* como en *La orquesta de cristal*, exista una continua preocupación por alcanzar, mediante la palabra poética, la enunciación de una teoría musical que dé preeminencia al silencio, es decir, al orden de lo oculto. En *Paradiso* son numerosos los pasajes que se refieren a ese espacio acústico-hermético. Algunos ejemplos.

...sus notas eran tan altas que llegaban casi a la estridencia que rompe el cristal, mientras descuidaba ese adormecimiento de la voz, esa errancia en la que el sonido debe de carecer de guarida y conocimiento, para refugiarse en una extensión sin nombre y sin humeo en sus moradas más lejanas.

Los caños entrecruzando el arabesco hormigueante del sonido del agua, parecían, rotas las planchas de metal que aislaban el cántico de cada extensión corporal, que formasen, por la diversidad entre el silencio vigilante del refectorio y la colorinesca alegría engendrada por el agua descendiendo, una subterránea cámara secreta, donde cada cuerpo por medio de casi invisibles inflexiones o de un apresuramiento momentáneamente incomprensible, siguiese los dictados de una música idéntica pero infinitamente diversa al ofrecerle los cuerpos sus transmigraciones. Paradojalmente la música de Bach está dentro de lo que los griegos llamaban *el logos optikos*, ver hasta el sonido.

Las esferas, nos recuerda Cicerón en *El sueño de Escipión*, producen siete sonidos distintos, el siete es el ruido de todo lo que existe. Y a los hombres que han sabido imitar esa armonía, con la lira y la voz, les es más propicio el regreso a ese reino sublime, de la misma manera que otros por su genio son transportados a la altura de los conocimientos divinos.

Por el lado de Lihn, en *La orquesta de cristal*, y partiendo de explícitas referencias a Mallarmé, se revela la idea de una música del silencio, idea original —dice Lihn— en la medida en que se remite, en forma inédita, a la música callada de San Juan de la Cruz. Y más adelante: “Los contemporáneos más sensatos del señor Mallarmé no habrían pretendido, por tanto, asistir a la liberación de la música del sonido puro con ocasión de un concierto involuntariamente inaudible como el primero que ofreció la Orquesta de Cristal”.

Podríamos unir este concepto de la liberación de la música del sonido puro, con el concepto lezamiano de ese sonido que está por encima de la sucesión de sonidos, y tendríamos el germen de una teoría hermética de la música que se conecta con el culto al silencio en la escuela de Pitágoras, y se emparenta con las técnicas de los alquimistas taoístas para la detención del flujo mental mediante la pulverización del espacio: técnicas resucitadas por un iconoclasta donde los haya, John Cage, con su observación de la cámara de aislamiento acústico (anecoica) de la universidad de H, y con sus composiciones, que más que estructuras sonoras son lapsos de tiempo administrados por el azar, dotados de sentido por la voluntad o la debilidad humana.

Complementaremos esta exploración de la condición hermética combinada de estas dos novelas, retomando la idea de lo matricial y lo vectorial, aplicada a la vista y al oído. En un pequeño tratado de Alan Paul, titulado *El sitio de Macondo y el eje Toronto Buenos Aires*, hay un capítulo titulado “El tiempo y el espacio acústicos”, donde se nos regalan generosamente herramientas para apuntalar nuestra tesis de que no solo estamos ante dos novelas que postulan una teoría hermética de la música, complementaria en ambos libros, y afianzada por el hecho de que Lihn leyó y comentó *Paradiso* de Lezama y quizás hasta basó la tesis de su novela en el “caso” del crítico musical Juan Longo, personaje lezamiano, sino, además, que el hecho de que ambos autores se esfuercen en destacar el carácter inmaterial de la escucha. Todo lo cual indicaría con doble acento su carácter hermético, con preponderancia del elemento matricial representado por la condición receptiva y no vectorial del oído situando, dentro de este hermetismo, otro que inaugura la preeminencia de lo oculto y lo soterrado, es decir, el sonido, sobre lo que se deriva un subproducto de este. Dice Alan Paul:

El ojo necesariamente impone un punto de vista al campo perceptivo, armando un continuum en que todo objeto ocupa un lugar designado, como en una cuadrícula tridimensional. En cambio, el oído es omnidireccional, sin enfoque preciso; no se puede “cerrar” el oído como el ojo (el oído está siempre disponible), ni es posible “dirigir la oreja” (vectorialmente) [...] El espacio visual es articulado, graduado, segmentado, “racional”, uniforme. El espacio acústico existe sin fronteras, simultánea e indiferenciadamente.

Volviendo sobre lo dicho, es pertinente señalar que la vitalidad tanto de *Paradiso* como de *La orquesta de cristal* como obras prosísticas que inauguran, despliegan y sostienen una poética, se centra en su constante cumplimiento de uno de los preceptos más importantes del saber hermético: la reverencia por lo desconocido y por el misterio. La atención se pone justamente en lo no revelado, en las sombras, en lo que se sugiere sin exhibirse, en el silencio, en lo subterráneo. Justamente, en uno de sus ensayos literarios, escribe Enrique Lihn citando a Bretón: “la más grande debilidad del pensamiento contemporáneo consiste según creo, en la sobrestimación extravagante de lo conocido en relación a lo que queda aun por conocer”. Y luego, citando a Foucault, propone un pensamiento que se dirige a lo impensado y se articula sobre él.

Este saber que se suscita a partir de la integración de las fuentes originarias del pensamiento, exige, a nuestro juicio, una condición que tanto Lezama como Lihn cumplen a cabalidad: me refiero a la exploración de fuentes y bibliografías no validadas por el *status quo*, la institución de una erudición fantástica articulada sobre fuentes desprestigiadas o imaginarias. La recuperación de provincias iconográficas malditas, como recomendaba Román Gubern. Mi amigo Sergio Meier, ese maravilloso pensador hermético ya fugado hacia esferas menos barrocas, llamaba a esa clase de erudición que contenía la semilla de un nuevo saber: “sistemática de conocimiento abierta a lo desconocido”. Lo que me hace albergar la esperanza de que quizás un examen crítico, dialógico y especular de las raíces del árbol hermético de nuestra cultura, nos sitúe a las puertas de una nueva riqueza y un nuevo territorio no para conquistar, sino para escuchar con las membranas del entreoído, y para pensar con las admirables herramientas del sueño lúcido.

REDES Y ESPESOR DISCURSIVO:
REVISTAS LITERARIAS CHILENAS DE FINES DEL 1800*

*Marina d. A. Alvarado Cornejo***

I. INTRODUCCIÓN

En referencia a las revistas culturales chilenas publicadas durante la segunda parte del siglo XIX, paralelas al surgimiento de los primeros almanaques seculares, Juan Poblete (2002) señala que “estas intentan recortar un espacio de mediación entre la nueva cultura del diarismo y sus ritmos rápidos de lectura y consumo cultural [...] y la cultura letrada tradicional que [...] propugnaba ritmos más reposados [...]” (15). Poblete concibe a los primeros periódicos literarios como publicaciones mediales, problemáticos en sí mismos debido al espacio lector que intentaron posicionar. Espacio lector que, como se indica en la misma cita, procuró sintetizar intereses de los productores a cargo de estos medios y reflejar también las necesidades lectoras, por ser, al mismo tiempo, los consumidores de estas revistas y los encargados de ponerlas en circulación entre sus pares.

Julio Ramos (2003), también en relación a la prensa literaria de la segunda parte del 1800, explica que

la posición “profesionalista” responde a un doble frente de lucha: por un lado se distancia del escritor estrictamente mercantil del periódico, pero a la vez reconoce en el mercado, no solo un medio de subsistencia, sino la posibilidad de fundar un nuevo lugar de enunciación y de adquirir cierta *legitimidad* intelectual [...] (118).

La situación de las revistas literarias publicadas a partir de 1895 consideradas para este trabajo, a saber, *La Revista Cómica* (1895), *La Lira Chilena* (1898), *El Búcaro Santiaguino* (1899), *Revista de Santiago* (1899) y *Las Letras* (1900), representan los dos ejes problemáticos que tanto Poblete como Ramos anuncian a propósito de los periódicos antecesores a ellas. Estos son: la evolución y resignificación de las prácticas lectoras; y la profesionalización

* Este artículo constituye parte de los resultados de mi proyecto FONDECYT Iniciación 11110316.

** Doctora en Literatura (PUCV). Académica Universidad Católica Silva Henríquez. Correo electrónico: malvarado@ucsh.cl

de escritores/as mediante la separación de espacios de visibilización y producción escritural, siendo las revistas agentes privilegiadas para demarcar el circuito de literatos de comienzos del siglo xx. No obstante las luces que ambos autores nos otorgan para el estudio de estas publicaciones, no toman en cuenta la conexión existente entre estas revistas, espacio que consideramos de central importancia para comprender los alcances que estas tuvieron dentro del período, constituyéndose en el rasgo primordial que otorga espesor y profundidad al surgimiento e instauración de dichos periódicos dentro de la época señalada.

Bajo este marco, el objetivo de este artículo es identificar los mecanismos textuales articulados por las revistas del *corpus*, distinguiendo los nexos entablados por estas publicaciones, la finalidad que persiguen con ellos, y las estrategias de posicionamiento protagonizadas por las revistas en beneficio de los escritores y escritoras del período involucrados/as en ellas.

La hipótesis que guía el trabajo es la siguiente: estas revistas literarias tienen conciencia de sí mismas en tanto textos-discursos que responden a intereses estéticos, políticos e ideológicos de los/las productores/as tras ellas, por lo que sus intenciones son dinamizar y productivizar la esfera literaria chilena, y profesionalizar la tarea del literato, distinguiéndolo del escritor de diarios, pues este último respondía a intereses institucionales-estatales o de mercado y no necesariamente estéticos. De lo anterior se desprende que con estas revistas se objetiviza la diferenciación entre el escritor pagado y el no remunerado, realizando la necesidad de estos periódicos por instalar redes discursivas entre sí para establecerse como núcleo productivo diferenciable, con un *habitus*¹ y capital específicos² reconocibles dentro del campo.

¹ P. Bourdieu (2001), distante de las concepciones netamente sociológicas que no consideran la revisión de las discursividades, reconoce que existe un espacio comunicacional valioso que implica conocimiento y reconocimiento (“intercambios lingüísticos”), por lo tanto, no solo existe un *habitus* personal, sino también uno lingüístico. Así, las prácticas de discurso específicas otorgan espesor a los campos gracias a “la magia de las palabras” (46). En el marco de este artículo, situamos a las revistas como agentes de discurso y no como meras “potencialidades objetivas” del campo, lo cual evita la confusión de entender a estos periódicos como medios a través de los que se establecen redes personales y no como espacio de productividad específica.

² Para Bourdieu (2005), el capital específico corresponde a aquellas estrategias, mecanismos, operaciones que los agentes involucrados en el campo artístico o literario despliegan con fines estéticos, exclusivamente. Lo cual les aporta originalidad frente a aquellos productores que gozan de mayor capital simbólico —es decir, beneficios provenientes desde el campo de poder—, a quienes no les interesa cambiar las reglas establecidas, por el contrario, procuran perdurarlas con el objetivo de no perder su sitio de privilegio dentro de la esfera de producción.

La estructura del trabajo considera un primer apartado dedicado a las prácticas lectoras que estos periódicos modificaron y las “estrategias epitextuales”³ que configuran la red de revistas. El apartado siguiente aborda las redes autorales⁴ discursivas propiciadas por estas publicaciones. Por último, reafirmamos en las conclusiones los principales ejes del presente artículo.

II. PRÁCTICAS LECTORAS Y *EPITEXTO PUBLICITARIO*: LA RED DE REVISTAS

Gerard Genette (1989) explica que los textos se constituyen como tales gracias a la trascendencia y las relaciones que establecen con otros. Estas redes entre las revistas están propiciadas por los *epitextos* publicitarios, es decir todas aquellas menciones propagandísticas que estas publicaciones realizan entre sí. Es por ello que esta operación *paratextual* es clave para establecer solidaridades y generar solidez, reconocimiento, autonomía y legitimación entre las revistas que estudiamos.

Los discursos publicitarios son estrategias performativas que demarcan “compañerismos” y una correspondencia entre agentes que conocen y participan de un mismo saber, que en este caso es la producción de revistas culturales y literarias. Cuando una publicación menciona a otra, no solo está promoviendo a la que menciona, sino que se está situando a sí misma dentro del conjunto de participantes del mismo juego.

La problematización de las revistas en tanto agentes y espacios enunciativos, es un tema recurrente entre estas publicaciones. Los/las escritores/as

³ Las operaciones *paratextuales* propuestas por Gerard Genette (2001) distinguen dos movimientos clave: el *peritexto* y *epitexto*, los cuales dan presencia al texto. El primero corresponde a aquella información ubicable dentro del texto mismo, es decir, títulos, subtítulos, prólogo, editorial, entre otros. Mientras, el epitexto, lo constituyen todas aquellas menciones externas y materiales del texto, como un anuncio, reseña, crítica, entrevista, entre otras. Identificar estos elementos en las revistas, nos lleva a sistematizar la red de las publicaciones, lo cual demuestra la presencia y visibilidad de estas dentro del circuito escritural.

⁴ La noción de autor la consideramos a partir de Michel Foucault, quien señala que es una característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad. Sobre esto, indica Foucault: “No se forma espontáneamente con la atribución de un discurso a un individuo. Es el resultado de una operación compleja que construye un cierto ser de razón que se llama autor. Sin duda, se intenta darle un estatuto realista a este ser de razón: sería en el individuo, una instancia “profunda”, un poder “creador”, un “proyecto”, [...] Todas estas operaciones varían según las épocas, y los tipos del discurso [...] la manera como la crítica literaria ha definido al autor durante mucho tiempo —o más bien cómo construye la forma autor a partir de los textos y de los discursos existentes” (“¿Qué es un autor?”).

han perdido el lugar central en y para la interpretación y significación de su producción, siendo esta la razón por la cual las revistas cobraron mayor importancia, no solo por su propiedad de visibilizar a los sujetos escriturales, sino también de instalarlos inmediatamente en las redes de relaciones generadas gracias a las *operaciones transtextuales*.

Es esto precisamente lo que se logra en columnas como “Charla Literaria” —aparecidas en *El Búcaro Santiaguino*— donde su autora, Emma Suárez, valida y actualiza la situación en Chile respecto de las revistas y periódicos literarios:

CHARLA LITERARIA

¿Hay algo de más actualidad que el gusto de nuestra juventud por las bellas letras?

¿Hay algo que cause más interés que la aparición de un nuevo periódico literario?

Es de ver el entusiasmo que domina a esa falange de escritores jóvenes, que recién inician su vida periodística.

No habrá, estamos seguros, casa donde no se lea con agrado números de periódicos tan queridos de los literatos como *La Lira Chilena*, la finada *Revista Ilustrada*, *Flores Chilenas* y *Artes y Letras*, etc., y tantos más.

Para los amantes de las bellas letras no hay tesoro más precioso ni más cuidado de las colecciones de los periódicos y revistas literarias, colecciones que guardan avaros, temerosos de algún accidente papelerero...

El periódico, el libro, son nuestros compañeros queridos, compañeros que esperamos ansiosos, pues tenemos absoluta necesidad de ellos, de recrearnos con sus páginas llenas de cuentos [...]

La fiebre por las bellas letras cunde que es un contento.

Dentro de poco, todo Chile ilustrado será intelectual, gracias a esta pasión periodística que nos consume.

(Emma Suárez, *El Búcaro Santiaguino*, n° 6, 4ª semana de mayo, 1899, 7)

Según esta columna, la producción de revistas literarias estaría separada del resto de la prensa de la época, gracias a la diferenciación material y a los contenidos que proponen. Junto con ello, el *habitus* de los agentes que se dedican a desarrollar este universo de producción se caracteriza por contar con escritores jóvenes que recién están generando bienes simbólicos para dinamizar el campo e ingresar en él. Ciertamente, los autores que participaban de ellas no superaban los 25 años.

La variedad de temas y la perdurabilidad de *La Revista Cómica*, la transformaron en una publicación respetada y en un referente para el periodismo

literario de la época. Esto lo comprobamos mediante el texto que encontramos en la columna “Resonancias” de *La Revista de Santiago*, presentado en su segundo número, cuyo propósito era dar a conocer, justamente, las repercusiones que tuvo su primera aparición, tanto entre los consumidores como en los demás agentes del campo:

A pesar de haber salido tan mal día, tempestuoso y siniestro; día a día a todas veras inadecuado; día martes —“no te cases ni...”— el éxito alcanzado por el primer número de nuestra Revista ha sido por demás halagüeño. Las felicitaciones enviadas de los ocho puntos de la prensa y de personas caracterizadas de nuestro mundo literario han sido innumerables.— ¡Gracias, mil gracias! El giro de unidad y cosmopolitismo artístico dado por la dirección a la parte literaria ha sido apreciado en su verdadera inestimable importancia; y los bellos grabados ejecutados a la pluma por el inteligente Emilio Dupré, tan elegantes, tan geniales [...]

Y pues que hablo de Revistas... Antes de nosotros ha aparecido este invierno una serie de publicaciones ilustradas “de todos colores” en número tan crecido, que hará decir mañana que por algo ha sido fecundo este año negro— tan negro! Últimamente *La Revista Cómica* a propósito de lo cual me decía un compañero:

—¡*La Revista Cómica!*... ¡Qué broma, hombre! Un competidor más de los días domingos... ¡Qué broma!

—¿Por qué? Le contestamos. Si *La Cómica* aparece con altos fines —la difusión del arte— en hora buena, que aparezca, que brille, y no será un competidor sino un colega. Los demás son rivales de alumnos de colegios infantiles que pugnan por ganarse cada cual para sí, el premio —un librito de cuentos o una medalla de níquel. [...]

(*Revista de Santiago*, n° 2, 1899, 19, 22)

En esta columna se reúnen las opiniones de lectores y se declara amistad con *La Revista Cómica*. Si bien se citan opiniones de terceros, creemos que el texto es estratégico respecto a la publicidad que se otorga a sí misma, pues nos surge la duda sobre si ciertamente esos comentarios fueron dados por lectores, o bien se trata de lo que los directores creen y en realidad lo que se busca es un efecto de objetividad.

Respecto a la argumentación, la persuasión que intenta ejercer esta columna sobre los consumidores está propiciada por la utilización de una falacia

denominada “de antecedente”⁵, pues al compararse y colocarse al mismo nivel que la *Revista Cómica*, señala, como condición necesaria para ser una publicación con “altos fines”, parecerse a aquella. Por lo tanto, el juicio condicional que se puntualiza respecto de su cercanía con *La Cómica*, autorizaría automáticamente a la *Revista de Santiago* frente al público lector y a los productores *institucionalizados*⁶ dada la mayor trayectoria y envergadura de la primera.

En casos como el recién analizado, observamos la fuerza performativa de —como lo llama Bourdieu (2001)— esos *actos de institución*, que “definen las condiciones (en materia de agente, de lugar o de momento, etc.) que deben reunirse para que la magia de las palabras pueda actuar” (46).

Los agradecimientos hacia la prensa y la buena recepción de esta, es un tipo de *epitexto* que se reitera en estas publicaciones. Esto demuestra que las revistas no son indiferentes entre sí, según el comunicado que expone *La Ilustración* en su segundo número:

A la prensa

Agradecemos, tal como lo merece, a la prensa local que nos ha felicitado, los términos amigables y llenos de simpatía hacia nuestra Revista.

Ojalá el porvenir que nos desea, sea cumplido para el ideal que perseguimos, y que todas las dificultades e intrigas que suelen hundir a los que tratan de solidificarse en el fin que persiguen para bien de los demás, nos sea fácil salvarlas, por medio de la razón y atrayéndonos la amistad de todos.

Esperamos que la prensa siempre nos favorecerá con su apoyo, ayudándonos desde sus simpáticas columnas.

(*La Ilustración*, 3^a semana de septiembre, n^o 2, 1899, 2)

La mención publicitaria, por otra parte, es una operación interesante entre las mismas revistas, la que va más allá del comentario o la reseña sobre tal o cual publicación, pues anuncia la aparición de una nueva revista. Es así como *La Lira Chilena*, en el número diecisiete del segundo año, dio la bienvenida a *El Búcaro Santiaguino* en la columna “Variedades”:

⁵ Esta información la he extraído del *Diccionario de Falacias* de Ricardo García Damborenea, en <http://www.usoderazon.com/> [consultado el 25-06-2010].

⁶ Para Jacques Dubois (1988), “la institución, sea [...] literaria, comienza allí donde su cuerpo de especialistas ejerce un monopolio sobre el sector de actividades, se atribuye una legitimidad, ejerce su poder y cumple sus funciones en el seno de un organismo que dispone de una base material, así como de un código de convenciones” (45).

“El Búcaro Santiaguino”

Hoy 23 de Abril, a las seis de la mañana ha nacido un simpático colega, bautizado con el nombre de *El Búcaro Santiaguino*.

Bien venido sea!

Los padrinos de esta nueva revista literaria son los señores Mauret Caamaño y Luis E. Gutiérrez, bastante conocidos por nuestro público.

Dios quiera que en su paso por el mundo de las letras se conquiste buenos laureles y *buenas chauchas* (como andan tantas falsificadas!...) que de esta manera vivirá muchos años.

Saludos para el colega y aplausos para los directores.

(*La Lira Chilena*, año II, n.º 17, 23 de abril, 1899, 10)

En este texto sobresale la consideración de las revistas como agentes y no como medios, de allí que se refieran a los directores como “padrinos” y no como forjadores protagónicos de este proyecto cultural. Según esto, comprobamos que la “voz” de los editores se diluye tras el nombre de la revista, otorgándole así mayor importancia a la *instancia enunciativa-institucionalizadora*.

De modo similar, *La Revista* de Samuel Fernández Montalva, el suplemento inserto dentro de *La Lira Chilena*, dio la bienvenida a otra *La Revista*, órgano de la Academia de Ricardo Fernández Montalva, del siguiente modo:

LA REVISTA

Saluda afectuosamente a la simpática tocaya que por primera vez ha visto la luz pública el lunes pasado; le desea mui buena fortuna i le promete ocuparse de ella extensamente el próximo domingo.

(*La Revista*, año III, n.º 24, 17 de junio, 1900, 290)

La red de revistas, entonces, se entabla a partir de las operaciones *transtextuales*, específicamente *epitextuales* según hemos revisado, donde lo relevante no es solo nombrar(se), sino también el posicionamiento mediante este tipo de relaciones.

III. EPITEXTO PERSONAL: RED TEXTUAL E INGRESO AL CAMPO INTELECTUAL

Este apartado lo iniciamos con una cita extraída de *Recuerdos olvidados* de Augusto D’Halmar, quien evalúa la situación de los escritores en el período que aquí estudiamos:

[...] se invoca con razón a esa Generación de 1900 como la primera auténticamente literaria. Antes que ella, pudieron darse casos esporádicos, sin vinculaciones ni irradiaciones; pero por primera vez, es justo recabarlo, consagrábase un grupo selecto de elegidos a esa alta labor que habíales asignado el destino dentro de su patria y en la historia de su desenvolvimiento.

(D'Halmar, *Recuerdos olvidados*, 25)

Ya configurado el campo intelectual desde mediados del siglo XIX, a fines de este siglo se comenzaron a trazar las “reglas” que otorgarán especificidad y dinamismo al campo literario, el cual tiene una lógica que se puede determinar mediante las disposiciones (*habitus*) de los agentes, sus acciones o la generación de bienes simbólicos, y, en consecuencia, sus respectivos capitales.

Este reconocimiento al que aludimos, está dado mediante los *epitextos* que denominamos personales, por estar entre la crítica literaria y el estudio de las biografías de los y las agentes que están pugnando espacios dentro del campo. Pero al explicitar el *habitus* de los “nuevos” agentes del campo, no solo se les visibiliza y publicita, ya que estos *epitextos* funcionan también como “llamadas al orden” —más bien contra-llamadas al orden— pues estas reglas emergen desde las normas específicas del campo y no desde las instituciones que vehiculizan los discursos del campo de poder, representado por los productores heterónomos. De esta forma, se demuestra mediante estos discursos *personales* la distancia respecto de los primeros, instalándose inmediatamente en la vereda contraria, autónoma y herética.

Debido a que es característica común de estas publicaciones realizar menciones, “siluetas” y semblanzas de los escritores de la época, hemos seleccionado algunos casos que consideramos representativos para constatar el diálogo entre estas revistas.

Iniciamos esta revisión con una de las columnas más controvertidas, tanto del conjunto de las revistas de este período como de la misma *Revista Cómica*. Se trata de “Baturrillo”, cuyo título significa, citando al diccionario de la RAE, “en la conversación y en los escritos, mezcla de cosas inconexas y que no vienen a propósito”⁷. La ironía del título, sirve en gran medida, para otorgar un toque cómico a la crítica que “Antón Perulero” (Efraín Vásquez Guarda) expone respecto de la situación literaria de la época. Es por ello que comenzamos revisando lo que este detractor del modernismo manifestó sobre Pedro Antonio González, el poeta autor de *Ritmos*:

⁷ Extraído desde <http://www.rae.es> [24-06-2010].

El señor don Pedro A. González es uno de los jóvenes poetas de más esperanza o de más presente con que cuenta la literatura nacional.

No carece de inspiración y sus versos suelen ser espontáneos y fluidos generalmente.

Pero, cuando le da por decadentismo o por la poesía científica y se echa a formular en verso teoremas tomados de la *Filosofía de la Educación* del señor Letelier, se enmarañan completamente sus ideas y le resultan indiscifrables sus estrofas.

Yo le he aplaudido muchas veces lo bueno que ha solido publicar antes de ahora; pero, desde que ha entrado en campos por hoy vedados a la poesía y desde que ha querido erotizarse, bajo la influencia no bien sentida de Riechepin, de Verlaine y de más maestros franceses, he tenido que dudar de la bondad de sus lucubraciones poéticas. [...]

Con el título de *Natalicio* ha publicado en *La Ley* hace pocos días unas estrofas dedicadas a una señorita, que iba a cumplir apenas quince años. La señorita, como se ve, se halla en aquella edad que don Carlos A. Gutiérrez, llamaría el comienzo de abril florido...

Y, aunque *Natalicio* contiene muchas cosas *sedeñas*, *azules*, *undécagas*, *edénicas*, o por mejor decir, mucho *modernismo*... convencional, los versos le han resultado desmedrados, gárrulos, sin una idea preconcebida.

Aquello ha salido como la rima lo iba exigiendo y nada más.

Y tanto así, que el señor González ha caído en contradicciones flagrantes propias solo de los copleros insustanciales [...]

¿En qué quedamos, señor González? Es la niña morena o blanca? O es bicolor? [...]

(Antón Perulero, *Revista Cómica*, n° 14, 1ª semana de noviembre, 1895, 106)

Mediante este comentario, Perulero no solo alude a González, sino que también hace referencia a otros periódicos culturales, como es el caso de *La Ley*, diario muy importante en las primeras rupturas y manifestaciones del nuevo *repertorio* estético-literario. Pero esta crítica, y otras que se revisarán, guardan su importancia en lo que Silvia Barei refiere respecto de este tipo de texto, donde considera “la crítica literaria como intertextualidad, es decir, como constructo eminentemente intertextual que opera al modo de un *palimpsesto* (escribe borrando) o de un *rizoma* (plegado y replegado sobre sí mismo)” (1998, 13).

En este sentido, lo que hace la columna de Perulero es la evaluación de la escritura de González y la proyección de su propia propuesta sobre cómo debería ser la literatura nacional, qué temas y de qué modo se deberían abordar. Algo similar es lo que realizan las demás semblanzas sobre escritores, textos que, si bien no son tan lapidarios en sus observaciones, demarcan el *habitus* y el *repertorio* de los agentes que son acogidos y publicados por las revistas. Este es el caso de *La Lira Chilena* y *El Búcaro Santiaguino*, cuyo elemento común —y a partir del cual es posible establecer un diálogo *intertextual* tanto entre las revistas como entre los agentes reseñados— es la referencia a la juventud de los escritores:

Julio Vicuña Cifuentes

Pocos, entre los jóvenes poetas de Chile, han logrado una forma más correcta y una inspiración más alta, que Julio Vicuña Cifuentes. Su verso suena como una música de bronce, ya bajo soles de ternura infinita, ya entre espesas columnas de humo de batalla.

Sus triunfos son numerosos, en certámenes i en escenas. Numerosos, a pesar de su modestia. Porque es preciso que sus amigos le exijan mucho para que publique algo o escriba. Es un sacerdote que ofrece al arte un culto misterioso i callado. Su ilustración es vastísima [...]

(*La Lira Chilena*, n° 3, segunda quincena de marzo, 1898, 3)

Mientras que en *El Búcaro* se refieren a Diego Dublé Urrutia:

GENTE DE LETRAS

Don Diego Dublé Urrutia

El Búcaro Santiaguino inicia su galería artística con el retrato del más joven y laureado de nuestros poetas nacionales, don Diego Dublé Urrutia.

Sus versos, impregnados en la ternura y delicadeza de su temperamento de poeta sensible, le han valido, a los veinte años, el aplauso caluroso y sincero de los literatos de nota, y un lugar preeminente en el Parnaso chileno. [...]

(*El Búcaro Santiaguino*, n° 1, 2ª semana de abril, 1899, 2)

En el mismo *Búcaro*, esta vez refiriéndose a Samuel Fernández Montalva:

GENTE DE LETRAS

Don Samuel Fernández Montalva

¿Quién no conoce a Montalvini, el tierno poeta del amor, el simpático escritor de costumbres, el artista en cuyo espíritu se anidan, como bandadas

de místicas palomas, las aspiraciones que dignifican a los ideales de los corazones nobles, los pensamientos de una poesía llena de suspiros de gloria y aleteos de águila?

Es casi un niño, aun no cuenta los 21 años de edad y ya ocupa uno de los lugares más avanzados de la vanguardia de la juventud culta [...]

Es director de la selecta revista literaria *La Lira Chilena* que tanta aceptación tiene en el público ilustrado.

Si Samuel persevera, en pocos años lo veremos a la envidiable altura donde solo llegan los escogidos del talento y donde no alcanzan a oírse las blasfemias de los envidiosos [...]

(*El Búcaro Santiaguino*, n° 9, 3ª semana de junio, 1899, 2)

Para el caso de esta última reseña, son dos elementos los que se destacan. Por una parte, se devela el seudónimo de este poeta y también se destacan sus méritos dada su escasa edad. Por otro lado, se menciona la revista que él dirige, *La Lira Chilena*, por lo que estamos frente a un *epitexto* publicitario que viene a corroborar la relación existente entre ambas publicaciones y sus respectivos directores. Corroboramos esto en el cuarto número de *La Lira Chilena*, la que también tenía la costumbre de engalanar sus portadas con los retratos de los escritores de la época. Allí se destacó precisamente al director de *El Búcaro Santiaguino* Alberto Mauret Caamaño, de quien se expuso lo siguiente:

DON ALBERTO MAURET CAAMAÑO

¡Pocos poetas como Alberto!

Mauret Caamaño ha sido y es uno de mis colaboradores más asiduos y que más simpatías se ha conquistado entre mis amables e inteligentes lectores. Sus versos fáciles y ligeros, armoniosos y correctos, deleitan a cuantos los leen; instan a ser aprendidos de memoria. [...]

(*La Lira Chilena*, Año III, n° 04, 28 de enero, 1900, 38)

Pero este tipo de mención no es la única que nos permite proponer y establecer redes textuales⁸ entre los escritores de la época, propiciadas por las revistas. Está también el *epitexto* publicitario, pero de los libros próximos a ser

⁸ Enfatizo en la construcción de redes textuales y no personales, ya que esa relación no es igual entre el plano social-personal y el discursivo. Existen ejemplos claros sobre polémicas y disputas generadas en las revistas, pero cuyas resonancias no afectaron el plano que nos interesa destacar.

presentados a los lectores, avisos que aparecen en estas revistas no solo como anuncios sino también como reseñas literarias. A modo de ejemplo, tenemos el publicado en *La Lira Chilena*, donde se promociona a D. Dublé Urrutia:

Notas Sueltas

En los talleres de la Imprenta i Litografía “Chile” se imprime actualmente una lujosa edición de los versos escritos por el joven i laureado don Diego Dublé Urrutia.

La edición aparecerá próximamente con el título *Veinte años*.

¡Qué necesidad tenemos de recomendar los versos, cuando la sola firma que llevan bastan [sic] para acreditarlos!

No tenemos la menor duda que el público entero los acojerá como merecen.

Nuestras sinceras felicitaciones al joven Dublé, por la resolución que ha tomado en darnos a conocer sus obras. [...]

(*La Lira Chilena*, n° 7, 2ª quincena de mayo, 1898, 1)

Las reseñas a los escritores se reiteran en las diferentes revistas que estudiamos, sobre todo de quienes podríamos considerar los predilectos o los cabecillas de este séquito de productores animosos por regenerar el *sistema* literario. Este es el caso de Antonio Bórquez Solar, poeta obligado desde *La Ley* en adelante, incluyendo *Zig-Zag* (esta a partir de 1905). Sobre él, en *La Lira Chilena* se manifestó lo siguiente:

[En la portada de este número aparece Antonio Bórquez Solar, N. del A.]

ANTONIO BÓRQUEZ SOLAR

Literato y pedagogo. Nació en Ancud en 1873. Fueron sus padres don Antonio Bórquez y Díaz y la señora Manuela Solar de Berenguer. Hizo sus estudios de humanidades en el Liceo de su ciudad natal. En 1886 se inició en la literatura colaborando en el periódico de Ancud titulado *La Juventud*. En 1888 se graduó de bachiller en humanidades en la Facultad de Filosofía de la Universidad y se incorporó como alumno en el Instituto Pedagógico. En 1889 se graduó de profesor de Castellano y de gimnasia en la Universidad [...] Ha cultivado la literatura modernista llamada decadente, a la que ha aplicado la tendencia nacionalista y de la naturaleza, muy principalmente en su poema lírico denominado *En la bodega de los quilales* y en su poesía *El Brindis*. Una de sus más notables composiciones en prosa es la intitulada *La Canción del Bronce*. Ha colaborado en *La Revista Cómica*, *La Ley* y *La Revista Santiaguina* (*Diccionario biográfico de Chile*).

Este es el señor Bórquez Solar, que tantos deseos de conocerle me habían manifestado mis lectores.

Se los presento a ustedes: es un hombre franco, bueno, leal y, sobre todo, hartamente inteligente; esto último nos lo ha demostrado con toda veracidad su hermoso libro *Campo Lírico* [...]

Me liga con Bórquez una antigua amistad heredada de Ricardo... eran los dos tan poetas, tan bohemios, tan inseparables amigos! En cuántas ocasiones me dijo mi hermano: Samuel, cuando des el retrato de Bórquez dale un buen párrafo, porque lo merece más que muchos que se hacen llamar escritores [...]

(*La Lira Chilena*, Año III, n.º 47, 25 de noviembre, 1900, 562)

En este sentido, esta reseña biográfica reúne las principales características de los *habitus* de los escritores jóvenes del período, es decir, agentes provenientes desde fuera de la capital, ligados profesionalmente a la educación y al periodismo, y seguidores (ya sea positiva o negativamente) de la corriente modernista.

Sobre esto último, en la *Revista Nueva* también se menciona la aparición de *Campo lírico*, destacando la distancia que guarda con el decadentismo, pues la primera no era partidaria de esta corriente:

Campo lírico, por Antonio Bórquez Solar- Santiago 1900

Bastante conocido es, en nuestro mundo periodístico y literario, el autor de este libro, que también ha colaborado en *La Revista Nueva*. Perteneciente a la escuela de los simbolistas, el señor Bórquez hace sus mejores versos precisamente cuando se olvida que pertenece a esa escuela. Por eso en este libro hay composiciones digna [sic] de todo género de encomios, al lado de otras que casi no se entienden, y que las leyes de la métrica castellana y del buen gusto son francamente violadas. *Campo lírico* es, pues, un libro que hace honor a su nombre: hay en él flores y cardos.

(*Revista Nueva*, vol. 2, 1900, 460)

En esta reseña crítica, no solo se hace referencia a la producción poética de Bórquez, sino también se justifica el porqué lo han incluido dentro de la *Revista Nueva*. Por ende, la *función metacrítica* subraya los postulados de la propia publicación y presenta las reglas y requisitos que deben cumplir quienes aspiren a ser incorporados en ella. Considerando entonces el distanciamiento de la *Revista Nueva* respecto del modernismo, destacan animosamente a Eduardo de la Barra, de quien dejan las siguientes impresiones:

D. EDUARDO DE LA BARRA

En los primeros días de abril murió, rodeado del cariño de los suyos y de la estimación de todos, el señor Eduardo de la Barra.

Perteneciente a una generación que dio a Chile un brillante núcleo de hombres eminentes en todos los ramos del saber y de la actividad humana, el señor de la Barra era una de las más hermosas figuras intelectuales del país [...] Polemista lo fue brillante y valiente, con las cualidades y los defectos inherentes al género. Siempre combatió el [sic] primera línea, con ardor y entusiasmo nunca decaídos [...] En el Parnaso chileno tiene asiento en la cima. La inmortalidad le mantendrá ahí.

(*La Revista Nueva*, 1900, 97-98)

En diálogo con el texto recién citado, en *Las Letras*, órgano de la Academia que lleva por nombre el de este escritor, enuncian lo siguiente:

Eduardo de la Barra

Pocos escritores en la América han cumplido una misión más útil y más bella que la misión de D. Eduardo de la Barra.

El señor de la Barra, como esos hombres múltiples de la antigüedad, todo lo abarcó con su gran mirada. Es por eso que su obra es tan vasta. Por un lado, termina con el sombrío laberinto de las matemáticas; por el otro, con el laberinto risueño de la poesía.

Don Eduardo de la Barra siempre tuvo fija su mirada en el pasado, donde se explayó como una golondrina y en el porvenir, donde sondeó como buzo.

Su única meta fue el derecho. A veces el derecho es algo quimérico para los hombres, y de ahí que sus *visiones* tuviesen tanto de proféticas [...] D. Eduardo de la Barra, el gran poeta, el sabio o el erudito verán tan solo el inimitable polemista.

(*Las Letras*, n° 1, 1ª quincena de mayo, 1900, 2)

Ambos textos destacan la personalidad de De la Barra y su capacidad para enfrentar y levantar polémicas, tal como en la que se dio con Emilio Rodríguez Mendoza, precisamente por causa del modernismo y sus aportes estéticos. Dicha disputa se inició en las mismas páginas de *La Ley*, donde ambos escritores compartían espacios textuales.

Por último, nos interesa acentuar la inclusión que dentro de las revistas se hizo de dibujantes y caricaturistas, especialización artística que en las revistas posteriores al 1900 logró mayores espacios para su profesionalización

y difusión. Este es el caso de Luis Fernando Rojas, quien en *La Lira Chilena* es destacado y posicionado dentro del incipiente campo literario:

D. Luis Fernando Rojas

[Aparece la explicación sobre por qué fue puesta la imagen del personaje en la portada, N. del A.]

Es el primero de nuestros artistas, por sus dibujos al lápiz y retratos. Es el único, que sabe hacer ilustraciones litográficas.

Y lo muy noble de su vida, es que se ha formado por sí solo. Apenas hubo empezado sus estudios en la Academia de Bellas Artes, se vio obligado a suspenderlos para dedicarse al trabajo.

Mediante su inteligencia, su raro tacto para sorprender los secretos del arte, su criterio ilustrado para escoger los asuntos i fecunda imaginación para tratarlos, ha conquistado gloriosos laureles, que nadie ha osado ni podido arrebatarse.

Don Benjamín Vicuña Mackenna, le encargó las ilustraciones del *Álbum de la Gloria*, que es un monumento de buen gusto y de corrección.

Aunque ha tenido oportunidades brillantes para ir a Europa a perfeccionar sus estudios, no lo ha hecho. Su gran modestia —porque todos los hombres de valer son modestos— ha querido sacrificarse en beneficio de otros amigos suyos. Pero sería para Chile obra de justicia i de patriotismo, pensionarlo en el Viejo Mundo.

Es director fundador de la *Revista Cómica*, único periódico en nuestro país que ha sabido conquistarse los favores del público, y que, Rojas ilustra con verdadero *amore* y oportuna gracia y donaire.

Es muy querido de sus amigos, porque ha hecho un culto de amistad.

La Redacción

(*La Lira Chilena*, nº 1, 14 de febrero de 1898, 1)

En esta semblanza se reconstruye la trayectoria de Luis Fernando Rojas, los proyectos culturales de los cuales fue parte, aspectos que dentro de este “currículum” se transforman en los bienes simbólicos que conforman su capital específico.

Podemos concluir que mediante relatos biográficos y críticos se demarcan, en primer lugar, los *habitus* de las revistas, al expresar en ambos textos sus particulares preferencias. En segundo lugar, se posicionan en el entramado de publicaciones periodísticas gracias al reconocimiento de sus pares textuales. Por último, contribuyen a reafirmar el grupo de intelectuales involucrados en este proceso de recambio.

IV. CONCLUSIONES

El análisis de las revistas consideradas para este artículo se organizó a partir de un propósito general: este perseguía identificar los mecanismos de estos periódicos para entablar nexos y redes entre revistas de similares características en vista de legitimar su práctica discursiva y, de este modo, diferenciarse e institucionalizarse entre el grupo de publicaciones periodísticas (diarios, almanaques, folletos) y aquellas que no lo eran (libros).

A partir de las revistas que estudiamos, nos percatamos que estas publicaciones de fines del siglo XIX no solo estaban preocupadas por distinguir su particular propuesta escritural y periodística entre el conjunto de textos que circulaban en la época, pues ya en estos años las revistas tenían conciencia de sí mismas, a la vez que tenían claro que aquellos lectores que los preferían tenían intereses específicos o, en términos de Bourdieu, su *habitus* era concordante con los lineamientos otorgados a las revistas por los productores y demás lectores. En este sentido, los periódicos analizados estaban más preocupados por conformar una esfera literaria específica y, dentro del complejo de agentes y producciones, posicionarse lo más convenientemente posible para así ubicar en un sitio favorable o incumbente a sus productores y, al mismo tiempo, validar el nombre de la publicación y de todo lo que allí se vehiculase.

REFERENCIAS

Revistas

El Búcaro Santiaguino, n° 1, 2ª semana de abril, 1899; n° 6, 4ª semana de mayo, 1899; n° 9, 3ª semana de junio, 1899.

La Ilustración, 3ª semana de septiembre, n° 2, 1899.

La Lira Chilena, n° 1, 14 de febrero de 1898; n° 3, segunda quincena de marzo, 1898; n° 7, 2ª quincena de mayo, 1898; año II, n° 17, 23 de abril, 1899; Año III, n° 04, 28 de enero, 1900.

Las Letras, n° 1, 1ª quincena de mayo, 1900, p. 2.

La Revista, año III, n° 24, 17 de junio, 1900.

La Revista Nueva, vol. 2, 1900.

Revista Cómica, n° 14, 1ª semana de noviembre, 1895.

Revista de Santiago, n° 2, 1899.

Bibliografía crítica

Bourdieu, P. (2001), *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal.

_____, (2005), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama.

- D'Halmar, A. (1975), *Recuerdos olvidados*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento.
- Dubois, J. (1988), "Del modelo institucional a la explicación de los textos", *Revista Criterios*, XII, pp. 21-24.
- Foucault, M. (2007), *Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI editores.
- Genette, G. (1989), *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus.
- _____. (2001), *Umbrales*, México D.F., Siglo XXI.
- Poblete, J. (2002), *Literatura chilena del siglo XIX: Entre públicos lectores y figuras autoriales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio.
- Ramos, J. (2003), *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.

TENSIONES Y DISPUTAS ENTRE LA TRADICIÓN
Y LA MODERNIDAD
LAS FIESTAS RELIGIOSAS POPULARES EN LA
COMUNA DE PETORCA

*María Teresa Devia Lubet**

Los orígenes de la instalación de la religiosidad popular en América Latina se encuentran fusionados a los procesos de colonización, momento en que se sientan las bases de una sociedad que construye su cultura popular marcada profundamente por la religión católica. Las mutaciones sociales y culturales que se producen hasta el día de hoy, no han sido capaces de destruir estas manifestaciones sociales y culturales vigentes. Sus prácticas siguen funcionando como una forma de ver la vida y explicar el mundo, ya que responden a una socialización vinculada a estados de ánimo y motivaciones especiales que las orientan y generan usos culturales diversos.

A pesar de encontrarnos en un mundo hipermediatizado, el sentido religioso de la existencia humana sigue estando presente en una ritualidad tradicional que se reactualiza por más de 260 años sin interrupción, lo que permitiría llegar a preguntarse ¿cuál es la fuerza social y cultural que conforma la tradición y que es capaz de permanecer de generación en generación, aun en una escena de vida moderna, mediatizada y multiimaginada?

Las representaciones que reactualizan el rito religioso popular están lejos de ser actos marginales, poseen un real sentido de la vida, no solo para los cultores sino también para toda una comunidad, cuyas formas de habitar y vincularse encuentran significado en el sentido religioso de su existencia, al margen de la institucionalidad política (Estado) y la institucionalidad eclesíástica (Iglesia Católica).

INTRODUCCIÓN

La localidad de Petorca fue fundada un 8 de abril de 1753 por don Domingo Ortiz de Rozas, Gobernador de Chile y Conde de Poblaciones (1683-1756), quien la denominó “Villa Santa Ana de Brivesca” en honor a su esposa.

* Académica Facultad de Arte de la Universidad de Playa Ancha. Valparaíso.
mtdevia@upla.cl

Sin embargo, ya en el año 1640 se encuentra la presencia de colonizadores “adelantados”, quienes llegan bajando por el Norte chico de Chile en busca de yacimientos mineros, especialmente oro y plata. Fiel memoria de esto, es el edificio de la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced, que se erige en un costado de la plaza de la ciudad, construida por la Orden de la Compañía de Jesús, y que conserva la estructura típica de las construcciones religiosas coloniales del siglo XVII.

Por hoy, la comuna de Petorca pertenece a la provincia del mismo nombre, una de las nueve que conforman la Región de Valparaíso y una de las más extensas de la región. Es la puerta de entrada a la Región de Valparaíso desde el norte del país. Se encuentra ubicada a 220 kilómetros al norte de la ciudad de Santiago (Región Metropolitana) y a 190 kilómetros al este de Valparaíso. Posee un clima árido, semidesértico, de escasos recursos hídricos, con altos índices de pobreza y desempleo estructural, migraciones tempranas de los jóvenes a centros más industrializados y con mejor acceso a la educación, por lo que su población se ha visto mermada considerablemente en los últimos 50 años. En su territorio aparecen relocalizados, por los colonizadores hispánicos, nuevos asentamientos mineros para la explotación del oro, la plata y el cobre, cuyos beneficios ya conocían los pueblos prehispánicos. Eso hace que en el imaginario de sus habitantes aparezca con nostalgia la figura del “pueblo minero”.

En esta comuna se realizan, desde hace 260 años ininterrumpidamente, dos fiestas religiosas marianas, en cuyas representaciones se narran rituales populares entroncados a la fusión cultural colonial, a través de los cuales se ha ido instalando una tradición religiosa ligada a una necesidad vital que se expresa mediante una gestión mágico-sacral y desde donde los cultores apelan a la divinidad por la protección del grupo social que la invoca. Esta práctica popular convoca a toda la comuna, sin distinción etárea, de sexo y ni siquiera de credos, ya que se considera una tradición del pueblo y sus orígenes. La actualización de este rito mariano se produce al margen de la institucionalidad política y religiosa de la comuna (Municipalidad y Parroquia). Si bien la Iglesia participa tangencialmente, si no lo hiciese, la fiesta podría producirse igual.

Desde la memoria local se asume que estas fiestas religiosas forman parte de la tradición minera imaginada e instalada por la necesidad vital de lo que significa su realización, es decir, en un territorio cuyo sustrato indígena es bastante fuerte y que fue utilizado como mano de obra para la explotación minera. Maximiliano Salinas le confiere a las fiestas rituales prehispánicas una génesis no comprendida por los colonizadores, situación que provocó de inmediato tensión social y cultural, la disputa de los espacios y formas de representación.

La fiesta es el camino, la avenida central de la humanidad indígena. La fiesta es el origen, la conservación y el objetivo de la vida humana. Se vive por y para la fiesta. La fiesta es la utopía del hombre, y a esa utopía se llega por la fiesta misma. Estas formas históricas de la vida indígena necesariamente entraron en conflicto con las utopías civilizatorias de Occidente. Para Occidente, introducido en América apenas hace quinientos años, el sentido de la humanización no se alcanza por fiesta, sino por el trabajo. El trabajo es la religión, la moral, el ideal cultural de Occidente. Los occidentales pensaron la sociedad desde y para el trabajo, especialmente a partir de la acumulación colonialista de los siglos XVI a XVIII, y mucho más durante los siglos XIX y XX¹.

A pesar del cambio de uso de suelo que se viene produciendo hace aproximadamente 15 años —de minero a suelo agrícola— los habitantes no dejan de percibirse como *lugar de minas, grupos mineros*². Las características semi-desérticas y los graves problemas hídricos que sufre la comuna son profundizados, en la mayoría de los casos, por la usurpación del agua que han instalado sistemáticamente las grandes empresas hortofrutícolas que ha ido transformando el paisaje físico y cultural de la comuna. Adquirir las tierras resultó fácil y económico, ya que los habitantes tenían como fuente primaria de ingresos la actividad minera que, con el pasar del tiempo y el mínimo acceso a la industrialización y a la empresa, se deterioró a tal grado que los índices de pobreza de la comuna aumentaron peligrosamente y produjeron cambios sociales y culturales complejos, debido a las migraciones de la población hacia otros centros urbanos.

Los cerros de Petorca se aprecian plantados hasta las cimas de cítricos y paltos, con altos niveles de tecnificación para el riego en terrenos pedregosos y resecos. La mayor parte de la producción se encuentra destinada a la exportación. Esta nueva práctica laboral reemplazó los pirquenes y los trapiches en donde solo con el esfuerzo del hombre, se extraía el preciado mineral que otrora regaló esplendor económico y bienestar a los habitantes del lugar. Esto está incidiendo notablemente en las estructuras sociales de sus habitantes ya que los procesos para asimilar otro paisaje cultural, no

¹ Salinas, Maximiliano, “Para una teoría de la fiesta: la utopía del derecho a la vida abundante” en *Fiestas Populares Tradicionales de Chile*, Ecuador, Convenio Andrés Bello-IPANC, 2006, p. 17.

² Devia y Costa, “Las Fiestas Religiosas Populares de las localidades de Petorca y Hierro Viejo. Provincia de Petorca. Región de Valparaíso, Chile”, Proyecto DICI 2008-2009, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.

resulta fácil ni inmediato³. Por un lado, la memoria cultural de la que son tributarios se encuentra vinculada fuertemente a las actividades mineras (las cuales se ven narradas en sus prácticas religiosas) y, por otro, a la nueva actividad económica que pretende afianzar otro tipo de estructura social cuyas prácticas derivadas no poseen aun ningún arraigo en sus habitantes. Las Fiestas Marianas de la localidad de Petorca y Hierro Viejo siguen representando el *habitar minero*, un *habitar* simbolizado, añorado, recordado y reactualizado en cada una de las prácticas sociales y usos culturales ligados a la religiosidad popular del lugar.

PAISAJE, LOCACIÓN Y REPRESENTACIÓN

La habitabilidad de la comuna de Petorca posee una historia muy ligada al ámbito minero, al igual que otros tantos lugares de América Latina. Los colonizadores españoles buscaban los yacimientos para trasladar materia prima y riquezas minerales hacia la corte española. En un clima semidesértico, con problemas de recursos hídricos, la agricultura no fue el fuerte del lugar, el cual comienza su poblamiento especialmente por los yacimientos de oro y cobre que se encontraron durante el siglo xvii en las localidades de Petorca y Hierro Viejo (los sitios de mayor importancia en la comuna). En sus comienzos y hasta bastante avanzado el siglo xviii, por sus características económicas, estas localidades pertenecieron a la jurisdicción del Real Tribunal de Minería, lo que incidió en que sus límites jurisdiccionales no fueran claros y se establecieran recién a partir del siglo xix.

Hacia el año 1730 se halla el rico manto aurífero de los Tornos, en la localidad de Hierro Viejo. Este hallazgo provocó una importante inmigración al sector: trabajadores con sus familias, además de aventureros, prostitutas y tahúres, quienes comienzan a instalarse erráticamente en el asiento de Hierro Viejo, hasta ese momento un lugar pobre y prácticamente deshabitado. Ocupan terrenos eriazos pertenecientes a la Hacienda de Pedegua, propiedad de la Orden de los Padres Agustinos y aledaña al sector de Hierro Viejo. Los antecedentes históricos sobre los comienzos de explotación de yacimientos de oro, cobre y plata en estos lugares, datan de 1790. Los yacimientos auríferos de la Mina Mula Muerta, de los Tornos, así como el de Cangalla, hicieron que un lugar tan deprimido como la localidad de Hierro Viejo y Petorca, pasaran de la escasez a la abundancia. La industrialización del oro, aunque precaria,

³ Según Javier Maderuelo (1997), el paisaje cultural no es un objeto físico, sino una construcción mental que se elabora a partir de la contemplación de un territorio. La contemplación lleva una carga emocional que hace que el que contempla vaya progresivamente conformando imágenes que ayudan a construir el “otro entorno”.

suscitó el interés de capitalistas extranjeros, especialmente vinculados a la incipiente colonia inglesa residente en Valparaíso, quienes intentaron invertir en estas nuevas perspectivas económicas⁴.

A comienzos del siglo xx, es poco lo que queda de esta historia. La industria minera de Petorca se encuentra ligada especialmente a la familia Callejas Zamora, principalmente por la habilitación de la mina de San Juan de Capote. En los años 30 se sumaron empresas en la localidad del Bronce, siempre a cargo de la familia Callejas Zamora, la que conforma entonces la Compañía Minera El Bronce de Petorca. Una compañía de producción media, que empleó a parte de la población de la comuna o compró el material extraído por los pocos pirquineros que aun subsistían de una actividad en franca extinción. Sin embargo, a pesar del franco deterioro de esta actividad económica, existen localidades que aun mantienen esta actividad como fuente primaria de subsistencia. Tales son los casos de Villa Alberto Callejas, El Bronce y El Morado, comunidad religiosa de los Padres Agustinos.

En estos lugares se reactualizan año a año dos fiestas religiosas de real importancia para ambas localidades y que, en el imaginario local, forman parte de las actividades laborales desarrolladas por más de dos siglos: la minería. La fiesta de la Virgen de la Merced, la cual se celebra el último domingo de septiembre y, en la advocación de Nuestra Señora del Rosario, el primer domingo de octubre. En ambas se aprecia una fantasía creadora que se empodera de todos los espacios ciudadanos, un innegable espíritu festivo colectivo, una riqueza representacional estructurada por un tradicional *corpus* ritual, cuyos códigos son compartidos y significados por cada uno de los habitantes del lugar, y una innegable comunión social que se expresa en un anticonformismo vital que levanta la esperanza como un valor de lucha profunda contra el conformismo, la estética institucionalizada, el hito histórico y la racionalidad. La religiosidad se vive en una estrecha fusión entre el culto y la vida cotidiana. Los códigos sociales y culturales que entrañan la explicación de lo inexplicable, es decir, de la existencia misma del ser, se transfieren oralmente. Esta transferencia oral que narra el encuentro con lo sacral y maravilloso, es significada como uno de los componentes fundantes del imaginario construido por hombres y mujeres en todas las sociedades y en todas las épocas. Esta dimensión psíquica del hombre encuentra en las

⁴ Según el historiador local don Abelardo Álvarez (ver *250 años de Petorca*, editado por Minera El Bronce, Petorca, 2005) los primeros mineros de la zona que explotaron en forma industrial los yacimientos de oro, cobre y plata fueron Juan Aballay y Juan José Águila, quienes impulsaron el desarrollo de las localidades de Petorca y Hierro Viejo, creando otras alternativas económicas. Se implementaron las herrerías y los engomados de ruedas de carreta, así como las cocinerías y espacios para el encuentro y la diversión de los mineros.

celebraciones rituales de todo tipo —especialmente en las religiosas— el espacio crucial para su representación⁵.

Estas manifestaciones han sido capaces de permanecer gracias a sus propios cultores, quienes organizan, difunden y transfieren las prácticas y los usos culturales que conforman el rito instalado como tradición. Así se refiere a ello doña Sofía León (Q.E.P.D.) cuando narra sus vivencias con las fiestas religiosas de Petorca y Hierro Viejo:

Estas son nuestras Vírgenes mineras, y han sido muy homenajeadas por los mineros, porque cuando yo era chica, los mineros recibían a la Virgen con sus camaretas, que le decían, pero que eran medios paquetes de dinamita. La disparaban cuando pasaba la procesión, en la mañana, en la misa de honor, y era costumbre de todos los pueblos, como era Hierro Viejo, como era Chincolco, como era Petorca, pero más que todo, Hierro Viejo y Petorca, porque son mineros, mineros, mineros. Chincolco siempre ha sido agrícola, ganadera. Existió gente muy adinerada y eran dueños de fundos, de El Sobrante, Pedernales, abarcaban toda esa... así que los mineros eran de Hierro Viejo. En Hierro Viejo, los mineros se dedicaban el día de la Virgen a estar con la Virgen, a homenajear la Virgen. Bueno eso se terminó cuando apareció el Pinocho pues... se acabó... [...] Cantaban y bailaban. Tenían los bailes de chinos, no los bailes que ahora *veímos*⁶. Eran bailes de gente muy adulta, como también los jóvenes, por supuesto, pero eran ellos con sus músicas, con sus instrumentos, con sus flautas hechas de caña, flautas de madera, que ellos tenían, y también tenían ellos el alférez, que se llamaba, y que venía siendo como el capitán de aquí del baile. Entonces, dos bailes se encontraban, se saludaban y le bailaban a la Virgen, pero después, eran contendores, y por medio de sus pallas, se decían lo que se tenían que decir, lo bueno y lo malo, lo que no les gustaba de un lugar al otro, así que había gente muy inteligente. El chileno parece que ha tenido eso de, lo tienen, eso de expresarse con la poesía, en el canto, en las pallas, en la danza también, en los cantos a lo divino que por aquí habían muchos⁷.

⁵ Tal como lo explica Vania Salles, además del vínculo con los afectos el acercamiento a lo maravilloso aviva las creencias y la admiración, resucita símbolos que intervienen en la vida cotidiana como configuraciones quiméricas: es decir, se sabe que tienen algo de falso e ilusorio pero, de todos modos, fascinan y alientan, animan y vigorizan la imaginación, creando símbolos con aura que transmiten una atmósfera inmaterial. Ver Salles, V., “Ideas para estudiar las fiestas religiosas, una experiencia en Xochimilco”, en *Revista ALTERIDADES*, 5(9), México, 1995, pp. 25-40.

⁶ Se refiere a las cofradías de Danzantes.

⁷ Devia y Costa: Entrevista realizada a doña Sofía León, 75 años. Nacida en Hierro Viejo, hace 30 años vive en Petorca. Proyecto DIGI 2008-2009, Petorca 2008.

El modelo cultural definido por la modernidad —y asumido por la cultura burguesa chilena a partir del siglo XIX— ha rechazado, por regla general, estas prácticas religiosas, por considerarlas en estrecha relación con lo mágico, lo supersticioso, lo sorpresivo. Estos elementos conforman visiones de mundo arraigadas a las manifestaciones propias de las culturas subalternas, las cuales generan una crítica dura y clasista por parte de la cultura *ilustrada*. El desprestigio y la invisibilidad de estas prácticas poseen un componente cultural y social compartido, no solo en Chile sino en toda Latinoamérica.

Para comprender de mejor forma estas disputas y tensiones, centraré la discusión en tres momentos sociales y políticos fundamentales que involucran a la religiosidad popular: la Colonia, el establecimiento de las Repúblicas y el *aggiornamento* de los procesos sociales y culturales latinoamericanos a partir de los años 60, expresados desde la institucionalidad eclesiástica.

I. PRIMER ESPACIO. SINCRETISMOS E HIBRIDACIONES CULTURALES

Las expresiones religiosas populares, como fenómeno social y cultural presente en toda Latinoamérica, son productos del sincretismo que se fue instalando en estos territorios, debido a las vinculaciones humanas entre conquistadores y conquistados a partir del siglo XVII. El término considera todas aquellas prácticas sociales vinculadas a cultos, veneraciones, ritos y creencias que manifiesta el pueblo para y con lo divino. Si se quiere comprender sus orígenes se debe considerar la acción evangelizadora que se produce en tierras latinoamericanas a partir de la conquista española, momento en que se sientan las bases de una sociedad que construye su cultura popular, una cultura marcada profundamente por la religión católica. La evangelización de los *naturales* fue una de las funciones más esenciales para la Iglesia Católica que llegó con la Conquista, debido a la influencia que esta tenía en la corte española. La Cruz y la Espada fueron los nuevos símbolos que se extendieron, sin distinción, desde México, pasando por las Antillas, desplazándose por Mesoamérica y terminando en territorios chilenos.

Las diversas órdenes religiosas que acompañaban a las huestes militares imponían el evangelio católico desde diversas perspectivas. Unos, con el fin de bautizar a toda la población indígena y aumentar el contingente para el *pueblo de Dios* perteneciente a la corona española —sin mayores consideraciones por sus prácticas rituales ancestrales (agustinos, por ejemplo)—, otros, a través de la educación, con el fin de poder incrementar mano de obra calificada y fortalecer su predominancia económica y poder dentro de la Iglesia (jesuitas

y franciscanos), y los dominicos, estructurando la *nueva sociedad*, imponiendo brutalmente normas y estilos de vida, directrices sociales y jurídicas⁸.

A pesar de la sumisión de las culturas aborígenes en América Latina, el sincretismo religioso como producto del encuentro de tiempos, espacios e imaginarios tan disímiles, permite el desarrollo de una serie de cultos, ritos y creencias que no siempre encajaron con el modelo eclesiástico impuesto desde la institucionalidad de la Iglesia. Los rasgos de las fiestas, entendidas como acciones lúdicas de un alto significado social, como culto, representación, arte, rito, comunicación y mediación, son importantes de comprender en el ámbito cultural propio de Chile y América Latina. En este ámbito los procesos de mestizaje, hibridaciones, prestamos y apropiaciones culturales se evidencian en otras formas de ritualidad, producto de la mezcla de prácticas de raigambre española popular y la supervivencia de antiguas prácticas rituales indígenas. Prácticas que aparecen nutridas, además, por otros elementos que no necesariamente son contrapuestos a la fe católica tradicional.

La vida cotidiana durante el período colonial americano estuvo profundamente marcada por las fiestas y ritos religiosos y civiles que se sucedían en un apretado calendario anual. Estas actividades eran consideradas por la institucionalidad eclesiástica como un reforzamiento de las creencias religiosas implantadas en los nuevos territorios y, también, como una forma política de organizar los diversos grupos identitarios, además de fortalecer la ideología que impregnaba a la sociedad colonial. Sin embargo, la esencia misma de la fiesta religiosa popular no fue aceptada por el poder cultural y político hegemónico, más bien las fiestas fueron denostadas, minusvaloradas, degradadas, definidas como situaciones sociales no convenientes para una sociedad que trataba de implantar la modernidad. Según Maximiliano Salinas “desde los primeros siglos coloniales, y hasta el presente, los intelectuales de Occidente han ‘culpado’ a los pueblos indígenas por el carácter festivo del sentido de sus vidas”⁹. Al respecto, conviene revisar el texto “Pedro de Velasco, Fiesta y trabajo. Oposición entre culturas” en la obra *Filosofar en situación de indigencia*¹⁰.

Estas prácticas, que durante la Colonia en Chile alcanzaban un total cercano a las 90 al año, funcionaban como una especie de organización ciudadana. Cada uno de los grupos que conformaban esta sociedad colonial cumplía un papel importantísimo dentro del espectáculo público. Las ceremonias oficiales eran responsabilidad de la élite, sin embargo, las cofradías hacían presente su

⁸ La Orden de los Dominicos fue la encargada de instituir la Inquisición en territorios colonizados, procesos especialmente implacables con la población indígena.

⁹ Salinas, Maximiliano, op. cit., p. 17.

¹⁰ Juan Carlos Scannone, Gerardo Remolina (edits.), *Filosofar en situación de indigencia*, Madrid, 1999, pp. 173-199.

posición en el conjunto de la sociedad a través de sus expresiones dancísticas, musicales, y de la estética de sus vestimentas, propias de cada grupo humano, recorriendo las calles y los poblados, desplazando los espacios sacralizados y transformándolos en escenarios propicios para el simulacro de la *celebración católica*. El modelo que seguían las fiestas religiosas, especialmente en Chile, fueron producto de las formas en que se celebraban en la corte del Virreinato del Perú —referente social y cultural colonial más cercano—, las cuales, a su vez, conservaban las formas de las fiestas populares de las ciudades españolas. Los costes de cada una —tanto las civiles como las religiosas— eran responsabilidad de los Cabildos, los cuales destinaban un porcentaje importante de su presupuesto para la realización de las fiestas. A pesar que la Capitanía del Reino de Chile fue un territorio pobre —pobreza acentuada por catástrofes telúricas y guerras permanentes— la autoridad asumía que el presupuesto para tales prácticas no podía estar ausente. Aunque más austeras que las fiestas de Lima, del Plata o de la Nueva Granada, estuvieron siempre presentes y financiadas. Las festividades religiosas se caracterizaban por el despliegue de elementos escénicos en donde la música, la danza, las ornamentaciones de las calles y sitios de reunión eran cuidadosamente tratados, representaciones teatrales y masivas¹¹, procesiones con estandartes¹², hermosos ropajes y accesorios de oro y plata que adornan a la Virgen o al Santo de turno. La estética de lo indígena se mezcla con el imaginario europeo. Aparece entonces la expresión de lo popular, manifestada en una nueva estética. Una estética asumida por la producción visual, la música y la danza, que se empodera de los *corpus* rituales, sacraliza los espacios públicos e impone una narrativa particular, distinta a la religión oficial. Son los indígenas y esclavos negros quienes aprenden y adaptan a sus propias necesidades religiosas y espirituales el arte de la talla, la luthería, el uso de los instrumentos, la composición

¹¹ Estas representaciones teatrales seguían los modelos del denominado auto sacramental, representaciones de algún episodio de la vida de Cristo, de la Virgen María o de Santos, utilizando los atrios de las Iglesias como escenarios. Estas prácticas fueron muy comunes en la España medieval y renacentista. Durante las festividades religiosas, especialmente por Semana Santa, en las colonias españolas y portuguesas, las representaciones a las que aludimos estaban en manos de las personas “cultas” (la élite colonial).

¹² Todos los estamentos de la sociedad colonial estaban involucrados, también el Ejército. Al respecto, puede leerse en sus ordenanzas y reglamentos aquellos protocolos exigidos respecto de las salvas de honor, las formaciones, los uniformes, las posturas corporales, etc. De modo especial, con respecto al paso del Santísimo Sacramento, a quien se debían los honores del Rey. Todo ello hacía parte de la fiesta. En el caso de Valparaíso, Santiago y Concepción, durante el período colonial la mayor de las fiestas fue el *Corpus Christi*. En el puerto la *Procesión de San Pedro* era la segunda en importancia.

musical y la improvisación de la danza ritual. Sin embargo, los prestamos y apropiaciones de rasgos estéticos europeos terminan por poblar los imaginarios locales en una suerte de simbiosis existencial que se vierte en el sentido de humanización del encuentro colectivo, pero íntimo, de la festividad religiosa.

II. SEGUNDO ESPACIO. LA INVISIBILIZACIÓN

Tras la Independencia y durante la conformación de la nueva sociedad republicana chilena, a lo largo del siglo XIX, las fiestas religiosas fueron reemplazadas por fiestas de carácter republicano y nacional. La intención *iluminista* de los nuevos espacios culturales no empatizan con un quehacer festivo que proviene de lo mítico, de lo mágico y supersticioso. Se impone un ambiente cultural centrado en los formalismos racionales, en la planificación y la construcción de un ideal estético que alcanza también al ámbito religioso. Inaceptables prácticas para las élites criollas burguesas, tan cercanas al poder político y económico de la Iglesia Católica, la cual, desde su tradicionalismo y esfera de poder, comenzó a ser un real obstáculo para el desarrollo de estas. Fueron alejadas violentamente de los recintos sagrados e invisibilizadas, en su esencia, hasta hoy en día. Apreciaciones negativas que no repararon en la riqueza identitaria confundida entre la ritualidad indígena y la apropiación del evangelio católico desde un escenario particular, único, de intercambios culturales de prácticas sociales y usos culturales que satisfacen las necesidades sacrales propias de cada grupo humano.

Los enfoques teológicos y pastorales que se instituyeron en América Latina a partir de la instalación de las Repúblicas, tendieron a definir la religión popular desde una mirada crítica, sesgada y equívoca, emitiendo juicios de valor sobre su proceder y pertinencia. El Estado la asume como la representación misma de la *barbarie* por el hecho de privilegiar actitudes que provienen de la tradición, es decir, el valor de la extemporaneidad, la fantasía, la narrativa mítica y la incapacidad de poder separar la estrecha fusión entre el culto y la vida cotidiana. Por otra parte, la Iglesia se preocupó de calificarla en términos peyorativos, como fiestas alejadas de los procesos de catequesis oficial rigurosa e inflexible. Se insiste en la diferencia entre una religiosidad tradicional ignorante, supersticiosa y pagana, en relación a la religión *oficial* asumida por el continente, juzgada a priori como auténtica y verdadera. En definitiva, ni del Estado ni desde la institucionalidad católica se comprendió la idea de la nueva cultura, en donde las prácticas sociales y los usos culturales de cualquier índole, son *otros*. En tal caso, por lo tanto, no es pertinente hablar de *esto* (lo impuesto) en vez de lo *otro* (lo no oficial), sino más bien de *esto con lo otro* y examinar así el lugar que le correspondería al interior de la sociedad.

Durante casi dos siglos, estas manifestaciones de fe popular fueron rechazadas por las cúpulas eclesiásticas romanas. Exclusión que se transforma, por primera vez, en tema de discusión al interior de la Iglesia durante la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en la ciudad de Medellín, Colombia, en el año 1968. Los Obispos Latinoamericanos declaran que “la expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión”¹³ [...] “Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral”¹⁴.

Sin embargo, solo en la III reunión del CELAM, en la ciudad de Puebla (1979), bajo el papado de Juan Pablo II, es cuando la religiosidad denominada “popular” llega a (re)legitimarse como una práctica válida de vivir y transferir el evangelio, vinculada a las prácticas sociales y usos culturales de origen (tales como el trabajo, la conformación familiar y amical y sus relaciones con el paisaje natural, entre otras), tan válida como el mensaje transmitido por la catequesis oficial: “La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia [...] Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura”¹⁵. La Conferencia de Puebla reconoce y acepta que la demostración de la fe popular expresada de manera particular, no solo responde a las necesidades de *los pobres y sencillos* sino que es una realidad que abarca amplios sectores sociales, que tiene la capacidad de congregar multitudes y que, por lo tanto, se transforma en vehículo de evangelización de masas “en cuanto contiene encarnada la palabra de Dios, como una forma

¹³ CELAM, *Conclusiones. Medellín, 1968, Documento 6 Pastoral Popular*, número 2.

¹⁴ *Ibíd.*, número 4. N. del E.: Para ser justos nuevamente, hay que decir que los obispos se extendieron sobre el asunto en doce números. Afirman también que “al enjuiciar la religiosidad popular, no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados”. En esta nueva perspectiva se estaba experimentando, justamente, el *aggiornamento* en Latinoamérica. Ha sido a partir de este documento que las diócesis chilenas con mayor presencia de santuarios y bailes religiosos comenzaron un acercamiento a tales grupos y expresiones, como fue el caso de Copiapó (Candelaria), La Serena (Andacollo), Concepción (San Sebastián) y Santiago (Maipú).

¹⁵ CELAM, *Conclusiones. Puebla, 1979*, números 447, 448.

activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo”¹⁶. Se advierte la utilidad de que la Iglesia acepte y se haga cargo de estas expresiones masivas con el fin de llegar *al corazón de las masas* pues se reconocen en estas prácticas elementos positivos para las necesidades de revitalizar la evangelización... “como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar (entre muchos ejemplos): la conciencia de dignidad personal y fraternidad solidaria [...] la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza) [...] la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria [...] el valor de la oración; la aceptación de los demás”¹⁷.

Sin embargo, a pesar de la consideración con que la Iglesia oficial vislumbra el lugar de correspondencia de la fe popular al interior de la cultura, es decir, que la religiosidad popular se puede considerar también un vehículo válido para la evangelización, no deja de advertir los peligros a los cuales se expone el catolicismo si estas no son debidamente controladas desde la institucionalidad eclesiástica. La superstición, la magia, el fatalismo, la idolatría del poder, el fetichismo y el ritualismo, son considerados como sincretismos reinterpretados que se alejan de las convenciones evangélicas propias de la Iglesia. Asimismo, se critica el reduccionismo de la fe —en la forma en que el pueblo se relaciona con Dios— por la deformación de la catequesis (ya que esta es transferida desde la oralidad y basada en la experiencia del sujeto que transfiere), y, en fin, por otras consideraciones que sería lato enumerar. El conflicto entre la institucionalidad de la Iglesia y la fe popular se podría zanjar, según la opinión de los obispos latinoamericanos, en la medida en que la Iglesia asuma que la religión del pueblo sea constantemente evangelizada... “Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio [...] Buscar las reformulaciones y re-acentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial [...] Por esta vía pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante”¹⁸.

Las tensiones entre religiosidad popular e institucionalidad eclesiástica, a mi juicio, históricamente han tenido que ver con el ejercicio del poder. En la medida que estas prácticas sociales se organicen y reactualicen, a pesar del control de la Iglesia, y se transformen en poderosos textos para narrar las injusticias, las exclusiones, la desigualdad social y la hegemonía cultural —violenta e irascible— el pueblo seguirá expresando el divorcio entre la *fe*

¹⁶ *Ibíd.*, Prólogo.

¹⁷ *Ibíd.*, número 454.

¹⁸ *Ibíd.*, números 457, 466.

oficial y las formas de expresar la propia, de acuerdo a los modos de vida que se aprecian aun en el continente latinoamericano.

III. TERCER ESPACIO. EL *AGGIORNAMENTO* ECLESIASTICO EN AMÉRICA LATINA

Los modos de existir y sobrevivir en América Latina a partir de la década de los 60, se encuentran contenidos y denunciados ampliamente en las corrientes que conducirían una década más tarde a la denominada “Teología de la Liberación”, pensamiento que se funda a causa de las formas de exclusión que la institucionalidad eclesiástica había demostrado con el pueblo latinoamericano hasta mediados de los años 60, especialmente con respecto de los más desposeídos y vulnerables. La Conferencia de Puebla, ante la profunda crítica social a la cual es sometida la Iglesia Católica en América Latina, se ve en la obligación de reconocer la vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia, estimular su estudio y desarrollo, y evitar así el desprestigio sistemático que muchas cúpulas eclesiásticas hacían de la “Teología de la Liberación” y de las “comunidades de base”. La Iglesia no podía seguir abstrayéndose de los problemas que acarrearba la pobreza en todos los países del continente, las injusticias sociales y culturales, y las persecuciones de aquellos movimientos que nacían de posiciones políticas que solidarizaban con cambios sociales profundos y estructurales, con el respeto a la diversidad humana y cultural diseminada por el continente.

La CELAM de Santo Domingo (1992) encuentra a una Iglesia Católica más cercana a la defensa de los Derechos Humanos, a causa de las circunstancias de dominación política y militar que vivieran varios países del continente desde la década de los 70. La Iglesia protesta contra la injusticia amplia y evidente que imponen los regímenes militares opresores, advirtiendo que el uso totalitario del poder es una forma de idolatría, imposible de ser aceptada por sociedades de tradición democrática. En sus *Conclusiones* queda claramente expresado que la Iglesia en América Latina debe considerar una *Nueva Evangelización* capaz de dar respuesta a los problemas que presenta la realidad de nuestro continente: centros de poder que motivan la exclusión, la injusticia institucionalizada¹⁹ y el clamor por el respeto a los Derechos Humanos inalienables de cada persona. Entre estos, se señala el de expresar la fe desde las propias formas culturales, ya que en esta se resume no solo

¹⁹ Para la Iglesia la “injusticia institucionalizada” abarca desde el capitalismo liberal hasta el colectivismo marxista (*Conclusiones. Puebla*, 1979, número 500). Debería notarse que el término fue estrenado por los documentos conclusivos de Medellín, ya en 1968: “[...] una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada” (*Documento 2 Paz*, número 16).

una forma de religiosidad sino que representa valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del Evangelio, del dogma católico, y que, sin embargo, se han ido constituyendo en la sabiduría de nuestros pueblos, han ido ayudando a formar, así, su matriz cultural²⁰.

Con estas consideraciones los obispos no se alejan para nada de la hegemonía de la Curia Romana. Sin embargo, se advierte una intención de volver la mirada sobre los propios lugares, considerando la diversidad de paisajes culturales que identifican a este enorme número de hombres y mujeres que han decidido habitar el territorio latinoamericano de manera tan particular.

Las tensiones y disputas entre lo que el pueblo siente y expresa como parte de su religiosidad aun es tema de discusión al interior de la institucionalidad eclesiástica. Sin embargo, se advierte la preocupación de algunas diócesis, como en el caso de Petorca, en la diócesis de San Felipe, por ejemplo, donde la Iglesia trata de liderar las acciones propias de organización y reactualización de la práctica. Así, ha reconocido la participación de la música y el baile en aquellos lugares en que la demostración de la fe se encuentra íntimamente relacionada con el festejo popular. Sin embargo, a pesar de ello, la religiosidad popular sigue por un camino paralelo a las intenciones de la institucionalidad católica.

Petorca y Hierro Viejo son localidades que se mantienen bastante alejadas de los procesos de modernización urbana. No poseen cines ni edificios comerciales relevantes. Hace poco tiempo que los habitantes han accedido a la tv por cable. Los lugareños, la mayoría mineros o de familias mineras, se reúnen en la plaza y participan de actividades en las denominadas “Pastorales” (hombres y mujeres, de diversas condiciones étareas). La mayor parte de ellos han crecido muy cercanos a la Iglesia, ya que esta funcionaba y funciona (hoy en menor grado) como un espacio público de encuentro y de esparcimiento. Para la organización de sus fiestas religiosas no incluyen de manera especial a la institucionalidad eclesiástica ni comunal, ya que todas las responsabilidades para llevar a cabo los eventos son asumidas desde la sociedad civil. Las tareas son asignadas por un Comité organizador que nace de las cofradías marianas instituidas por grupos ciudadanos que funcionan en ambas localidades. Estas cofradías poseen su propia institucionalidad. El párroco oficia las eucaristías y preside la procesión, así legitima el acto de fe de los participantes, pero no tiene mayor injerencia en el desarrollo de la festividad. También se da el caso que varios de los organizadores no pertenecen a ninguno de los espacios nombrados anteriormente.

El coste de la Fiesta es asumido por los ciudadanos de cada localidad, quienes se consideran *devotos de...* dependiendo de la Virgen en cuestión.

²⁰ Ver CELAM, *Conclusiones. Santo Domingo*, 1992.

Para reunir los recursos necesarios realizan actividades sociales llamadas *de solidaridad* durante todo el año. Las tareas de ornamentación al interior de la Iglesia (altares, pasillos, andas para la procesión, etc.) son responsabilidad de familias que han asumido la tarea por generaciones. Así, se encuentra el altar, por ejemplo, de la familia González, de los Martínez, de los Muñoz, entre otros, quienes costean también los elementos necesarios para su realización (flores, estructuras, estandartes, banderas). La música para la vigilia de la Virgen es asumida por los Cantores a lo Divino —en su mayoría mineros de localidades aledañas— quienes se reúnen en rueda frente al altar y acompañan con sus cantos en décimas el ritual de la espera del amanecer. El día de la procesión, se instala en todo el pueblo (aproximadamente 8 km) una alfombra de flores, la que se organiza por barrios. La procesión es acompañada por algunos pocos bailes chinos y un número importante de cofradías de danzantes. La música, la estética de la calle y los bailes van sacralizando el espacio público, repleto de personas que asisten (al margen de la Iglesia) a la reactualización de su propio rito.

Se puede observar que en la representación del imaginario religioso de la comunidad se confunden estéticas, actitudes frente al misterio de la existencia humana, la invocación de la abundancia y, por sobre todo, el acercamiento a la esperanza, de una manera distinta a lo que señala el culto católico. A pesar de la presencia de la Iglesia (eucaristía, bendición de elementos nuevos de los bailes y otros signos) la fiesta sigue siendo del pueblo y para el pueblo.

A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Las Fiestas Religiosas Populares de la Comuna de las localidades de Petorca y Hierro Viejo resultan ser un muy buen “texto” para comprender las diversas dimensiones que se aprecian en las formas que las personas asumen para habitar el lugar y conformar, desde experiencias profundas, su propio paisaje cultural. Los elementos culturales presentes en las expresiones de su fe, la conformación de los *corpus* rituales y las representaciones del imaginario, se podrían interpretar como espacios de resistencia a los embates de la globalización, ya que, a pesar de que tienen la posibilidad de conocer otras formas de cultura —sobre todo la población juvenil—, respetan, participan y valoran estas prácticas tan arraigadas en el imaginario colectivo. En ellas se reconocen y se identifican y, aunque emigran tempranamente de estas localidades por motivos de estudio y/o laborales, vuelven cada vez a celebrar junto a los suyos a esta Virgen milagrosa que los acompaña en la cotidianidad de sus vidas. Renuevan los lazos de pertenencia con el lugar y, con dolor, reconocen que la reconversión laboral está produciendo cambios importantes que impactan en las vinculaciones familiares y amicales.

Esta realidad hace que se aprecie un territorio impactado por el cambio del uso de suelo, es decir, la conformación social centrada en una colectividad minera, encuentra hoy una población transitando hacia una colectividad agrícola impuesta: dos nichos laborales completamente distintos. Desde aquí se visibilizan formas de hibridación que están adquiriendo las prácticas sociales y los usos culturales de sus habitantes. La población laboral está conformada por hombres y mujeres de edad mediana y una gran cantidad de ancianos y ancianas. Los jóvenes poseen pocas oportunidades de desarrollarse en otros ámbitos que no sean la minería a baja escala o la fruticultura, lo que motiva la emigración de estos a centros urbanos más desarrollados.

En las Fiestas religiosas marianas antes descritas, se visibilizan una serie de prácticas colectivas significativas que nacieron en ese lugar como producto del trabajo y que se pueden leer a través de una serie de estructuras de signos y símbolos que han sido transmitidos a través de la transferencia oral y vivencial, de generación en generación. Se reconocen como “mineros” a pesar de que conviven también con esta nueva realidad, la cual no logra aun arraigarse como elemento identitario. En el ámbito representacional se evidencian hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y sentir que identifican plenamente a las personas con la esencia de un pueblo minero en disputa con un ideario agrícola.

Por la condición de desarrollo de las localidades examinadas, se verifica que las prácticas devocionales, que se enmarcan en un imaginario popular y subalterno, están en estrecha tensión con los modelos económicos y políticos chilenos. Sus expresiones narran la exclusión, la pobreza y la diferencia de clases. Ellos se autodenominan *gente de pueblo*, es decir, gente a la cual se le han negado oportunidades de alcanzar estándares justos de existencia, no solo en términos de pobreza de subsistencia sino, también, de la invisibilidad que han debido sufrir como grupo humano que construye cultura desde una cosmovisión única y particular. En cada nueva celebración se afianza la fe en sus patronas, aquellas que pueden interceder con la divinidad para mejorar sus vidas, con nuevas energías y en fidelidad con sus propias formas de expresar su religiosidad. No es menor considerar también que cada año los propios habitantes renuevan los compromisos sociales y culturales con su entorno como un signo de comunión entre ellos.

En el contexto de los nuevos escenarios económicos asumidos por nuestro país a partir de la década de los 80 y de los cambios globales que impactan los contextos locales, muchas comunidades, alejadas de los centros urbanos hegemónicos, seguirán teniendo los mismos problemas de pobreza, marginación y exclusión, sentires que llevan a generar estas prácticas religiosas, las que se confunden con lo mágico y la superstición, buscando el recurso de lo maravilloso para minimizar lo intolerable.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Abelardo, *250 años de Petorca*, Petorca, Minera el Bronce, 2007.
- López Trujillo, A., Cardenal, “Los Desafíos de Puebla”, discurso inaugural en CELAM, III, Puebla, México, 2004.
- CELAM, II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Medellín, Colombia, 1968.
- CELAM, III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Puebla, México, 1979.
- CELAM, IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992.
- Devia, María Teresa, y Costa, Luis, “La Función Social y el Valor Cultural de las Fiestas Religiosas populares de la Comuna de Petorca” 2008-2012. Conclusiones Proyecto de Investigación DIGI.
- Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*, Guadarrama/Punto Omega, 4ta. edición, 1981.
- Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Editorial Labor, Barcelona, 1991.
- Martínez, Marcelo, “Apariciones, Religiosidad Popular y contracultura de la Ilustración” en *Revista de Ciencias Sociales On line*, Vol. I, N° 1, Universidad de Viña del Mar, Chile, 2004, pp. 76-85.
- Marroquín, Enrique, “Trasfondo Político en la Reunión Episcopal de Puebla”, notas, reunión del CELAM en Puebla, México, 1979, pp. 229-233.
- Salinas, Maximiliano, “Para una Teoría de la Fiesta: La utopía del derecho a la vida abundante” en *Las Fiestas Populares en Chile*, Convenio Andrés Bello-IPANC, Ecuador, 2006, pp. 17-27.
- Salles, Vania, “Una idea para estudiar las fiestas religiosas populares: una experiencia en Xochimilco”, en *ALTERIDADES*, 1995, 5 (9), UNAM, México, pp. 25-40.
- Sepúlveda, Fidel, “Fiesta y Vida”, en *Las Fiestas Populares Tradicionales en Chile*, Convenio Andrés Bello-IPANC, Ecuador, 2006, pp. 26-30.

TESTIMONIOS

“LA MEMORIA QUE NOS UNE”.
LA BIBLIOTECA NACIONAL Y REVISTA *MAPOCHO**

Marcos García de la Huerta**

“La memoria que nos une” —el título de la muestra de las colecciones aquí reunidas— es la más remota; la que nos separa es la memoria reciente. Nos une la memoria que se remonta a los años de la Patria Vieja. Crear una Biblioteca y llamarla “Nacional” suponía audacia en 1813: “nacional” era una palabra proscrita. Los fundadores pensaron en los libros en medio de las batallas. ¿Era parte de la batalla? Incluso la expresión “Chile” empezaba entonces a adquirir un nuevo sentido, no solo territorial-geográfico sino sedicioso e insurreccional. Ese mismo año 1813, se inauguró el Instituto Nacional y comenzaron a aparecer las primeras publicaciones periódicas como *La Aurora de Chile*; más tarde se creará la Universidad de Chile. El adjetivo “nacional”, podrá resultar algo retórico o presuntuoso a nuestros ojos, acostumbrados a tener por reales solo los hechos y cosas tangibles. Todo lo que no es empírico y factual nos parece falso o irreal. “Nacional” hace 200 años era una palabra que traducía más una voluntad y un deseo de ser, que una realidad. Pero ese deseo, con la perspectiva que da el tiempo, era más real que lo real, por así decirlo: poseía un exceso de realidad. Ese mismo exceso se expresa en la proclama publicada en *El Monitor Araucano*, con motivo de la inauguración de la Biblioteca; asocia su creación con la sabiduría de los pueblos: con más libros, nos haremos más sabios; mientras más grandes las bibliotecas, más sabiduría. Era una idea de la Ilustración bastante fantástica, pero de la que continuamos nutriéndonos. Mientras más máquinas importemos, más industrializados y más ricos seremos; y mientras más industrializados y sabios, más libres y felices. Con progreso material y Constitución republicana seremos naciones y Estados respetados por los demás Estados ¿Qué más lógico y racional? Por algo se le llama a la Ilustración “edad de la razón”, “la mayoría de edad del género humano”. El cambio cuantitativo se convertirá en cambio cualitativo, por obra y gracia de la fe ilustrada y la creencia en el progreso.

* Texto leído el 24 de octubre de 2013 con ocasión del Bicentenario de la Biblioteca Nacional y la presentación del N° 73 de *Mapocho*.

** Consejo Editorial de Revista *Mapocho*.

Quisiera, sin embargo, apuntar a un asunto bastante más trivial que el milagro de la transustanciación de lo cuantitativo en cualitativo. Una de las tantas actividades que se realizan bajo el sello de la Biblioteca Nacional, es la publicación de la revista *Mapocho*; y es lo que desconozco un poco menos dentro de ese amplio espectro de actividades.

Se comenzó a publicar *Mapocho* en 1963 bajo la dirección de Guillermo Feliú Cruz; se suspendió su publicación algunos años durante la Dictadura y se reanudó en 1990 bajo la dirección de Sergio Villalobos. Su Director actual es Carlos Ossandón.

Mapocho ha querido conservar su carácter de revista multidisciplinaria, a la vez de humanidades y ciencias sociales. Se ha mantenido así al margen de la actual tendencia mono-disciplinaria y proclive a la indexación. En efecto, para ser indexada, una publicación requiere tener carácter disciplinario, especializado. Esta tendencia, no responde tanto a la creciente especialización del saber, como a la formación de bases de datos, de fácil acceso y manejo para los usuarios. La acumulación de información referente a los artículos publicados ha ido acentuando la presión sobre las revistas, a fin de que cumplan con los requisitos de la indexación. Los académicos, investigadores y estudiantes, por su parte, son requeridos a publicar en revistas indexadas, porque son las que otorgan mayor puntaje en los proyectos y becas. Un artículo aparecido en ISI o en SCIELO o Scopus, por ejemplo, vale lo mismo que un libro, aun cuando este puede contener diez, quince o más capítulos, cada uno equivalente a un artículo. Por su parte, las propias universidades ascienden en el ranking mundial de las academias, según el número de revistas indexadas que se publiquen bajo su alero. El situarse en los más altos rangos de ese escalafón significa prestigio, captación de alumnos, convenios internacionales y acceso al crédito, entre otras muchas ventajas. Se ha creado así un encadenamiento de intereses en torno a la indexación. Hay varias firmas indexadoras y entre ellas se ha establecido una competencia por captar los bancos de datos, similar a la competencia entre los bancos comerciales; en lugar de poseedores de depósitos monetarios, estas firmas poseen depósitos de datos; así como compiten entre sí por las revistas, también se compran unas a otras las firmas mismas con sus bases de datos. A medida que crecen y se consolidan las firmas, van estableciendo normas e imponiendo requisitos y estándares, que responden a necesidades de codificación y clasificación de la información, y no guardan relación con las necesidades del saber y las disciplinas. El mismo carácter disciplinario, pongamos por caso, es una de esas reglas. Pero hay ciertos saberes que no se ajustan bien al criterio disciplinario: hay razones para considerar sinérgicas entre sí esas áreas del saber, entre ellas, precisamente, las ciencias sociales y las humanidades. La progresiva organización de las redes de información tiene el carácter de una normalización disciplinaria con cierta resonancia foucaultiana, pues a la vez que dispositivo de poder, las

normas de estandarización ejercen efectos sobre el saber. Una vez creado el banco, ya no se puede volver atrás, porque configura un nicho comercial, que emula un mercado sin necesidad de monetizarse, pues se sostiene sobre un sistema de premios y castigos, que invisibiliza el precio, es decir, establece un “precio” sin que aparezca el dinero. El engrosamiento y profusión de reglas, cánones y disposiciones que se superponen a las exigencias propias de los saberes, van engrosando a su vez el espesor burocrático de la práctica teórica.

El adjetivo “Nacional” de la Biblioteca podemos leerlo, en consecuencia, no como un anacronismo o un agregado retórico, sino como un resguardo; representa la piedra de toque y un polo de resistencia frente a la tendencia a la normalización disciplinaria. Revistas como *Mapocho* pueden resistir el alineamiento con la burocratización y el encadenamiento a las redes de la información, porque están al amparo de ese adjetivo. Subsiste, sin embargo, la pregunta: ¿Vale la pena sobreponerse a la tendencia y mantener el perfil multidisciplinario? ¿Por cuánto tiempo será posible? Por ahora, es posible; pero, como el sistema de información se va cerrando progresivamente sobre sí mismo, es fácil imaginar que llegue un punto en el que el mercado de las revistas esté tan organizado que la opción de desacoplamiento de la red de intereses en torno a los bancos de datos sea, exactamente, sinónimo de inexistencia. *Mapocho* ya sabe lo que es dejar de existir, pero quienes saben que se necesita que exista, debemos pensar cómo y para qué.

Al resguardar el carácter de revista múltiple de *Mapocho*, la Biblioteca Nacional hace honor a su nombre en su cumpleaños 200 y *Mapocho*, por su parte, responde a una necesidad interna de las llamadas ciencias humanas. Por eso pueden ambas ser un contrapeso de una lógica sistémica que va al encuentro de “la memoria que nos une”.

Muchas gracias.

DOSCIENTOS AÑOS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL Y CINCUENTA
AÑOS DE REVISTA *MAPOCHO**

*Carlos Ossandón Buljević***

La proclama de fundación de la Biblioteca Nacional publicada en *El Monitor Araucano* el 19 de agosto de 1813, inspirada en el ideal ilustrado que asociaba la creación de grandes bibliotecas con la sabiduría de los pueblos, es un hito difícil de soslayar para nuestra historia republicana. Destacada como una de las primeras instituciones de la naciente República de Chile, la Biblioteca Nacional jugará un importante papel en las distintas etapas de la evolución del país. Ella ha estado estrechamente ligada a la conservación/reactivación de la memoria, a la estimulación y producción de conocimiento, al desarrollo de habilidades lectoras y de investigación, al incentivo de una mirada compleja, contextual y de tiempo largo, así como a demandas específicas de su presente. En este marco, y en tanto que sujeto cultural indisociable de su propia comunidad, la Biblioteca Nacional requiere que su historia, las funciones que les son propias y sus proyecciones sean permanentemente revisadas y evaluadas desde distintas perspectivas.

En la conmemoración de sus doscientos años, revista *Mapocho* en su número 73 ha querido precisamente colaborar a este esfuerzo de revisión, en concordancia con lo que es su propia adscripción. Con este fin, hemos organizado el presente número íntegramente dedicado a la Biblioteca Nacional de Chile. El número se abre con nuestra clásica sección *Humanidades*, donde los autores analizan distintas facetas y desafíos relacionados con los objetivos y objetos propios de la Biblioteca Nacional. Continúa con la reproducción de dos importantes documentos: la proclama de la fundación a la que aludíamos y un importante artículo de Guillermo Feliú Cruz, una figura muy propia de la Biblioteca Nacional. El número continúa con la realización de entrevistas a los (as) seis últimos (as) directores (as) de la DIBAM y la Biblioteca Nacional, a lo que siguen diversos testimonios de lectores de la Biblioteca y un poco conocido registro de fotografías referidas a la construcción del actual edificio. Finalmente, aunque no por ello menos importante, el número que ahora se lanza publica dos registros fotográficos de los (as) actuales funcionarios (as) de la Biblioteca Nacional de Chile.

* Texto leído el 24 de octubre de 2013 con ocasión del Bicentenario de la Biblioteca Nacional y la presentación del N° 73 de *Mapocho*.

** Director de Revista *Mapocho*.

Revista *Mapocho*, medio de difusión cultural oficial de la Biblioteca Nacional, a través de la unidad que la edita, el Archivo del Escritor, ha querido así —fiel a una historia que se remonta a 1963 y que este año cumple en consecuencia 50 años— participar de la celebración del Bicentenario de la Biblioteca Nacional desde la perspectiva eminentemente cultural, patrimonial y plural que es característica de su perfil. Sin pretensiones exhaustivas, lejos de hermenéuticas únicas, en el marco de la más irrestricta libertad de pensamiento y de las exigencias propias de la calidad, con la sola ambición de poner a disposición de los (as) lectores (as) unos materiales diversos, el Bicentenario de la Biblioteca Nacional queda así dispuesto para un abanico de recuentos, revisiones o balances. Corresponderá ciertamente a los (as) lectores (as) la apropiación creadora y seguramente disímil de los distintos trabajos y registros discursivos que logra congrega el número que nos convoca.

Al terminar esta presentación, no puedo dejar de mencionar y de agradecer a Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, que han sabido con prudencia y sabiduría proyectar esa “alma” de *Mapocho* que se remonta a los tiempos de su fundador, el historiador Guillermo Feliú Cruz, y que se refleja ahora en el presente esfuerzo por repensar simultáneamente el país y la Biblioteca Nacional. Un agradecimiento que ahora quisiera reforzar, en la circunstancia de hallarme fuera de Chile, en el VI Congreso Internacional de la Lengua Española, evento que se realiza en la ciudad de Panamá y que no he creído ajeno a esa “alma” que recién destacamos.

Muchas gracias a todos ustedes por vuestra presencia en tan significativo lanzamiento.

GABRIELA MISTRAL Y JOAQUÍN EDWARDS BELLO

*Pedro Pablo Zegers**

Esta breve muestra de la correspondencia entre Gabriela Mistral y Joaquín Edwards Bello, da cuenta de la real dimensión de la amistad entre ambos intelectuales. En primer lugar, el respeto que siente Gabriela por el cronista, su honestidad en la defensa de los valores verdaderos y la importancia que le concede nuestro Premio Nobel al intelectual y a su decir y actuar en el mundo en que le toca vivir. Gabriela hace así patente su preocupación verdadera por Chile: “Mucho me interesó su larga carta i mucho me place verlo lleno de preocupación dolorosa por Chile. Solamente se ama a un país cuando se sufre de sus defectos i no cuando se dicen sobre él cosas amables i vanidosas”.

Es igualmente importante destacar la relación estrecha de la poeta con el mundo obrero y los pobres, no por un sentido partidista o estrechamente político sino por un real sentimiento respecto de la clase desmejorada y empobrecida de su patria. Dice Mistral:

En verdad yo estoi con los obreros de Chile, en verdad soi de ellos más que quienes los alaban sin guiarlos, pero es malevolencia presentarme como comunista que los arenga... Estoi con ellos, porque conozco la humillación que sufren el hombre i la mujer de clase humilde, de parte de dos clases, la media también, crueles i vanidosas. En verdad, los acompaño en la mayoría de sus aspiraciones económicas, pero estoi fuera de ellos en lo referente a su ateísmo i a esas transformaciones epidérmicas que buscan, hechas por la violencia i que dejan entera la entraña del mal. Que ganen más, pero a la vez que adquieran educación cívica; que tengan la representación fuerte que merecen en las Cámaras, pero que no se corrompan con el poder; que hagan obra de elevación a través de la cultura i elevando sus sentimientos...

* Texto leído el 24 de octubre de 2013 con ocasión del Bicentenario de la Biblioteca Nacional y la presentación del N° 73 de *Mapocho*.

** Conservador del Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile.

Ambos personajes, tienen una especial visión de la realidad política de Chile y su relación con los países limítrofes: “Muy grave todo eso de Tacna —comenta Gabriela a su amigo Joaquín—. Chile no se da cuenta de su aislamiento moral. Ojalá Bolivia tome el territorio antes que EE.UU. En caso contrario, Chile habrá sido causa de que la bandera yankee se corra al Sur de Panamá fatalmente”.

Y más adelante, a favor de los intelectuales por estas causas, afirma:

Lo que más me duele es que no aparezca siquiera un grupo de hombres que prueben la consciencia de la minoría jenerosa de Chile en este momento, un grupo de escritores que pida 1º una aproximación moral hacia el Perú, 2º la satisfacción de Bolivia, 3º el retiro de la injerencia yankee de Tacna. Ud., con su cargo diplomático, está imposibilitado; los de allá, no sienten la antipatía de Chile en el extranjero, que nosotros conocemos; S.S. es mujer y la empresa no es de mujeres. Yo sigo creyendo en que el Sr. Mathieu nos evitará un choque más para con el Perú, pero temo que se sienta solo i se retire.

Gabriela admira en Edwards Bello su franca posición de hispanoamericanista y de intelectual serio en el ámbito continental. Asimismo, su valentía en la crónica áspera y ácida, al momento de tomar la radiografía del ser y del quehacer nacional: “Usted es Joaquín como un tábano para la Patria”.

Enfatiza Gabriela: “Yo veo con orgullo —créalo, con orgullo— la significación que Ud. toma en el Continente con sus trabajos hispanoamericanistas, con su actitud brava, su talento lleno de dinamismo”. Y sigue: “Que persista en esa buena lucha, para que Chile no se quede sin voz, como cuerpo puramente animal, en medio de las demás grandes voces que piden la unidad de la raza”.

Estas epístolas de Gabriela Mistral, su recado dedicado al cronista y las cartas de Joaquín Edwards Bello, dan cuenta del aprecio mutuo entre ambos intelectuales y sus preocupaciones en común, en especial por los temas de Chile y de la América toda, esa América que ambos aspiraban integrada y cohesionada, en unidad dentro de su diversidad.

14 marzo, Brux. [1926]

Van, Edwards, estas nobles reproducciones de Muenier, el escultor de los trabajadores.

La temporada de mis baños aun no se abre. Con buena fortuna, veo mientras tanto escuelas nuevas y museos. Me ha tocado un jefe de enseñanza muy cordial y, como siempre, un Ministro de México fino y afectuoso.

Espero que Ud. haría en París una visita a Reyes por Ud. y por mí. Yo se la había anunciado. Cito su juicio sobre él en una semblanza de dos años si pudiera.

Me imagino que la revoltura de la Liga lo tendrá ocupado y febril. Cuando tenga tiempo, póngame dos líneas a la "Legac. de México en Bruselas".

Cuando pueda, cópieme unos dos párrafos...

Gabriela

Distinguido amigo i paisano:

Recibí su carta i su telegrama. Por ambas cosas muchas gracias.

Sí, dejé mi dirección en el hotel, i no se la han dado por torpeza, pues hasta me han enviado de allá paquetes postales. Será, durante el tiempo que quede en Bélgica, la Legación de México. El Ministro me ha resultado, como todo diplomático de ese país, hombre fino i mui cordial. Perdone los cambios de tinta, que son descuido.

Mucho me interesó su larga carta i mucho me place verlo lleno de preocupación dolorosa por Chile. Solamente se ama a un país cuando se sufre de sus defectos i no cuando se dicen sobre él cosas amables i vanidosas. Es un patriotismo que pocos entienden, el de Unamuno, a quien se le sienten crujir los huesos de pena por España. Más cómodo, pero sin ninguna fuerza constructora, es el otro patriotismo de los 18 de setiembre. Hace días me leía un libro de Gorki sobre Lenine i el paisano, el campesino ruso. Le admiraba a este hombre fuerte i puro el racimo de verdades duras i amargas hasta recoger la lengua, que ha dicho allí de su raza, para curarla. Hallará usted ahí observaciones sobre el campesino ruso enteramente aplicables al nuestro. Búsquelo: no se lo mando porque lo tomé en una sala de lectura.

He andado viendo las instituciones socialistas de Bruselas, Amberes i Malinas, i estoy asombrada de su solidez, de la obra seria, sin retórica, de este socialismo, tanto del católico como del neutro, de la cultura de este obrero admirable, de la dignidad que se le ha dado i de la cual es enteramente digno, del espíritu de economía, de la altivez tranquila, de su potencia parlamentaria i social. He andado en las escuelas, las cooperativas, los bancos obreros, las editoriales, las Casas del Pueblo. Le repito que estoy asombrada. Mucho estimaba yo esta democracia, pero vale más de lo que pensaba. El tiempo es más dulce i le escribo horas antes de salir para Brujas i Gante, ciudad, la primera, húmeda, de la que he recelado por mis dolores. De allí voi a Spa i Lieja. Mi dirección, la misma de Bruselas, porque daré noticia a la Legación de México de mi paradero.

Estoi sumamente contenta de que la búsqueda de unos baños me haya deparado esta estada en Bruselas, que he aprovechado bien gracias a la forma amplia i cordial con que el Ministerio de Trabajo me ha guiado, por recomendación de algunos amigos. Usted en Suiza tiene ocasión semejante de ver instituciones obreras de primera fila i revelarlas a nuestra pobre jente desorientada.

Espero que habrá ya conocido a Reyes. Yo no tuve oportunidad de hacer con usted esta visita, como era mi deseo, pero se la anuncié. Creo que su aproximación a él le dará la mejor ocasión de tratar escritores, americanos i franceses, de valía. También me gustó mucho Zaldumbide i me dejó mui agradecida de sus finezas Ventura G. Calderón.

A propósito: cuénteme cómo va eso de Tacna i Arica. He leído informaciones de la prensa sobre un posible arreglo con Bolivia. Yo le agradeceré mucho el que, cuando pueda, me mande algunos periódicos de Chile, pues aun no recibo el MERCURIO. Ya ve cómo le doi molestias.

Si usted ve en la revista "L'Am. Latine", mi respuesta al señor André sobre mi comunismo, hágamela llegar. En verdad yo estoi con los obreros de Chile, en verdad soi de ellos más que quienes los alaban sin guiarlos, pero es malevolencia presentarme como comunista que los arenga... Estoi con ellos, porque conozco la humillación que sufren el hombre i la mujer de clase humilde, de parte de dos clases, la media también, crueles i vanidosas. En verdad, los acompaño en la mayoría de sus aspiraciones económicas, pero estoi fuera de ellos en lo referente a su ateísmo i a esas transformaciones epidérmicas que buscan, hechas por la violencia i que dejan entera la entraña del mal. Que ganen más, pero a la vez que adquieran educación cívica; que tengan la representación fuerte que merecen en las Cámaras, pero que no se corrompan con el poder; que hagan obra de elevación a través de la cultura i elevando sus sentimientos. No creo en que los gritos sean expresión de dignidad, en que un meeting esplosivo los deje mejores i más clarividentes. Dudo de toda mudanza humana que no parte del espíritu i no se espresa en depuración de la sensibilidad colectiva.

Creo que usted quedará en Europa. Deseo que más tarde hagamos algo en el Instituto por las cosas de la América en jeneral, pero estimo que Suiza le dará más sugestiones que París para sus correspondencias de índole social. A propósito: de la misma revista que anoté me hicieron un reportaje malévolo hacia el Instituto. Lo he contestado, consultado al señor Luchaire.

Solo a Vasconcelos he escrito a París. Es un amigo casi de mi sangre, casi familia mía. Soi mujer de pocas cartas. Él va a salir para Puerto Rico, por unas conferencias; se fatiga en París —i con razón— i tiene un amor enorme de su América. Lo siento triste en sus cartas; sé que ese medio mundano no puede ser de su agrado ni puede darle nada.

Le agradezco sus buenas palabras para mí. Yo no soi nada extraordinario, mi amigo, sino una mujer que ha trabajado un poco i ha malgastado esfuerzo.

La señorita Guillen le saluda. Yo lo recuerdo afectuosamente.
Gabriela

Bruselas, 6 Abril. [1926]

Gracias, mi fino amigo, por su larga e informada carta, tan viva que equivale a su conversación. La revista no llegó, pero ya la he pedido a M. Lesca. Se ha extraviado.

Muy grave todo eso de Tacna. Chile no se da cuenta de su aislamiento moral. Ojalá Bolivia tome el territorio antes que EE.UU. En caso contrario, Chile habrá sido causa de que la bandera yankee se corra al Sur de Panamá fatalmente.

Lo que más me duele es que no aparezca siquiera un grupo de hombres que prueben la consciencia de la minoría jenerosa de Chile en este momento, un grupo de escritores que pida 1º una aproximación moral hacia el Perú, 2º la satisfacción de Bolivia, 3º el retiro de la injerencia yankee de Tacna. Ud., con su cargo diplomático, está imposibilitado; los de allá, no sienten la antipatía de Chile en el extranjero, que nosotros conocemos; s.s. es mujer y la empresa no es de mujeres. Yo sigo creyendo en que el Sr. Mathieu nos evitará un choque más para con el Perú, pero temo que se sienta solo i se retire.

Sí, dice Ud. una verdad entera: Barceló ha representado en Tacna un patriotismo burdo i brutal i se ha visto en él un signo de la raza acometedora i sin sentido del derecho.

El único bien que yo espero de EE.UU. es que no nos dejarán hacer una guerra.

Tengo mucho gusto de que Iris haya llegado. Le debo muchas finezas i le escribo pronto sobre su atto. recado.

Sabe Ud. que me da un día bueno con sus cartas: me informa, me alegra de sentir un chileno con la consciencia despierta i la inteligencia implacable.

No me estiendo en charla, porque el día de lluvia me tiene deprimida i con dolencias. Se me acaba de morir una sobrina, el único niño de la familia, i la noticia dura es de ayer.

Su amiga que lo estima sinceramente.

Gabriela

21 abril [1926]

Distinguido amigo Edwards Bello, España.

No ha sido ni olvido ni inconsecuencia este largo silencio. En Marsella, en un comienzo, pensé que, con igual clima para mis dolencias, yo podía irme a Barcelona y contaba con la alegría buena de caminar un poco con usted, conversando extensamente, como aun no hemos conversado. La peseta me hizo desistir; a pesar de todo, la vida en Francia sigue siendo la más posible para gente de sueldo pequeño. Y quedé en la Costa Azul tres meses, asoleándome como un lagarto chileno. La sola tibieza me dio alivio, y seguí hacia los Pirineos, regresando a París por Carcasona, por Tolosa, por Lourdes, Blois y Orleans. Muy española en las costumbres, la región. Me fue grata. Pero sigo creyendo que si no tuviese “Instituto forzado”, debería vivir en Avignon, esa noble ciudad con su muralla dorada, verdadera capital de la Provenza.

Inestabilidad para escribirle y, especialmente, el concepto de que a usted, vale más no escribirle a hacerlo en una esquelita rápida y tonta. Ahora tiene palabras de medio año, guardadas cariñosamente para usted.

Instituto.-

Primero, esto urgente. Yo espero que, aun cuando usted quedase en España, no renuncie su cargo de delegado ante el Instituto. Ya respecto de Alfonso Reyes hice la consulta a M. Luchaire. Me dijo: “Madrid no está tan lejos que él no pueda venir a las reuniones principales, que no son muchas”. Esto mismo rige para con usted, pero es bueno que usted escriba a M. Luchaire, para dejar en claro la situación.

Ya olfateo por ahí chilenitos que le tienen ganas al cargo, porque, como dicen en México, “viste”.

Somos gente atropelladora, ávida y burda y yo me temo que uno típico me caiga en la oficina... (Perdone el chisme).

Hoy por hoy no hay cosa urgente que hacer, de parte de los delegados hisp.ams. Dígame usted si quiere que yo le envíe el pequeño trabajo que se presente o si acepta que yo se lo haga, aunque sea medianamente. Se trata de informaciones que se solicitan a cada uno; cuando falte, yo le haré llegar la consulta. Cuando se cite para asamblea de delegados, se lo avisaré con tiempo. Faltan varios, e importantes, y se ha de esperar esos nombramientos. El Uruguay aun no designa a nadie. Es candidato muy viable Barbagelata. México todavía no nombra a Reyes, que ha pedido el cargo a su Gobierno. Con usted y con él, yo me sentiré confiada; una mujer necesita que le den apoyo espiritual, limpia lealtad, aunque sea unos pocos. He tratado al argentino —Gómez Carrillo— al paraguayo y al guatemalteco.

El traslado de Reyes a España es para mí un verdadero duelo. Yo he ido día a día estimando más a este hombre, caballero hasta el último cabello, tan claro de mente, tan informado del mundo, tan sólido para la amistad y tan digno de ser tomado como un espejo para hisp.ams. Me dice que todavía hay esperanza de que se quede, pero yo lo dudo: mandan a París a un señorón. Trate usted a Reyes en España, lo querrá como yo lo quiero y descansará de la vileza de los literatos en su corazón bueno.

Tacna y Arica.

He leído, con un interés enorme su artículo del Repertorio sobre Tacna y Arica. Después me quedé como aliviada de un peso: alguien había dicho al fin cosa honrada y neta, mirando por la honra de todos. Le doy las gracias por ello, deseando ingenuamente que esta pequeña adhesión mía le suavice un poco los incidentes antipáticos que sin duda le ha acarreado su coraje. Ayer me han hablado de un libro suyo sobre Tacna y Arica y contra Alessandri. Como se trataba de información alessandrista, la puse en cuarentena. En Chile se tiene el concepto desgraciado, concepto de pura cepa servil, de que si un individuo tiene simpatía hacia un político, ha de ser esta simpatía global, y cubrir todos sus errores. Es el vil espíritu de cuerpo la torpeza de la camarilla. Su actitud es muy viril y honesta: usted ayudó bastante a Alessandri desde LA NACIÓN, en las cosas buenas que hizo, pero nada lo obliga a ampararlo en yerros tan graves para la historia nuestra como este de la cuestión del Norte. Si existe el libro suyo de que me han hablado, acuérdesse de mí con un ejemplar; usted sabe que a París no llega lo español, porque no le importa a nadie...

He visto en EL MERCURIO un artículo amargo contra Torres Rioseco por su crítica, un poco semejante a la suya, en el fondo, pero tosca en la forma, respecto de la política del Perú y de Chile en Tacna. Tal vez yo lo conteste. Se le acusa de traidor y... se le echa en cara su educación gratuita de Chile.

Yo le envíé esa carta a una escultora peruana, Carmen Sacco (que acaba de hacer una exposición en París). Es una cosa tímida, porque yo no tengo ni capacidad ni derecho a ocuparme de asunto tan serio; quise únicamente cumplir con mi conciencia.

Habría que escribir una serie de artículos, Edwards, para formar a lo largo de ellos otra atmósfera en Chile sobre la cuestión; sería necesario, por lo menos, uno mensual, en cada diario de Santiago.

Pena muy grande, y vergüenza verdadera, esta de que, a última hora, Chile vaya a ceder a regaña-dientes, lo que pudo ceder con hidalguía y con honra, al comienzo de las negociaciones. Derrota efectiva, material y moral, que nos dejará por mucho tiempo con la cabeza baja y la excusa tartamudeante.

He leído también en el Repertorio un artículo de Falcón, el peruano del Sol, muy comedido, acerca del pleito. Es una carta a Torres Rioseco y usted lo conocerá. Me pareció este hombre muy inteligente y muy preparado, cuando recibí su visita en Madrid. Si usted lo ve saludelo en mi nombre.

Usted.

Me han dicho que usted se ha casado y que perdió a su compañera. Yo le felicito porque le ha dado a su hijito una situación clara ante eso que llaman los señorones, la sociedad. Cuando vaya a España, conoceré a su hijito. Ha hecho usted muy bien en defenderlo de la crueldad del mundo, al darle nombre legítimo. Cuénteme algo de él cuando me escriba; usted sabe que yo soy un poco tía de todos los niños chilenos y también —¿por qué no?— españoles...

Dígame cuánto tiempo se queda allá. Aun no he escrito a Maeztu sobre su libro ni he dado noticias más a Diez Canedo y a su mujer, tan finos amigos. Los artículos del Universal y del Mercurio, aunque van bastante descuidados, quitan mucho tiempo, y el resto se enreda en pequeñas ocupaciones tontas.

Se ha nombrado corresponsales del Instituto en España a todos los miembros de la “Junta de Ampliación de Estudios” y yo di el nombre de Diez Canedo para las consultas que deban hacerse a España sobre cualquier asunto. Vale mucho, en todo aspecto, este Canedo y yo creo que usted lo tratará en Madrid.

Aun ignoro su dirección precisa. No sé si usted vive en la capital o si está en Andalucía. Espero que el señor Rodríguez Mendoza le haga llegar esta carta.

Yo.

Estoy en Fontainebleau, por el tiempo que mis huesos lo permitan. Para seguir mi régimen alimenticio y para esquivar la carestía de los hoteles, he alquilado una casita de muñeca que me vale... doscientos cincuenta francos, precio que nos es de París, por cierto. Si usted viene a Francia, me hallará en el Instituto los viernes y los sábados enteros y acordaremos un día para que venga a Fontainebleau, donde se puede conversar con calma.

Han llegado hasta aquí Iris y Roxane. Iris está muy abatida por la muerte de la hija de doña Rebeca Matte, a quien quería mucho. La veo un poco fatigada y triste. El horrible clima de esta tierra, el cielo sucio, la lluvia estúpida. Yo estimé profundamente Bélgica, democracia verdadera, sin alharaca republicana, con una educación ejemplar y un obrerismo admirable. Pero qué clima para mis huesos y qué enorme depresión crea en la pobre gente solar que somos los del Norte de Chile. Vi escuelas y sociedades obreras, ayudada por el Ministerio de Trabajo, que nos atendió bastante. He mandado a Chile las informaciones que pueden ser aprovechadas.

Noticias literarias.

Mucho que decirle en este capítulo, que sin embargo será breve. Usted seguirá las novedades desde Madrid, por sí mismo y por Gmo. de la Torre. Mi suceso ha sido el descubrimiento del escritor regionalista de Suiza, Ramuz. Me interesa muchísimo. Léaselo usted. Lo demás son menudas admiraciones y entusiasmos pasajeros.

De Chile me han llegado unos dos libros de Marta Brunet, que está haciendo cuentos excelentes, tan buenos o mejores que los de Baldomero Lillo. Puede ir lejos; tiene orden, observación nítida, unidad, sobriedad ejemplar. Hace tipos verdaderos y yo siento a Chile a cada párrafo.

Fuera de eso, Alone me habla de una novela de Neruda, que es muy esquisita, y que yo no he leído.

Yo espero que en el Instituto hagan espacio para formar poco a poco una buena biblioteca hisp.am., en la cual tengan su sitio estos nuevos de Chile que merecen difusión.

He leído buenas críticas de la novela de D'Halmar, en revistas de Américas, y me he alegrado por este hombre tan consagrado a la literatura, de ojo tan fino y al cual solo ahora dan en Chile su verdadero lugar.

Y ahora, mi amigo, que usted se halle bien, que mire mucho nuestra España, que la mire también por mí, y que me escriba unas letras sobre el primer acápite de esta carta kilométrica.

Cariñoso saludo
Gabriela

9 de nov. [1926]

P.D.: Olvidaba: permuté mi puesto y estoy contenta: tengo solo 2 días de trabajo y derecho a la Secc. de "Educ." como a la de "Letras". Plena independencia y ningún horario de taquígrafa...

Muy dist. amigo J.E.B.: Perdona el papel en mérito del recuerdo cariñoso.

Le debo dos cartas, que contesto por junto. Cuento con su perdón de ahora y de siempre.

Ayer le recordábamos con Zaldumbide, con una leal efusión que Ud. bien podría haber sentido desde lejos. Le pedí me tradujera al español su admirable

art. sobre Ud., que ya habrá leído en “La Revue de l’A.L.”. Lo hizo directamente en francés. Yo lo mandaré a “La Nación”, porque no sé cómo están las relaciones de Ud. con “El Mercurio”. Debe ser publicado íntegramente en Chile; es uno de los juicios más hermosos y más justos que sobre Ud. he leído. Lo felicito por él muchas veces. Zaldumbide lo admira de un modo absoluto y espera las mayores —y mejores— sorpresas de su talento viril.

Se nos fue A. Reyes, otro amigo suyo que me dio el gusto de oírle opiniones óptimas sobre Ud. me encargó al irse que le saludara y que le dijera su aprecio grande. Creo que estará en la Arg. y que habrá pasado por Chile. Si aun es tiempo, vaya a Valp. a verlo y dele con su abrazo el mío.

Me hablaba Ud. largamente de Pena. Ha habido aquí no sé quién que le ha dicho malevolencias mías. Él me ha escrito y yo he ido, por inv. suya a su oficina, sin encontrarlo. Creo que nos separan cosas pequeñas, de esas que no merecen aparato de tragedia. Me han dicho lo que Ud.: que es hombre de vida dura, que es gran estudioso, que merece amistad de cualquier colega y no digamos compatriota.

Yo no le defendía a Ud. a Shade ni a las demás en cuanto a literatas, sí en cuanto a mujeres a quienes se ha injuriado y cuando menos comentado con ligereza demasiado. Shade es para mí una muerta, lo que no se toca sino con reverencia y ternura. Pero a quien yo quiero por sobre todas es a D. Teresa Prats cuya triste vida conocí de cerca. Iris es mujer llena de inteligencia e intención que ha sido para mí valiente defendiéndome varias veces de mis “lobos”. Nunca se lo olvido. A. Labarca es un alma diferente de la mía. Nada le niego; solo creo que no hay puentes entre ella y yo.

Y vamos a nosotros.

Yo veo con orgullo —créalo, con orgullo— la significación que Ud. toma en el Continente con sus trabajos hispanoamericanistas, con su actitud brava su talento lleno de dinamismo.

Que persista en esa buena lucha, para que Chile no se quede sin voz, como cuerpo puramente animal, en medio de las demás grandes voces que piden la unidad de la raza.

Mucho deseo —y aun necesito— que Ud. me informe de la situación de Chile, que no logro entender. Eso parece fascismo, y no lo parece, porque no hay masas civiles en el movimiento. Veo, revueltas, una depuración administrativa saludable y destierros al por mayor, cierta tendencia democrática y un furor del llamado comunismo chileno, que me parece un mito. Infórmeme, mi amigo, pero sin reticencias, porque yo quiero saber a qué atenerme sobre mi tierra.

Aunque vivo errante hace 5 años, no me he desvinculado del país, si bien mi manera de patriotismo cae en las que allá desagradan y se desconocen.

Me cargan de mi gente la soberbia, la falta de sentido del mundo, los dos contrastes que tiene de tibieza y de brutalidad. Le amo el paisaje, varias almas superiores, su generosidad, que se aprecia y se mide más en pueblos nacionalmente avaros, su fuerza.

Ay, pero yo empiezo a dudar de su fuerza, mi amigo E. B.!

Hay en nosotros una exhibición de coraje con los débiles y de miedo con los fuertes.

Le decía yo a Ud. una vez que yo siento en mí los defectos y las cualidades de la raza, por igual. No piense que me creo por encima de ella y liberada de sus defectos.

Me interesa saber si se queda allí. Ud. me ha ganado el más caluroso aprecio por su conducta con su compañera española. Su matrimonio la dejó morir en paz; Ud. después ha cogido sus hijitos de la mano como un hombre entero, como un caballero de verdad, y a mí me parece que su acción vale una vida de honor y de sinceridad. Bese por mí a sus niñitos. Si algún día yo estoy en Chile y Ud. está lejos, yo le ayudaré a guardarlos y a dirigirlos con dulzura y verdad. No lo olvide.

Sé que Barrios ha obtenido al fin la situación que se le debía, para su tranquilidad material. El nombr. de Prado es otra cosa que debió hacerse hace mucho y que es lástima que saliera de un gobierno no normal. Yo espero el suyo, cuando Chile vuelva a tener solidez y claridad.

Pensaba irme a fines de este año o a comienzos del 28. Pero me parece Chile tierra de terremoto y temo mi salida precipitada y lamentable; están en tela de juicio los maestros que yo estimo allá, con los cuales trabajaría. Amigos casi no tengo y solo mi mamá me llama dentro de mi corazón, con una voz muy fuerte! Mi pobrecita! Qué ganas de verla y qué pena de tenerla a esta horrible distancia! [sic.]

Conocí en días pasados a su hermano Oscar. Tuve ocasión de hablarle de Ud. con la admiración que muchos chilenos no saben sentir ni decir.

Estamos trabajando en el Inst. en una colec. de escrit. hisp. am. muertos que si sale será una gran cosa. Va muy avanzado el trabajo. Se traduciría a 4 lenguas y contendría nombres eternos: Rodó, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rubén, Machado de Asís, el folklore, historiadores chilenos, etc. Ya le hablaré de esto otra vez con detalle. También hemos trabajado en la fundación de una gran Academia de Traducción, que traerá muchos bienes. Datos de Chile no vienen. Los grandes duques (1/2 país está formado por funcionarios grandes duques rusos) no contestan. Los literatos no ayudan. Universidad, bibliotecas y oficinas no quieren servir con su información ni con sus libros. Así son: es la odiosa, la necia soberbia chilena, su desdén del mundo y su ignorancia del mundo.

Yo vivo —milagrosamente— con 1.000 pesos, los de mi jubilación. “El Mercurio” sostiene a mi mamá generosamente. Cualquiera día no podré con mis gastos y me iré a cualquier país de la América a enseñar de nuevo, a ambular, como la pobre gente. Lo digo sin ningún rencor, con mi viejo sentido de la fatalidad. Querría ser optimista, sin embargo, porque eso es ser joven.

Le repito mi dirección. Escíbame cuando tenga tiempo.

En otra le hablaré de mis impresiones sociales de esta Europa vieja y desesperada.

Cuando vaya D’Halmar, hágale allá estada cordial y dichosa. Vale mucho y ha sufrido mucho.

Un saludo de cariño fraterno.

Gabriela

23 mayo [1927]

12, boîte postale, Fontainebleau, France.

JOAQUÍN EDWARDS BELLO

Hace años que la presencia y la chilenidad de Edwards Bello no nos confortan en París o en Madrid, y que nos falta su conversación coloreada, tal vez la más criolla entre las que hemos disfrutado, con la de Ventura García Calderón. Hace seis o siete años que no repasamos nuestra América con el americanismo ojeando sucesos, personas y libros.

Hay hombres que pueden ir y venir por los continentes, o que pueden vivir en solar nativo leyéndose las novedades literarias extranjeras de cada correo, sin que la lengua que hablan se les estropee y sin que la costumbre en que nacieron se les corra de los muchos ácidos que se trae el cosmopolitismo. Parece que la raza los dio subrayados o que los hizo con un designio especial, poniendo en su fórmula el repertorio de sus esencias, sin que le falte una sola. Son la receta completa. Los demás cogemos un manajo de atributos o una que otra virtud solitaria, y con eso y sobre eso trabajamos, sacándole los recursos posibles, aquellos son a la vez una especie de hijos y ahijados de su país; han recibido de él la perfecta semejanza física más cierto soplo iniciático de su secreto racial, el silbo mágico de la serpiente en la oreja de Apolo, por el cual la tierra (la serpiente) traspasaba su secreto. Los demás parecemos gentes informales del negocio racial; ellos son la gestión racial misma.

“Como la esponja que la sal satura”, que decía Rubén, ellos han vivido la casta en atmósfera, en orografía sensible y en abismo abisal. Saben mucho, y no del saber que viene de la averiguación documental, sino del saber verdadero, que es una como experiencia visceral de la raza; ellos forman su entraña y le han vivido las emociones superiores como las inferiores, y son los verdaderos hijos rezumados del tejido materno.

El libro de Edwards Bello que llega de Chile será siempre, por esto, un cuajarón de nuestra sangre, a veces trágica, en las revoluciones; a veces idílica, en la rumia de una infancia; valdrá por un regreso a la tierra en la recolección de imágenes borroneadas y pondrá a hervir los sentidos en un acto, una vista y un olfato resucitador de las realidades perdidas.

Creen algunos racistas que nos están brotando, que basta llamarse Pérez o González, para ser un americano y saberse bien y decir cabalmente los aires, los limos y la criatura criolla. Este americano les contestaría irónicamente con su “Edwards” y les presentaría un hecho sutil que entra en el misterio de las razas. Yo me tengo aprendido que el mongolismo o la indianidad nuestra, a menor dosis, más fuerte. El cuasindígena, con un ochenta por ciento de Asia en el cuerpo, vive echándose atrás, como se aparta la guedeja sucia de la frente el terrible porcentaje, desesperado de ser lo que es y decidido a recrearse español; el cuasiblanco vive menos preocupado de la ecuación; se la acepta y hasta se la mima. El blanco total, criado en tierra de América, y que participa de la americanidad solamente en paisaje y costumbre ¡y basta, y basta! Ese suele hacer un bello alarde de solidaridad racial y libre del complejo y los complejos sabidos; declara a pecho abierto que es hombre de allá, criatura americana. Existen, naturalmente, los blancos envalentonados de la venazón clara del brazo y de otras venazones problemáticas e interiores, pero afirmo la deslealtad sin superlativo del mestizo al aborigen...

DESCRIPCIÓN Y NARRACIÓN

Edwards Bello domina en pleno los dos hemisferios del escritor: la descripción y la narración; posee la mirada eficaz, la fantasía batidora; el demiurgo que nos hace le labró el ojo recogedor y el otro que está más adentro y que es el “transformador”. Le han dicho incorrecto, desmañado y sin desbrozar, por cierto desenfado viril con que escribió en sus mocedades, por un desembarazo muy chileno que había en su escritura, tan vivaz como su charla. Le han hecho reparos algunos que padecen su perfección como un reuma articular o como una tortura de cuentagotas. Esos mismos lo han leído con placer, porque esta prosa es de las más placenteras entre las que tenemos, de aquellas prosas de regato ágil y retozón. Una se le entrega como a la corriente, sin examinarla mucho, sin estropearse con la pedantería la dicha buena, y que ya escasea,

de que nos cuenten con soltura y nos describan vitalmente, a puñados de color y de formas. Él ha sido fiel a sus virtudes primeras, y aunque después ha embriado el período y celado el concepto, este último libro, *Valparaíso la ciudad del viento*, es bien hermano de *La muerte de Vanderbilt*.

Entre novela y novela, Edwards Bello ha hecho veinte años un periodismo fértil, que algunos llaman el mejor de Chile. Me lo leo tardíamente en esta parcela, y me duele la carencia de la crónica nacional, salida de su mano, como un desnutrimiento de lo chileno.

Las antipatías más comunes de Edwards Bello en su solar —que no en el Continente— se las ganan, mejor que sus obras..., las cualidades de su carácter. Hijo más reprendedor de su padre, no le nació a nuestro viejo Chile, satisfecho y sentado en sus prestigios, sentado como en una butaca de buen marroquí y de caoba hermosa; sentado y asentado con cierta dignidad y no poquita soberbia. El marroquí se avejentó deslustrándose; la caoba comenzaba a criar comejenes. Lo decían algunos y pocos se lo creían. El patricio, que no lo volteaba nunca, sufrió un buen día el sentón repentino. Edwards Bello, patricio él mismo, ni tuvo la butaca ni el regodeo en ella, ni la sorpresa malaventurada. Su asombro, como el mío, había sido el de que eso durase tanto tiempo. *El roto* fue un anuncio medio zumbón, medio colérico, al país apoltronado, y se lo injuriaron o se lo mofaron. Cierta patriotismo también se parece al viejo hidalgo pulcro y sin experiencia de vendavales; abomina de los relatos crudos; pone mal gesto a la Celestina y al Lazarillo, y le disgustan también los relatos telúricos. Él ha vivido sin bajar al sótano ni subir al desván donde hay inmundicias amontonadas o cachivaches en putrefacción. Él no quiere saber nada ni del terremoto, remecedor de la casa entera, aunque ambas cosas, pestes y temblores, formen parte de la ley... y de la normalidad.

RELATOS DE INFANCIA

Infancias; esas debiéramos escribirlas todos. Algunas veces me he pensado que la mejor Geografía Pintoresca de nuestros países sería la que resultase de unas diez infancias escritas por diez buenos veedores de las suyas en otras tantas regiones de Chile, o de Colombia, o del Perú. El niño ve bien la tierra y la costumbre, al verla con ojos nuevos y novedosos. El niño que viene “de otra parte”, mira como el extranjero, con choque de diferencia, medio herido y medio complacido de estos. Es “un buen ver”.

Le agradecemos esta infancia, removedora por contraste de la nuestra, en cuanto a algunos aspectos, y en otros, completadora de la nuestra. Se la recibimos como un regalo cariñoso que él mandara a los ausentes. Se parece a un sobre que nos hubiese llegado lleno de “calcomanías” chilenas, y pongo esta linda palabra que han envilecido en su sentido verdadero de estampa

jugosa, de fácil manipulación de nuestra mano con ella, de contorno fijador e ingenuo de las cosas y de un entretenimiento tierno.

Lado a lado con el chileno, hay en Edwards Bello un continental, un sudamericano en posesión de sus veintidós pueblos. Esta es la vida racional que nos corresponde y se parece a un existir con el cuerpo entero. Vivirán así, en cincuenta años más, nuestras gentes todas; y por allí serán más ricas y generosas hacia sí mismas y hacia los otros. El continentalismo ha tenido en Edwards Bello uno de sus mejores propagandistas, y la conciencia chilena, en este sentido de la formación de nuestra sudamericanidad, le debe mucho. Más de lo que él se cree es deudor a su periodismo grande, nuestro país.

Le ha faltado para tomar proporciones de maestro un poco de pedantería de sociólogo o de suficiencia de pedagogo, o de matonesca pecha política. Hay en él, por el contrario, simplicidad criolla, alegría de campeón deportivo, inteligencia castigada. Debiera ser ya como Alfonso Reyes o como Víctor Belaunde o como Gonzalo Zaldumbide, Ministro de Chile en cualquier capital de habla española. Chile va a cumplir con él tarde, si cumple, y le desaprovechará sus briosos años de dionisismo mental de creación jocunda. Chile no ha salido sino a medias, como la sirena, de una especie de vejstorismo político o administrativo, que ha sido su enfermedad postcolonial. Las canas por allá son todavía virtud murífica y la cara tersa un documento de no fiar.

Julio de 1934

Gabriela Mistral

Santiago, Agosto 1934

Sra. Gabriela Mistral

Madrid

Querida Gabriela:

Perdone que así la llame. Es la única manera que encuentro. Aquí no hay nada de lo que Ud. tan generosamente cree respecto a mí. Chile es un país raro, un caso especial que cultiva el fracaso, la vulgaridad y aun el crimen. Yo sigo machacando en frío. Lidiar con este público es igual que lidiar a un toro marrajo, de esos que embisten con los ojos abiertos y sobre el Pentateuco en el orden de negar.

“El chileno carece de la virtud de admirar; cuando encuentra algo admirable se calla... y procura imitarlo superando...”

Allá, a Madrid, llegaría el Sr. Núñez Morgado; pintoresco politiquero, gozando el favor de Alessandri por haberse ofrecido a derrocar a Montero, aun usando bombas. El caso ha sido probado. Acá, han nombrado Embajador en Lima a un caballero Subercaseaux Errázuriz, de esos que, malgrado nuestras campañas “de nosotros los escritores” hubieran deseado la guerra con Perú y Bolivia, y nos llamarían traidores en su intimidad, a nosotros, en los años que pedíamos la confraternidad chileno-peruana. Los títulos que los invocan para nombrarle Embajador son:

presidente Club Union
 fundador de “Gente grande” (ganadera)
 Director del Club de Golf

Este sujeto llegará a Lima y se admirará de que exista una fuerte intelectualidad peruana, respetada, y que nos admira a usted a mí. Que a Ud. la tiene por reina del talento.

No creo que este país tenga remedio: cuando leo a José Joaquín de Mora (1830) comprendo que estamos más o menos lo mismo. Progreso material sí hay, pero sin arte. Se construye mucho, demoliendo casonas admirables, como ser la Posada de Santo Domingo. Se trata de contratistas y arquitectos que ansían cobrar sus comisiones o sueldos.

Llegó D’Halmar. Le recibimos muy bien y yo le digo: ¡apresúrese! ¡aquí la pega dura un mes a lo sumo! ¡Hasta que se satisface la curiosidad cursi! En efecto, ya hay dos campos respecto a él. Se dicen horrores. Su artículo sobre mí, que jamás terminaré de agradecerle, se publicó en La Nación de Bs. Aires y en el Repertorio. Sin necesidad de eso, la recuerdo todo el tiempo y cada vez la admiro más en la probidad de su vida, la grandeza de sus programas americanos y su humanismo. Nunca olvido el rato largo que estuvimos frente a frente, en París. ¿Volveré a verla? Crea en la constante admiración de su affimo.

J. Edwards Bello

Lisboa, 19 de mayo de 1936.
 Sr. D. Joaquín Edwards Bello,
 Chile

Distinguido colega:

Me permito pedirle, como a amigo y como a sudamericano, un favor que Ud. puede dispensar a un pueblo nuestro en circunstancia oportuna.

Le pido, por Puerto Rico, la gracia de un artículo suyo sobre la Isla el cual debe enviarse con anterioridad a la Conferencia Pan-Americana próxima, de preferencia a la Argentina, pero en su defecto a cualquier diario del Continente.

Sin tener a mano informaciones impresas, le doy los datos más someros.

Puerto Rico, no participó en la Revolución de la Independencia, porque faltaron medios de hacerlo a país pequeño y pobre, y porque el Continente no dio a sus insurgentes ayuda alguna. Obtuvo solamente de España una representación a las Cortes y otras concesiones menores.

Al venir la guerra de Estados Unidos, este país exigió a España la entrega de la Isla, aunque ella no participó en la guerra de Cuba, y España la verificó recibiendo una suma de 20 millones de dólares. Se había firmado, con anterioridad a la guerra, el Tratado de París. Según ciertas cláusulas de él, las metrópolis no podían ceder colonias sin consultar a sus poblaciones. Este ha sido el alegato más fundado que el Partido Nacionalista de Puerto Rico ha hecho para considerar que la cesión de la Isla no tiene valor legal.

En más de 30 años de coloniaje y de padecimientos de un pueblo de habla y costumbre españolas, que debió aceptar lengua y modalidad extrañas, el Partido Nacionalista, dirigido últimamente por el Dr. D. Pedro Albizu Campos, logró crear una opinión pública fuerte y honesta a favor de la liberación.

La política del Presidente Roosevelt, revisora de los yerros de las administraciones anteriores respecto de nuestros pueblos, ha creído que debía ampliar con la liberación de Puerto Rico su programa rectificador de la política norteamericana. Un proyecto de ley del Senador Tydings, miembro de la Comisión de Colonias, proyecto que cuenta con el apoyo del Gobierno y por lo tanto de la mayoría del Congreso, ofrece, por fin, a la Isla su Independencia sobre unas bases de plebiscito muy semejante a las que concedió a las Islas Filipinas.

Pero los artículos que se refieren al comercio con Estados Unidos, resultan pésimos para Puerto Rico, porque significan su ruina económica. Son mucho más duros de los que Estados Unidos impusieron a Cuba en la Enmienda Platt.

El Partido Nacionalista, alarmado de este rescate de hambre que se le ofrece ha optado por rechazar esas condiciones, prefiriendo a ellas “la reunión de una Asamblea Constituyente de todos los partidos, que declare desde luego la independencia y que obtenga, por medio del Gobierno autónomo, que los Estados Unidos apliquen a la Isla condiciones comerciales decorosas, como las otorgadas últimamente a Cuba y a Filipinas”. Este movimiento es lealmente seguido por dos partidos más y puede decirse que sus peticiones representan a la totalidad de los habitantes.

La América Latina, que ha mirado con un desdén lamentable o con un olvido cabal la tragedia de este país hermano, debe ayudar en este momento

crítico y no más tarde, a Puerto Rico. Se trata de una nación poblada por 1.600.000 habitantes de nuestra raza. Su lucha se ha desarrollado silenciosa, heroica y llena de dignidad. La lengua ha sido conservada con sacrificios de toda índole; y otro tanto puede decirse del carácter y de la costumbre.

Si nuestros países hacen algún esfuerzo por ayudar a Puerto Rico, con propaganda de prensa, y si los Estados Unidos se dan clara cuenta de la solidaridad de la América Latina respecto de la Isla, no hay duda alguna de que los Estados Unidos cederán, puesto que de hecho han aceptado la posibilidad de perder a Puerto Rico. La tendencia a favor de la liberación es fortísima e incontenible en Puerto Rico, según Ud. se habrá podido informar por el cable, y no se trata de la acción aislada de un partido, sino de la decisión de un pueblo entero.

Será especialmente útil el que la delegación norteamericana encuentre en Buenos Aires un ambiente favorable a las proposiciones de los nacionalistas portorriqueños.

Solicito de Ud. sin más título que el de persona vinculada a la Isla por relaciones morales, se digne conceder a ese pueblo de nuestra sangre la ayuda preciosa de un artículo de prensa favorable a sus reivindicaciones.

Lo agradecerá a Ud. un pueblo en desgracia y esta compañera y amiga de Ud. que le saluda respetuosa y cariñosamente, pidiéndole muchas excusas.

Gabriela Mistral

-Debiéndole todavía, amigo mío muy querido, una carta sobre [sic] ese artículo noble y sutil. Afectos leales de G.

Joaquín Edwards Bello pensó ayer sin cesar, más que siempre, en Gabriela Mistral, con respeto.

Dos líneas pero es lo bastante para agradecerle y admirarla más. En Lima me recordó, mandó un mensaje al cable y yo lo tengo. Siempre agradecido.

JEB

Octubre - 18 - 54

5174.1

St Jago Agosto 1934
 Sra Gabriela Mistral.
 Madrid

Querida Gabriela:

Perdone que así la llame. Es la única manera que encuentro. Aquí no hay nada de lo que V^a tan generosamente cree respecto a mí. Chile es un país raro, un caso especial que cultiva el fracaso, la vulgaridad y aún el crimen. Yo sigo machacando en frío. Lidiar con este público es igual que lidiar a un toro marrujo, de esos que embisten con los ojos abiertos y saben el Pentateuco en el orden de negar.

"El chileno carece de la virtud de admirar; cuando encuentra algo admirable se calla... y procura imitarlo superando..."

Allá, a Madrid, llegaría el Sr Niñez Morgado; pintoresco politiquero, gozando el favor de Alessandri por haberse ofrecido a derrocar a Montero, aún usando bombas. El caso ha sido probado. Acá, ~~se~~ han nombrado Embajador en Lima a un caballero Subercaseaux Errazuriz, de esos que, malgrado

2

nuestras campañas "de nosotros los escritores" hubieran deseado la guerra con Perú y Bolivia, y nos llamarían traidores en su intimidad, a nosotros, en los años que pedíamos la confraternidad chileno-peruana. Los títulos que los diarios invocan para nombrarle Embajador son:

~~es~~ presidente Club Unión
 fundador de "Gente Grande" (granadera)
 Director del Club de Golf

Este sujeto llegará a Lima y se admirará de que exista una fuerte intelectualidad peruana, respetada, y que nos admira a usted a mí. Que a V^o la tiene por reina del talento.

No creo que este país tenga remedio: cuando leo a José Joaquín de Mora (1830) comprendo que estamos

mas o menos lo mismo. Progreso material si hay, pero sin arte. Se construye ~~mucho~~ mucho, demoliendo casonas admirables, como ser la Posada Santo Domingo. Se trata de contratistas y arquitectos que ansian cobrar sus comisiones o sueldos.

Plego' D'Halmar. Le recibimos muy bien y yo le digo: ¡apresurese! ¡aquí la pega dura un mes a lo sumo! ¡Hasta que se satisface la curiosidad cursi! En efecto, ya hay dos campos respecto a él. Se dicen horrores. Si artículo sob. mi, que jamás terminaré de agradecerle, se publicó en La Nación de Sr. Aves y en el Repertorio. Sin necesidad de eso, lo recuerdo todo el tiempo y cada vez lo admiro más en la probidad de

4

su vida, la grandeza de sus programas
americanos y su humanismo. Nunca
olvido el rato largo que estuvimos
~~enfrentados~~ frente a frente, en París.
¿Volveré a verla? breca en la
constante admiración de su *affair*

J. Edwards Bello

Empresa Periodística "La Nación" S.A.
Santiago de Chile

5475

Prof. N.º

Joaquín Edwards Bello pensó
ayer sin cesar, mas que siempre,
en Gabriela Mistral, con respeto.
Dos líneas pero es lo bastante
para agradecerle y admirarla
mas. En Lima me recordó,
mandó un mensaje al cable
y yo lo tengo. Siempre agra-
-decido.

octubre - 18 - 54

Agustinas 1269 Casilla 81 D Teléfono 82222

HOTEL "TERMINUS"

PROPRIÉTAIRE

Pierre Schönartz-Crutzen

13, Place des Guillemins, LIEGE

TÉLÉPHONE 369

0000

gracias, mi fino amigo
por su larga e informada
carta, tan viva que equi-
vale a su conversación.
ha resistido un día; pero ya
la he perdido a M. Lenca. Se ha esta-
ñado.

Mi padre todo eso de Tacna.
Chile no se da cuenta de su in-
fluencia moral. Ojalá Bolivia
tome el territorio antes que el Perú.
En caso contrario, Chile había sido
causa de que la bandera yankee
se cara al sur de Panamá total-
mente.

Lo que más me duele es que
no aparezca siquiera un grupo
de hombres que prohiben la con-
jencia de la mínima guerra.
en este momento, un grupo
de escritores que piden 1.ª una
aproximación moral hacia
el Perú; la satisfacción de Bol-
ivia 2.ª el retiro de la influencia
yankee de Tacna. No, con su
carga diplomática, está impos-
sibilitado; lo de allá, no sien-
tan la antipatía de Chile en el
extranjero, por nuestros conveni-
os.

S. S. es mujer y la empresa no es de mujeres. Yo soy europeo en me el Sr. Mathieu nos cuenta un choque mas pare con el Peru pero temo que se sienta solo a se retirar.

Si, dice ud. una vez en otra: Barcelo ha representado en la era un patriotismo bueno i brutal i se ~~en~~ ha visto en un tipo de la raza acometida i sin sentido del derecho.

El mismo bien que V. espero de N. U. es que no me deparan hacer una guerra.

Temp. mande pronto de que haga llegar. le de los unos y otros y le escrito pronto sobre su atto. recado.

Le he ud. que me da un dia bueno con sus cartas: me informo, me alivia de sentir un Chile con la conciencia despierta i la inteligencia implacable.

No me estimo en charla porque el Sr. de Urua me tiene deprimido i con dolencias. Se me acaba de morir una tibia, el mismo niño de la familia, i la noticia dura es de ayer.

Su amigo que lo estimo sinceramente Gabriel. Habit.

PRIVADA/-

AV. ANTONIO AUGUSTO AGUIAR, 191
LISBOA

G. M.

Lisboa, 19 de mayo de 1936.

Sr. D. *José María de Sureda Bad,*
Chile

Distinguido colega:
Me permito pedirle, como amigo y como sudamericano, un favor que Vd. puede dispensar a un pueblo maestro en circunstancia oportuna.

Le pido, por Puerto Rico, la gracia de un artículo Pan-Americano próximo, de preferencia a la Argentina, pero en su defecto a cualquier diario del Continente.

Sin tener a mano informaciones impresas, le doy los datos más someros.

Puerto Rico, no participó en la Revolución de la Independencia, porque faltaron medios de hacerlo a país pequeño y pobre, y porque el Continente no dió a sus insurgentes ayuda alguna. Obtuvo solamente de España una representación a las Cortes y otras concesiones menores.

Al venir la guerra de Estados Unidos, este país exigió a España la entrega de la Isla, aunque ella no participó en la guerra de Cuba, y España la verificó recibiendo ~~una suma~~ una suma de 20 millones de dolares. Se había firmado, con anterioridad a la guerra, el Tratado de París. Según ciertas cláusulas de él, las metrópolis no podían ceder colonias sin consultar a sus poblaciones. Este ha sido el alegato más fundado que el Partido Nacionalista de Puerto Rico ha hecho para considerar que la cesión de la Isla no tiene valor legal.

En más de 30 años de coloniaje y de padecimientos de un pueblo de habla y costumbre españolas, que debió aceptar lengua y moralidad extrañas, el Partido Nacionalista, dirigido ultimamente por el Dr. D. Pedro Albizu Campos, logró crear una opinión pública fuerte y honesta en favor de la liberación.

La política del Presidente Roosevelt, revisora de los yerros de las administraciones anteriores respecto de nuestros pueblos, ha creído que debía ampliar con la liberación de Puerto Rico su Programa rectificador de la política norteamericana. Un proyecto de ley del Senador Tydings, miembro de la Comisión de Colonias, proyecto que cuenta con el apoyo del Gobierno y de la mayoría del Congreso, ofrece, por fin, a la Isla su Independencia Filipinas.

2.

AV. ANTONIO AUGUSTO AGUIAR, 191
LISBOA

G. M.

Pero los artículos que se refieren al comercio con Estados Unidos, resultan peores para Puerto Rico, porque significan su ruina económica. Son mucho más duros de los que Estados Unidos impusieron a Cuba en la Enmienda Platt.

El Partido Nacionalista, alarmado de este rescate de hambre que se le ofrece ha optado por rechazar esas condiciones, prefiriendo a ellas "la reunión de una Asamblea Constituyente de todos los partidos, que declare desde luego la independencia y que obtenga, por medio del Gobierno autónomo, que los Estados Unidos apliquen a la Isla condiciones comerciales decorosas, como las otorgadas ultimamente a Cuba y a Filipinas". Este movimiento es lealmente seguido por dos partidos más y puede decirse que sus peticiones representan a la totalidad de los habitantes.

La América Latina, que ha mirado con un desdén lamentable o con un olvido cabal la tragedia de este país hermano, debe ayudar en este momento crítico y no más tarde, a Puerto Rico; se trata de una nación poblada por 1.600.000 habitantes de nuestra raza. Su lucha se ha desarrollado silenciosa, heroica y llana de dignidad. La lengua ha sido conservada con sacrificios de toda índole; y otro tanto puede decirse del carácter y de la costumbre.

Si nuestro países hacen algún esfuerzo por ayudar a Puerto Rico, con propaganda de prensa, y si los Estados Unidos se dan clara cuenta de la solidaridad de la América Latina respecto de la Isla, no hay duda alguna de que los Estados Unidos cederán, puesto que de hecho han aceptado la posibilidad de perder a Puerto Rico. La Tendencia en favor de la liberación es fortísima e incontestable en Puerto Rico, según Vd. se habrá podido informar por el cable, y no se trata de la acción aislada de un partido, sino de la decisión de un pueblo entero.

Será especialmente útil el que la delegación norteamericana encuentre en Buenos Aires un ambiente favorable a las proposiciones de los nacionalistas portorriqueños.

Solicito de Vd. sin más título que el de persona vinculada a la Isla por relaciones morales, se me conceda a ese pueblo de nuestra sangre la ayuda preciosa de un artículo de prensa favorable a sus reivindicaciones.

Lo agradeceré a Vd. un pueblo en desgracia y esta compañera y amiga de Vd. que le saluda respetuosa y cariñosamente, pidiéndole muchas excusas.

*liberación de todos los pueblos, una sola
solución es la independencia
total y definitiva. afectos
de todos.*

Distinguido amigo Edwards Bello, España.

No ha sido ni olvido ni inconsecuencia este largo silencio En Marsella, en un comienzo, pensé que, con igual clima para mis dolencias, yo podía irme a Barcelona, y contaba con la alegría buena de caminar un poco con usted, conversando extensamente, como aun no hemos conversado. La peseta me hizo desistir; a pesar de todo, la vida en Francia sigue siendo la mas posible para gente de sueldo pequeño. Y quede en la Costa Azul tres meses, asoleandome como un lagarto chileno. La sola tibieza me dió alivio, y seguí hacia los Pireneos, regresando a Paris por Carcasón, por Tolosa, por Lourdes, Blois y Orleans. Muy española en las costumbres, la región. Me fue grata. Pero sigo creyendo que si no tuviese Instituto forzado, debería vivir en Avignon, esa noble ciudad con su muralla dorada, verdadera capital de la Provenza.

Inestabilidad para escribirle y, especialmente, el concepto de que a usted, vale mas no escribirle a hacerlo en una esquelita ~~tan~~ ~~ta~~ ~~por~~ rápida. Ahora tiene usted palabras de medio año, guardadas cariñosamente para usted.

Instituto. - Primero, esto urgente. Yo espero que, aun cuando usted queda se en España, no renuncie su cargo de delegado ante el Instituto. Ya respecto de Alfonso Reyes hice la consulta a M. Luchaire. Me dijo: "Madrid no está tan lejos que él no pueda venir a las reuniones principales, que no son muchas". Esto mismo rige para con usted, pero es bueno que usted escriba a M. Luchaire, para dejar en claro la situación.

Ya olfateo por ahí chilenitos que le tienen ganas al cargo, porque, como dicen en Mexico, "viste? ~~¿quién más?~~ ~~¿quién más?~~". Somos gente atropelladora, ávida y ~~rápida~~ y yo me temo que uno típico me caiga en la oficina... (Perdone el chisme)

Hoy por hoy no hay cosa urgente que hacer, de parte de los delegados hisp. am. Digame usted si quiere que yo le envíe el pequeño trabajo que se presente o si acepta que yo se lo haga, aunque sea medianamente. Se trata de informaciones que, se solicitan a cada uno; ~~que~~ cuando ~~me~~ falten, yo le haré llegar ~~la~~ consulta. Cuando se cite para asamblea de delegados, se lo avisaré con tiempo. Faltan varios, e importantes, y se ha de esperar esos nombramientos. El Uruguay aun no designa a nadie. Es candidato muy viable Barbagelata. Mexico todavia no nombra a Reyes, que ha pedido el cargo a su Gobierno. Con usted y con él, yo me sentiré confiada; una mujer ~~de~~ ~~este~~ ~~tipo~~ necesita - que le den ~~el~~ ~~trato~~ ~~de~~ ~~un~~ ~~hombre~~ espiritual, limpia lealtad, aunque sea unos pocos. He tratado al argentino-Gómez Carrillo - y a ~~los~~ ~~paraguayos~~ y ~~guatemaltecos~~.

El traslado de Reyes a España es para mi un verdadero duelo. Yo he ido día a día estimando mas a este hombre, caballero hasta ~~la~~ el ultimo cabello, tan claro de mente, tan informado del mundo, tan solido para la amistad y tan digno de ser tomado como un espejo para hisp. am. Me dice que todavia hay esperanza de que se quede, pero yo lo dudo; mandan a Paris a un señoron. Traje usted a Reyes en España, lo querrá como yo lo quiero y descansará de la vileza de los literatos en su corazon bueno.

Tacna y Arica. He leído, con un interés enorme su artículo del Repertorio - sobre Tacna y Arica. Después me quedé como aliviada de un peso, ~~había~~ ~~alguna~~ ~~dicho~~ ~~al~~ ~~fin~~ ~~cosa~~ ~~honrada~~ ~~y~~ ~~meta,~~ ~~mirando~~ ~~por~~ ~~la~~ ~~honra~~ ~~de~~

2

todos. Le doy las gracias por ello, deseando ingenuamente que esta pequeña adhesión mía le suavice un poco los incidentes antipáticos que sin duda le ha acarreado su coraje. Ayer me han hablado de un libro suyo sobre Tacna y Arica y contra Alessandri. Como se trataba de información alessandrista, la puse en cuarentena. En Chile se tiene el concepto desgraciado, concepto de pura cepa ~~de servilismo~~, de que si un individuo tiene simpatía hacia un político, ha de ser esta simpatía global, y cubrir todos sus errores. Es el vil espíritu de cuerpo la torpeza de la camarilla. Su actitud es muy viril y honesta; usted ayudó bastante a Alessandri desde LA NACION, en las cosas buenas que hizo, pero nada lo obliga a ampararlo en yerros tan graves para la historia nuestra como este de la cuestión del Norte. Si existe el libro suyo de que me han hablado, acuérdesese de mí con un ejemplar; usted sabe que a París no llega lo español, porque no le importa a nadie....

He visto en EL MERCURIO un artículo amargo contra Torres Rioseco por su crítica, un poco semejante a la suya, en el fondo, pero toscos en la forma, respecto de la política del Perú y de Chile en Tacna. Tal vez yo lo conteste. Se le acusa de traidor y... se le echa en cara su educación gratuita de Chile..

Yo le envío esa carta a una escultora peruana, Carmen Sacco (que acaba de hacer una exposición en París). Es una cosa tímida, porque yo no tengo ni capacidad ni derecho a ocuparme de asunto tan serio; quise únicamente cumplir con mi conciencia.

Habría que escribir una serie de artículos, Edwards, para formar a lo largo de ellos otra atmósfera en Chile sobre la cuestión; sería necesario, por lo menos, uno mensual, en cada diario de Santiago.

Pena muy grande, y vergüenza verdadera, ésta de que, a última hora, Chile vaya a ceder a regaña-dientes, lo que pudo ceder con hidalguía y con honra, al comienzo de las negociaciones. Derrota efectiva, material y moral, que nos dejara por mucho tiempo con la cabeza baja y la excusa tartamudeante.

He leído también en el Repertorio un artículo de Falcón, el peruano del Sol, muy comedido, acerca del pleito. Es una carta a Torres Rioseco y usted lo conocerá. Me pareció este hombre muy inteligente y muy preparado, cuando recibí su visita en Madrid. Si usted lo ve saludelo en mi nombre.

Usted. Me han dicho que usted se ha casado y que perdió a su compañera. Yo le felicito porque le ha dado a su hijito una situación clara ante eso que llaman los señorones, la sociedad. Cuando vaya a España, conoceré a su hijito. Ha hecho usted muy bien en defenderlo de la crueldad del mundo, al darle nombre legítimo. Cuénteme algo de él cuando me escriba; usted sabe que yo soy un poco tía de todos los niños chilenos y también por que no españoles,...

Dígame cuánto tiempo se queda allá.. Aun no he escrito a Maeztu - sobre su libro ni he dado noticias mías a Diez Canedo y a su mujer, tan finos amigos. Los artículos del Universal y del Mercurio, aunque van bastante descuidados, quitan mucho tiempo, y el resto se enreda en pequeñas ocupaciones tontas.

Se ha nombrado corresponsales del Instituto en España a todos los miembros de la Junta de Ampliación de Estudios y yo di el nombre de Diez Canedo para las consultas que deban hacerse a España sobre cualquier asunto. Vale mucho, en todo aspecto, este Canedo y yo creo que usted lo tratará en Madrid.

Aun ignoro su dirección precisa. No sé si usted vive en la capital o si está en Andalucía. Espero que el señor Rodríguez Mendoza le

haga llegar esta carta.

Yo.

Estoy en Fontainebleau, por el tiempo que mis huesos lo permitan. Para seguir mi régimen alimenticio y para esquivar la carestía de los hoteles, he alquilado una casita de muñeca que me vale... doscientos cincuenta francos, precio que no es de París, por cierto. Si usted viene a Francia, me hallará en el Instituto los viernes y los sábados enteros y acordaremos un día para que venga a Fontainebleau, donde se puede conversar con calma.

Han llegado hasta aquí Iris y Roxane. Iris está muy abatida por la muerte de la hija de doña Rebeca Matte, a quien quería mucho. La veo un poco fatigada y triste. El horrible clima de esta tierra y el cielo sucio, la lluvia estúpida. Yo estimé profundamente Bélgica, democracia verdadera, sin alharaca republicana, con una educación ejemplar y un obrerismo admirable. Pero qué clima para mis huesos y qué enorme depresión crean en la pobre gente solar que somos los del Norte de Chile. Vi escuelas y sociedades obreras, ayudada por el Ministerio de Trabajo, que nos atendió bastante. He mandado a Chile las informaciones que pueden ser aprovechadas.

Noticias literarias. -Mucho que decirle en este capítulo, que sin embargo será breve. Usted seguirá las novedades desde Madrid, por sí mismo y por Gmo. de la Torre. Mi suceso ha sido el descubrimiento del escritor regionalista de Suiza, Ramuz. Me interesa muchísimo. Léaselo usted. Lo demás son menudas admiraciones y entusiasmos pasajeros.

De Chile me han llegado unos dos libros de Marta Brunet, que está haciendo cuentos excelentes, tan buenos o mejores que los de Baldo mero Lillo. Puede ir lejos; tiene orden, observación nitida, unidad, sobriedad ejemplar. Hace tipos verdaderos y yo voy a Chile a cada parrafo.

Fuera de eso, Alone me habla de una novelada Neruda, que es muy esquisita, y que yo no he leído.

Yo espero que en el Instituto hagan espacio para formar poco a poco una buena biblioteca hisp. am., en la cual tengan su sitio estos nuevos de Chile que merecen difusión.

He leído buenas críticas de la novela de D'Halmar, en revistas de América, y me he alegrado por este hombre tan consagrado a la literatura, de ojo tan fino y al cual sólo ahora dan en Chile su verdadero lugar.

Y ahora, mi amigo, que usted se halle bien, que mire mucho nuestra España, que la mire también por mí, y que me escriba unas letras sobre el primer acápite de esta carta kilométrica.

Cariñoso saludo.

Fabrice

9 de Nov.

R. D. Olisaba: permítame mi puesto y estoy contento: tengo solo 2 días de trabajo y descanso a la seco. de "Educac." como a la de "Letras". Plans inestabilidad y ninguna hora de tapujate...

ACTA DE PROCLAMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE CHILE Y BIBLIOGRAFÍA

*Octavio Lillo San Martín**

ACTA DE PROCLAMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE CHILE

El Acta de “Proclamación de la Independencia de Chile” fue firmada en Concepción el 1° de enero de 1818 por el Director Supremo don Bernardo O’Higgins, Miguel Zañartu, Hipólito de Villegas y José Ignacio Zenteno.

El documento manuscrito original se encuentra extraviado, solamente existe un facsímil de él, en poder de un particular. Se desconoce el autor que redactó este documento: se atribuye su autoría a Miguel Zañartu, Bernardo Monteagudo, Santiago Fernández Barriga (Ministro de Guerra y Marina durante el gobierno de O’Higgins), entre otros.

Inmediatamente firmada dicha Acta, se comenzó a imprimir. Se conservan a la fecha (marzo de 2010) rarísimos ejemplares del impreso:

a) Proclamación de la Independencia de Chile/El Director Supremo del Estado.

Una hoja apaisada impresa por un solo lado, 229x261 mm, entre el 18 de enero y el 4 de febrero de 1818 en la [Imprenta Gandarillas y Socios]. (Alamiro de Ávila Martel, *Impresos relativos a la Declaración de la Independencia*, 1969, p. 27).

Este ejemplar se encuentra en la Biblioteca Central de la Universidad de Chile.

b) Proclamación de la Independencia/de Chile/. El Director Supremo del Estado.

Una hoja apaisada impresa por un solo lado.

(Universidad de Concepción, *Declaración de la Independencia*, Concepción, 1978, p. 25).

Este ejemplar lleva los nombres de los firmantes con la rúbrica de ellos y se encuentra en la Biblioteca Central de la Universidad de Chile. Donación Armando Braun Menéndez.

* Investigador chileno.

c) Otro ejemplar impreso se encontraba en el Museo O'Higiniano de la ciudad de Talca, el que fue robado en diciembre de 1990 por un grupo extremista, el que para cometer esta acción asesinó a un funcionario de ese Museo.

Este ejemplar tenía un gran valor, ya que las rúbricas de los firmantes eran las originales.

d) Proclamación/de la Independencia de Chile/. El Director Supremo del Estado.

Una hoja apaisada, impresa por un solo lado con dibujos y adornos (Copia del facsímil 295x245 mm).

Valparaíso, por Wells y Silva, 1825.

Este ejemplar se encuentra en poder del Museo Histórico Nacional.

e) Durante el gobierno del Presidente don José Joaquín Prieto (1832) se encomendó un ejemplar cuidadosamente caligrafiado del Acta de la Proclamación de la Independencia de Chile, ya que el documento original se había extraviado. El ejemplar fue enviado al General Don Bernardo O'Higgins al Perú (Lima) para su firma.

Este documento fue destruido el año 1973 en el Palacio de La Moneda, donde se encontraba durante el bombardeo.

El Juramento de la Proclamación de la Independencia de Chile se realizó el 18 de febrero 1818, en Santiago, frente a la Catedral Metropolitana. Dirigió esta ceremonia el General Luis de la Cruz Goyenechea, Director Supremo Delegado, ya que el Director Supremo Don Bernardo O'Higgins se encontraba ese día en Talca. También asistió a esta ceremonia el General José de San Martín.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA DECLARACIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE CHILE

Obras

Ávila Martel, Alamiro, *Impresos relativos a la Declaración de la Independencia de Chile*, con un estudio preliminar, Editorial Jurídica, Santiago de Chile, 1969, 137 págs.

Juan Martínez y otros, *Doscientos años. Una Bandera. Proceso de Restauración. Bandera de la Jura de la Independencia*, Museo Histórico Nacional, Comisión del Bicentenario, Santiago de Chile, 2010, 129 págs.

Senado, Oficina de Informaciones, *La Declaración de la Independencia de Chile*, Documentos del Archivo, Senado, Santiago de Chile, 1967, 53 páginas. (Folletín mimeografiado).

Universidad de Concepción, Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones, *Acta de la Independencia de Chile*, edición a cargo de Juan de Luigi Lemus, Concepción, 1978, 31 págs.

Valencia Avaria, Luis, *La Declaración de la Independencia de Chile*, Boletín de la Academia Chilena de la Historia, Imprenta Editorial Esfuerzo, Santiago de Chile, 1943, 16 págs.

_____, *La Declaración y Proclamación de la Independencia de Chile*, Apartado del Boletín de la Academia Chilena de la Historia, N° 78, Santiago de Chile, 1968, 42 págs.

Artículos

Barros, José Miguel, “Proclamación de la Independencia”, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile, 03 de octubre de 1999.

Donoso [Vergara] Guillermo, “La Declaración Perdida encuentra contradictor”, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile (18 de febrero-17 de abril) de 1968.

_____, Réplica al artículo de don Luis Valencia Avaria sobre el Acta de la Independencia del día 21 de abril de 1968, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile, 19 de mayo de 1968.

Gilbert Moreno, Manuel, “Acta de la Independencia”, Diario *El Mercurio*, Santiago de Chile, 18 de septiembre de 2006.

Lennon Zaninovic, Maureen, “A propósito de las Fiestas Patrias. Luces sobre el Acta de la Independencia”, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile, 16 de septiembre de 2006.

Oliver Schneider, Carlos, “¿Dónde se firmó el Acta de la Independencia?”, Diario *El Sur* de Concepción, 03 de diciembre de 1939.

Rodriguez S., Vicealmirante (R), Juan Agustín, “O’Higgins y la Bandera Nacional”, Diario *El Ilustrado*, 20 de agosto de 1961.

Valencia Avaria, Luis, “La Declaración Perdida”, entrevista, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile, 11 de febrero de 1968, pp. 6 y 7.

_____, “La Declaración Perdida”, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile, 21 de abril de 1968.

_____, “La Declaración Perdida”, Diario *El Mercurio*, Revista del Domingo, Santiago de Chile, (del 26 de mayo de 1968 en adelante).

PROCLAMACION DE LA INDEPENDENCIA DE CHILE. EL DIRECTOR SUPREMO DEL ESTADO.

La fuerza ha sido la razon suprema que por mas de trecientos años ha mantenido al nuevo-mundo en la necesidad de venerar como un dios la usurpacion de sus derechos y de buscar en ella misma el origen de sus mas grandes debéres. Era preciso que algun dia llegase el termino de esta violenta amision: pero entranco era imposible anticiparla: la resistencia del débil contra el fuerte imprime un carácter sacrilego á sus pretensiones, y no hace mas que desahucillar la justicia en que se fundan. Podria reechendo al siglo 19 el oír á la América reclamar sus derechos sin ser delibuerante y mostrar que el periodo de su sufrimiento no podia durar mas que el de su debilidad. La revolucion del 18 de Septiembre de 1810 fué el primer esfuerzo que hizo Chile para cumplir esos altos destinos á que lo llamaba el tiempo y la naturaleza: sus habitantes han probado desde entonces su fuerza y firmeza de su voluntad, arrojando las yelutudes de una guerra en que el gobierno español ha querido hacer ver que su política con respecto á la América sobrevivió al trastorno de todos los abusos. Este último desengañó les ha inspirado naturalmente la resolucion de separarse para siempre de la Monarquía Española, y proclamar su INDEPENDENCIA á la faz del mundo. Mas no permitiendo las actuales circunstancias de la guerra la convocacion de un Congreso Nacional que sancione el voto público: hemos mandado abrir un *gran registro* en que todos los Ciudadanos del Estado sufraganen por *si mismo* libre y espontaneamente por *la necesidad urgente de que el gobierno declare en el día la Independencia ó por la dicitacion ó negatita*: y habiendo resultado que la universalidad de los Ciudadanos está irrevocablemente decidida por la abrumada de aquella proposicion, hemos tenido á bien en exercio del poder extraordinario con que para este caso particular nos han autorizado los Pueblos, declarar solemnemente á nombre de ellos en presencia del Altísimo, y hacer saber á la gran confederacion del género humano que el territorio continental de Chile y sus Islas adyacentes forman de hecho y por derecho un Estado libre Independiente y Soberano, y quedan para siempre separados de la Monarquía de España, con plena aptitud de adoptar la forma de gobierno que mas convenga á sus intereses. Y para que esta declaracion tenga toda la fuerza y solidez que debe caracterizar la primera Acta de un Pueblo libre, la alzamos con el honor, la vida, las fortunas y todas las relaciones sociales de los habitantes de este nuevo Estado: comprometemos nuestra palabra, la dignidad de nuestro empleo, y el decoro de las armas de la PATRIA; y mandamos que con los libros del *gran registro* se deposite la Acta original en el archivo de la Municipalidad de Santiago, y se circule á todos los Pueblos, Exércitos y Corporaciones para que inmediatamente se jure y quede sellada para siempre la emancipacion de Chile. Dada en el Palacio Directorial de Concepcion á 1 de Enero de 1818, Orinda de nuestra mano, signada con el *do* de la nacion y refrendada por nuestros Ministros y Secretarios de Estado, en los Departamentos de Gobierno, Hacienda y Guerra.

Bernardo O'Higgins.



Miguel Zambrano.



Espolito de Villagaa.



José Ignacio Zenteno.



PROCLAMACION DE LA INDEPENDENCIA DE CHILE.

EL DIRECTOR SUPREMO DEL ESTADO.

LA fuerza ha sido la razon suprema que por mas de trescientos años ha mantenido al nuevo-mundo en la necesidad de venerar como un dogma la usurpacion de sus derechos y de buscar en ella misma el origen de sus mas grandes debéres. Era preciso que algun dia llegase el término de esta violenta sumision: pero entretanto era imposible anticiparla: la resistencia del débil contra el fuerte imprime un carácter sacrilego á sus pretensiones, y no hace mas que desacreditar la justicia en que se fundan. Estaba reservado al siglo 19 el oír á la América reclamar sus derechos sin ser delincuente y mostrar que el periodo de su sufrimiento no podia durar mas que el de su debilidad. La revolucion del 18 de Septiembre de 1810 fué el primer esfuerzo que hizo Chile para cumplir esos altos destinos á que lo llamaba el tiempo y la naturaleza: sus habitantes han probado desde entónces la energía y firmeza de su voluntad, arrojando las visicitudes de una guerra en que el gobierno español ha querido hacer vér que su política con respecto á la América sobrevivrà al transtorno de todos los abusos. Este último desengaño les ha inspirado naturalmente la resolución de separarse para siempre de la Monarquía Española, y proclamar su INDEPENDENCIA á la faz del mundo. Mas no permitiendo las actuales circunstancias de la guerra la convocacion de un Congreso Nacional que sancione el voto público; hemos mandado abrir un *gran registro* en que todos los Ciudadanos del Estado sufraguen por *si mismos* libre y espontaneamente por *la necesidad urgente de que el gobierno declare en el dia la Independencia ó por la dilacion ó negativa*: y habiendo resultado que la universalidad de los Ciudadanos está irrevocablemente desidida por la afirmativa de aquella proposicion, hemos tenido á bien en ejercicio del poder extraordinario con que para este caso particular nos han autorizado los Pueblos, declarar solemnemente á nombre de ellos en presencia del Altísimo, y hacer saber á la gran confederacion del género humano que el territorio continental de Chile y sus Islas adyacentes forman de hecho y por derecho un Estado libre Independiente y Soberano, y quedan para siempre separados de la Monarquía Española, con plena aptitud de adoptar la forma de gobierno que mas convenga á sus intéreses. Y para que esta declaracion tenga toda la fuerza y solidez que debe caracterizar la primera Acta de un Pueblo libre, la afianzamos con el honor, la vida, las fortunas y todas las relaciones sociales de los habitantes de este nuevo Estado; comprometemos nuestra palabra, la dignidad de nuestro empleo, y el decoro de las armas de la PATRIA; y mandamos que con los libros del *gran registro* se deposite la Acta original en el archivo de la Municipalidad de Santiago, y se circule á todos los Pueblos, Exércitos y Corporaciones para que inmediatamente se jure y quede sellada para siempre la emancipacion de Chile. Dada en el Palacio Directorial de Concepcion á 1 de Enero de 1818, firmada de nuestro mano, signada con el de la Nacion y refrendada por nuestros Ministros y Secretarios de Estado, en los Departamentos de Gobierno, Hacienda y Guerra.

Bernardo O'Higgins

Miguel Zañartu

Hipolito de Villegas

Jose Ignacio Zenteno

Chilanda y de hombre

Historia de las repúblicas

PROCLAMACION DE LA INDEPENDENCIA DEL CHILE

DE Chile y del Perú

PROCLAMACION DE LA INDEPENDENCIA DEL CHILE

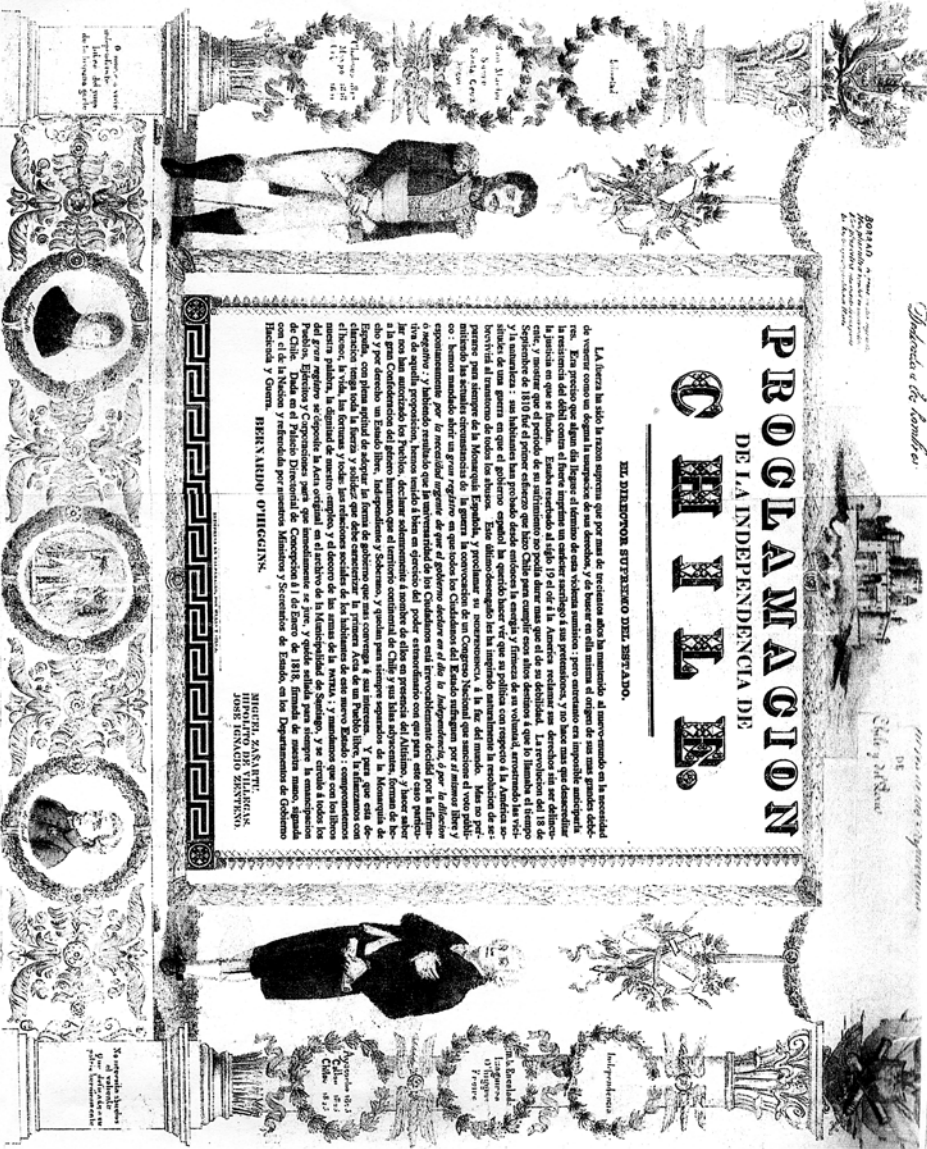
EL DIESTROVA STYEREMO DEL SEVADO.

La tierra ha sido la zona agraria que por más de mil años ha mantenido al mundo entero en la necesidad de viveros. En ella se han desarrollado las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones. En Chile, que es una de las más bellas y fértiles de las Américas, se han desarrollado también las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones. En Chile, que es una de las más bellas y fértiles de las Américas, se han desarrollado también las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones.

En Chile, que es una de las más bellas y fértiles de las Américas, se han desarrollado también las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones. En Chile, que es una de las más bellas y fértiles de las Américas, se han desarrollado también las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones.

En Chile, que es una de las más bellas y fértiles de las Américas, se han desarrollado también las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones. En Chile, que es una de las más bellas y fértiles de las Américas, se han desarrollado también las artes y las ciencias, y en su seno se han formado las naciones.

MICHEL, ZANETTI
HUMBERTO DE VILLALBA
JOHN BERNARD ZANETTI



Reimpresión de versión ilustrada, impresa en Valparaíso por Wells y Silva, circa 1825. Colección Museo Histórico Nacional.

Proclamacion de la Independencia de Chile.

El Director Supremo del Estado.

La fuerza ha sido la razon suprema que por mas de trescientos años ha mantenido al nuevo mundo en la necesidad de venerar como un dogma la usurpacion de sus derechos, i de buscar en ella misma el origen de sus mas grandes deberes. Era preciso que algun dia llegase el termino de esta violenta sumision; pero entre tanto era imposible anticiparla: la resistencia del débil contra el fuerte impone un carácter sacrilogo a sus pretensiones, i no hace mas que desacreditar la justicia en que se fundan. Estaba reservado al siglo 19 el oír a la América reclamar sus derechos sin ser delincuente, i mostrar que el periodo de su sufrimiento no podia durar mas que el de su debilidad. La revolucion del 18 de

9.
Setiembre de 1810 por el primer esfuerzo que hizo Chile para cumplir esos altos destinos a que lo llamaban el tiempo i la naturaleza: sus habitantes han probado desde entonces la energía i firmeza de su voluntad, arrojando las vicisitudes de una guerra en que el gobierno español ha querido hacer ver que su política con respecto a la América sobrevivirá al trastorno de todos los abusos. Este último desengaño les ha inspirado naturalmente la resolución de separarse para siempre de la monarquía española, i proclamar su independencia a la faz del mundo. Mas no permitiendo las actuales circunstancias de la guerra la convocación de un Congreso Nacional que sancione el voto público, hemos mandado abrir un gran registro en que todos los ciudadanos del estado por sí mismos libres i espontáneamente por la necesidad urgente de que el gobierno declare en el día la independencia, o por la dilación o negativa; i habiendo resultado que la univ ersalidad de los ciudadanos está

irrevocablemente decidida por la afirmati-
va de aquella proposición; hemos tenido a
bien en ejercicio del poder extraordinario
con que para este caso particular nos
han autorizado los pueblos, declarar so-
lemnemente a nombre de ellos, en pre-
sencia del Altísimo, i hacer saber a la
gran confederación del jinero humano que
el territorio continental de Chile i sus is-
las adyacentes, forman de hecho i por der-
echo un Estado libre, independiente i Soberano, i que-
dan para siempre separados de la monar-
quía de España, con plena aptitud de adap-
tar la forma de gobierno que mas con-
vienga a sus intereses. I para que esta de-
claración tenga toda la fuerza i solidez
que debe caracterizar la primera acta de
un pueblo libre, la afianzamos con el ho-
nor, la vida, las fortunas i todas las rela-
ciones sociales de los habitantes de este
nuevo Estado: comprometemos nuestra pa-
labra, la dignidad de nuestro empleo i
el decoro de las armas de la Patria; i man-
damos que con los libros del gran rejis-
tro se deposité la acta original en el ar-

chivo de la municipalidad de Santiago, i se circule a todos los pueblos, ejércitos i corporaciones, para que inmediatamente se jure i quede sellada para siempre la emancipacion de Chile. Dada en el palacio directorial de Concepcion a 1.º de Enero de 1818, firmada de nuestra mano, signada con el sello de la nacion i reprobada por nuestros ministros secretarios de estado en los departamentos de gobierno hacienda i guerra.

Bernardo O'Higgins

Mig Zanartu

D.º Hipolito de Villegas

D.º Ignacio Luis

EL CONFLICTO ENTRE LA LETRA Y LA ESCRITURA:
LIBRO DE CECILIA SÁNCHEZ

LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA:
REPRESENTACIONES Y (RE)VISIONES*

Andrea Kottow**

¿Cómo, en qué lugares y bajo qué formas, se manifiesta la modernidad periférica y tensionada que se vive en América Latina? ¿Cómo, en qué lugares y bajo qué formas, aparecen, se adaptan y se retoman propuestas filosóficas, lingüísticas y literarias provenientes del Viejo Mundo en el Nuevo? ¿Cómo, en qué lugares y bajo qué formas, podemos rastrear, en tanto lectores contemporáneos, las contradicciones de la hipótesis identitaria latinoamericana que el propio siglo XIX sustenta?

Me parece que estas tres preguntas funcionan como algunos de los ejes que se construyen en torno a implícitos de *El conflicto entre la letra y la escritura* de Cecilia Sánchez, libro cuyo lanzamiento homenajeamos hoy aquí. Por la naturaleza de las preguntas y, más aun, por la de sus posibles respuestas, el texto es —y debe serlo— móvil y hecho de materiales heterogéneos, escaullendo clasificaciones disciplinarias que solo restringirían el alcance de su análisis. La escritura vehiculizada por Sánchez atraviesa así diversas áreas del conocimiento, convocando especialmente a los saberes organizados en torno a la literatura y a la filosofía, pero también a la historia, a la política, a la lingüística, mostrando, a su vez, la arbitrariedad que puede significar querer pretender; en algunas ocasiones, mantenerlos divorciados.

Adentrarse a la producción cultural del siglo XIX en América Latina exige, me parece, precisamente la caída del cielo disciplinario. ¿Cómo, si no, hacerse cargo de escrituras como las de Domingo Faustino Sarmiento, Andrés Bello o Simón Rodríguez, para nombrar solo a algunos de los autores abordados en el libro? Autores que escriben, como bien destaca Sánchez, sobre una imaginaria *tabula rasa*, ávida de inscripciones que logren acallar simbólicamente el vacío que lo real exhibe de forma tan fascinante como aterradora. Autores que se autocomprenden como “hombres de letras” volcados hacia lo público, y en los que la escritura sirve en tanto vasto continente de contenidos múltiples, preocupaciones que necesariamente traspasan el gran tema ineludible del siglo XIX: la instalación, estabilización y futuro del Estado-Nación y su, simultáneamente anhelada, pero compleja, modernidad. Una modernidad que se

* Texto leído el 27 de agosto de 2013. Librería Gonzalo Rojas, FCE.

** Académica de la Universidad Andrés Bello.

vuelve cifra de múltiples cuestiones que van desde las realidades materiales que sustentan los procesos modernizadores —líneas ferroviarias, alumbrado público, urbanización— a reflexiones raciales y eugénicas, pasando por aspectos educacionales y asuntos de sociabilidad, además de problemas que se anclan ahí donde se inician las reflexiones de Sánchez en su escrito, que dicen relación con la lengua y sus gramáticas.

Hablar de las maneras, muchas veces oblicuas, en que las premisas modernas se asumen en nuestro continente por sus pensadores y escritores, es hablar, al mismo tiempo, de muchas otras cosas que van entretejiéndose en este texto: asuntos como la instalación de la contraposición entre Ilustración y Romanticismo en el espacio cultural latinoamericano. Basta con fijar la atención sobre la figura del ilustrado chileno más insigne, José Victorino Lastarria, para darse cuenta de que esta diferencia no puede ser pensada acá en términos de exclusión. O avistar otros polos de oposiciones, como el de modernidad y colonialismo, que se superpone al de civilización y barbarie. Punto central sobre el que las reflexiones de Sánchez vuelven reiteradamente es la dicotomía de lo propio versus lo extranjero, ajeno, otro. Qué sucede con esta contraposición en un espacio que desde los mismos comienzos de su conformación cultural está tensionado por pensar y escribir —¿o escribir y pensar?— en una lengua que, de otra, pasó a ser propia —¿o de propia a ser otra?—... Lo otro puede ser, y lo fue para muchos, lo indígena; pero también lo otro que debía dejarse atrás era lo español, tachado de medieval y feudal por un autor como Francisco Bilbao, para el cual el proyecto independentista se ancla en el modelo de la Revolución francesa y el colonialismo se clava en España. Para los modernistas, y así lo demuestran las lecturas que Sánchez realiza de José Martí y Rubén Darío, *lo otro* pasó a ser el funcionalismo estético y el mercantilismo asociados a los EE.UU., creándose un nuevo universo de lo propio ligado a la cultura universal. En este embrollo que implica pensar un espacio con una historia colonial en las categorías de “lo propio” y “lo extranjero”, encontramos una serie de parejas oposicionales centrales en los discursos, que Sánchez va revelando en sus contradicciones: lo premoderno versus lo moderno, la inocencia contra la contaminación, lo urbano y lo popular.

El aspecto que explícitamente entrega coherencia argumentativa al texto es el asunto que da título al libro: la letra y la escritura, sus concurrencias y rivalidades. La letra pensada como el lenguaje racional, transparente, capaz de transmitir sentido y asentar significado. Se trata de la letra a la que apelan los autores decimonónicos al intentar establecer, junto con una política del lenguaje, bases para conformar una comunidad no solo lingüística sino también y, quizás sobre todo, política. Una letra que reúne diversas manifestaciones del lenguaje y la escritura: la letra es escritura, conocimiento, saber, es aquella letra que colma esa página en blanco que se presenta frente a los primeros pensadores de las repúblicas recién independizadas. La escritura, en cambio, y cito a la misma Sánchez, “ficciona la re-unión de los restos fantasmáticos de

lenguas consideradas babélicas o corruptas por los letrados”. Corrompidas por el afecto, por lo popular, por lo poético... La escritura sería la que se trama precisamente desde los elementos residuales, desechados por la concepción de lengua y literatura que resguardaron los letrados decimonónicos, estratégicamente sujetos a las premisas ilustradas.

El libro de Sánchez así se erige sobre tres momentos de la cultura hispano y latinoamericana: la concepción del lenguaje de los pensadores ilustrados decimonónicos, que defienden una lengua-letra, capaz de articular el proyecto nacional, aliado ideológico del proyecto moderno. Un segundo momento, caracterizado por la crítica de la estética modernista y su defensa de un arte anti-burgués, erigido en independencia de su funcionalismo político. Y una tercera consideración de la escritura, considerada como resistencia y portavoz de murmullos y silencios, a los que se adhiere como huella lo rechazado y eliminado a partir de las violencias simbólicas propias de un continente colonizado y periférico. Estas escrituras emergen con claridad en el transcurso del siglo xx, tiempo que revisa críticamente tanto el proyecto del Estado-Nación del siglo que le antecedió, como también las propuestas literarias y filosóficas que le sirvieron de base y aparataje (re)presentacional.

En la primera parte del libro (y no solo acá totalmente los apartados que el mismo libro considera en su estructuración), Sánchez se encarga de revisar las concepciones del lenguaje, de su relación con las ideas y las cosas, en Domingo Faustino Sarmiento, Andrés Bello, Félix Varela, Simón Rodríguez, Ventura Marín y Miguel Varas. Rastrea antecedentes de estos modelos lingüísticos y gramaticales en textos claves europeos, pasando por los gramáticos de Port-Royal, Rousseau, Locke y Wilhelm von Humboldt, para señalar solo a algunas de las nociones que permiten pensar las vinculaciones entre el lenguaje y su afuera, y que fueron absorbidas e integradas en lo que debía permitir pensar las nuevas naciones en tanto comunidades de una lengua. Se agrega un análisis de la novela *Yo, el Supremo* de Augusto Roa Bastos publicada en 1974. El hablar ficcional del dictador paraguayo de comienzos del siglo xix evidencia, desde una mirada literaria desfasada temporalmente, la concepción del discurso letrado decimonónico de una lengua entendida como posibilidad y garante de un determinado orden. Lo que la mirada contemporánea permite a Roa Bastos —como también a Sánchez— es desbaratar esta idea, poniendo en evidencia las fisuras de este proyecto homogeneizante. Me parece que la forma de hacer aparecer a Roa Bastos, antecedido por los intelectuales chilenos Ventura Marín y Miguel Varas y seguido por el venezolano Andrés Bello, ilustra las maneras en que Cecilia Sánchez pone a dialogar no solo diversas disciplinas sino también distintos tiempos, obedeciendo esta estrategia a la intención de develar problemáticas que se consideran abiertas. De esta manera la línea diacrónica, que sirve como una de las formas organizacionales del libro, se advierte amenazada por otras, que la van problematizando al mismo tiempo que enriqueciendo.

Así veremos repetirse ciertos tópicos en distintos límites del texto, frustrando una idea evolucionista de la historia de las ideas, regresando estas como fantasmas que van denotando los nudos irresolutos de nuestra, o quizás de cualquier, cultura. De tal forma, aparecen y reaparecen las maneras de tratar discursivamente la diferencia sexual-genérica, exhibiéndose lo masculino y lo femenino en tanto metáforas fecundas para pensar tanto el origen como el destino del espacio cultural latinoamericano. A su vez, y quizás en alianza con lo anterior, se vuelve sobre los polos contrapuestos de razón y sentimiento, y política versus estética.

La segunda parte del libro está dedicada al *modernismo literario*, especialmente a las figuras de Rubén Darío y José Martí. El modernismo es leído, en concordancia con la crítica literaria hispanoamericana, como un momento de crisis de la letra, donde el lenguaje pierde algo de su pretendida naturalidad y transparencia, para volverse material moldeable que, a su vez, evidencia la violencia del proyecto racional y nacional. El modernismo es, entonces, la primera crítica explícita, tanto política como estética, al liberalismo ilustrado del período post-independista.

La tercera y última parte del libro se dedica a lo que en el libro se cataloga como “fantasmal” o “espectral”, entendiéndose por ello el retorno de lenguas reprimidas, desechadas, residuales. Acá se analiza *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, y el murmullo de sus muertos-vivientes de Comala. Se considera la novela *Gran Sertón: veredas*, de 1956, del brasileño Joao Guimaraes Rosa, para destacar el hablar popular transportado del margen hacia una universalidad local. Se propone una lectura de la orfandad en *Los ríos profundos* del peruano Arguedas, donde su autor, de manera desgarradoramente autobiográfica, relata la experiencia de quedarse sin madre y sin su lengua, pérdida social y existencial, tópico retomado en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, novela y nota suicida del autor. Finalmente, Sánchez se detiene en los fantasmas o muertos-vivos que aparecen en *Memorias póstumas de Brás Cubas* de Machado de Assis, en *Juana Lucero* de Augusto D’Halmar y en *La amortajada* de la Bombal. ¿Cómo escribir el cuerpo? ¿Cómo escribir la muerte? ¿Cómo escribir algo que pareciera escapar a las posibilidades de significación del lenguaje?

Los cruces que Cecilia Sánchez propone en su libro permiten visibilizar aspectos marginados de los textos comentados, manifestándose parentescos, cercanías, paralelismos, pero también contradicciones y tensiones de nuestra historia cultural que invitan a seguir reflexionando con, desde y sobre ella.

Quisiera cerrar con una cita de Blanchot que me parece estar en concordancia con el proyecto escritural que hoy comentamos: “Escribir no está destinado a dejar huellas sino a borrar, por medio de las huellas, todas las huellas; a desaparecer en el espacio fragmentario de la escritura, más definitivamente de lo que se desaparece en la tumba; o también a destruir, a destruir de forma invisible, sin el estrépito de la destrucción”.

DE ESCENAS, CONFLICTOS Y ESPECTROS: NOTAS ACERCA DE
*EL CONFLICTO ENTRE LA LETRA Y LA ESCRITURA**

*Adolfo Vera***

Quisiera comenzar diciendo que estoy aquí no porque sea, ni con mucho, un especialista en los temas que este libro apasionante de Cecilia Sánchez trata; estoy aquí movido por una antigua admiración (de mi parte hacia el trabajo de Cecilia) que, felizmente, se convirtió en amistad. En esa suerte de amistad “en las letras” de la que tanto se habla, a veces para bien, otras para mal, en este libro riguroso, original y osado. Una tal “fraternidad en las letras” —y no pretendo compararme aquí con aquellos, como Bello, que poetizaron y politizaron una tal fraternidad a inicios del XIX en el contexto de la conformación de la “ciudad letrada”— es la que, hace algunos años, estuvo a la base de largas conversaciones, en París —donde nos topamos aquella vez—, cuando Cecilia redactaba algunas de las páginas que ahora, impresas, podemos leer. Latinoamericanos en París: como se sabe es este, en sí mismo, un asunto que ha echado a correr mucha tinta (Octavio Paz, Bryce Echenique, Cabrera Infante y Enrique Lihn se me vienen a la cabeza). Chilenos en París: una cierta incomodidad ante una ciudad cuya “civilización” no nos acomoda, una lengua que implica un esfuerzo fónico insuperable y del cual uno suele reírse —con esa risa que no es sino el resultado del nerviosismo—, la sensación de que una tal “monumentalidad” museal jamás podría ser parte de nuestra “condición”. Y sobre todo, la experiencia de “perdersé” en una urbe cuya configuración no se corresponde con la propia, la que en la América-Hispana —pero igualmente en la Latino-América— se constituyó como resultado de una confrontación entre letras y escrituras que dio origen a “nuestro” espacio, este, ante todo *espectral*.

Si he querido comenzar recordando aquellas discusiones de latinoamericanos de paso —en “situación irregular”, volvamos a Lihn— en París, discusiones que versaban en su mayor parte acerca de la cuestión de la espectralidad sobre la que yo mismo trabajaba entonces (aunque pensando en otro tipo de obras y de problemas), es porque me parece una “escena” relevante en el contexto de lo que ha sido mi lectura de esta obra. Texto que, estoy seguro,

* Texto leído el 27 de agosto de 2013. Librería Gonzalo Rojas, FCE.

** Académico de la Universidad de Valparaíso.

marcará un antes y un después en lo que a los estudios acerca de la literatura latinoamericana moderna se refiere. Dicha “escena” se funda, lo decía, en una cierta experiencia de extranjería, de incomodidad, pero al mismo tiempo de pasión por el descubrimiento y por la lectura. Cecilia me comentaba acerca de sus descubrimientos, realizados en la tan poco acogedora *Bibliothèque Nationale* (la nueva, llamada Mitterrand, no la de Benjamin, llamada Richelieu) en torno a los gramáticos de Port-Royal, sobre los que leemos en el libro análisis tan finos y esclarecedores. Más allá de la anécdota, me parece que lo que ha hecho Cecilia es —y empiezo a plantear algunas hipótesis— dibujar, a partir del comentario riguroso de obras disímiles y trabajosas, de épocas complejas y de difícil acceso, por no decir directamente oscuras... ¿Sabremos alguna vez con claridad cómo fue el mundo en el que vivieron Sarmiento y Lastarria, nosotros que solemos pensar que los documentos nos brindan un acceso “transparente” a él? Me parece, digo, que Cecilia Sánchez está planteando con profundidad y no poca ironía, sin heroizaciones ni demonizaciones —dos males que abundan, creo, en este tipo de análisis— una genealogía de los tipos de intelectual propia a nuestra *lengua*. Este propósito no aparece declarado en la obra que nos convoca, y el hecho de que yo se lo atribuya merece una explicación.

Una de las estrategias discursivas que utiliza Cecilia Sánchez en su libro y que más me impresionó —quiero decir, que más me sacó de los lugares comunes en los que pasamos gran parte de nuestras vidas— es aquella por medio de la cual las teorías comentadas, reseñadas y cuestionadas se corresponden con hombres y mujeres *de carne y hueso*. Otra vez, se trata de algo inédito en nuestro medio; en el campo de la “historia de las ideas” muchas veces tenemos la impresión de que ellas, las ideas, se suceden unas a otras en el mundo platónico sin corresponderse con el ímpetu de mujeres y hombres cuyo carácter —en el sentido benjaminiano del término— muchas veces jugó un rol esencial en su elaboración. En un tal medio, donde sobreabundan los academicismos, a una tal opción teórica se la tilda de “subjetivista” y “poco científica”. Leyendo los análisis que Cecilia Sánchez realiza de las ideas de Sarmiento, Bello o Bilbao, o sus comentarios a las obras de María Luisa Bombal o Arguedas —las páginas sobre Arguedas son memorables— no pude dejar de recordar las páginas de Benjamin acerca de Baudelaire, o de Barthes acerca de Michelet: tales ideas se corresponden con un autor, y este no es, en ningún caso, una unidad cerrada y autónoma. Un autor está siempre atravesado por los conflictos de su época. Ahora bien —y pensando en el *Baudelaire* de Benjamin, texto que es profusamente citado en el libro—, me parece que uno de los aportes de la obra reside en la capacidad que posee Cecilia para “situar” sus análisis. A contra-corriente de un cierto platonismo y de un cierto hegelianismo que abundan en el ámbito de la “historia de las ideas” —y yo pregunto: ¿son realmente las ideas las que tienen historia?,

aunque no pretendo abrir este debate aquí— Cecilia Sánchez nos *recrea* —y aludo al carácter teatral del término, pues en el libro se trata de una sucesión de “escenas”: ya insistiremos sobre este punto— los debates que han conformado al pensamiento desde/sobre Latinoamérica de un modo tal que percibimos que detrás de ellos —como el soporte material que les funda, como la superficie en la que se inscriben— persiste un “conflicto” fundamental. Este conflicto no es otro que el dado *entre la letra y la escritura*. Ya volveré sobre este conflicto. Antes, quisiera volver a insistir en la noción de escena, y en la de inscripción: me parece que es preciso partir por su esclarecimiento antes de referirse al mencionado *conflicto*.

Si hemos de creer a Jacques Rancière —otro autor en el que Cecilia se apoya constantemente para deslizar sus hipótesis— de lo que se trata en lo político es de separar, en un espacio determinado, “zonas” —este término pesa en los análisis del libro que comentamos— de sensibilidad. Por ejemplo, entre zonas de visibilidad y de audibilidad, pero, igualmente al interior de cada una de ellas, zonas visibles e invisibles, audibles e inaudibles (por ejemplo, para la Grecia clásica la lengua bárbara, la de los extranjeros, es propiamente inaudible, aunque ella “suene” físicamente). Es preciso entonces distinguir, aunque suelen ir de la mano, entre política y policía: la primera se dedica a desarmar, a reconfigurar y a resituar lo que la segunda, por definición y por medio de la fuerza, organiza y ordena. De tal suerte, podemos decir, se configura, siempre espacial y topográficamente, una “escena”: una “situación” en la que los discursos entran en conflicto, posibilitando e imposibilitando lo que puede verse o no verse, escucharse o no escucharse. Por ejemplo la escena de la “ciudad letrada” —el término alude a la obra clásica de Ángel Rama—, de la que Sarmiento y Bello son representantes ilustres, y en la que no se ven ni se oyen las lenguas bárbaras de los miembros del bajo pueblo, indígenas autóctonos, bandidos y caudillos. Otra escena: las calles de La Habana de Martí, o del Valparaíso de Darío, en donde algunas voces previamente inaudibles comienzan a escucharse, pero sobre todo donde algunas imágenes —aunque trastocadas e irreales—, antes invisibles, comienzan a verse. Todavía otra: la escena que constituye una cierta literatura latinoamericana de inicios de la primera mitad del siglo xx, con Rulfo, Arguedas, Bombal, Guimaraes Rosa, entre otros, como sus representantes. Panorama que Cecilia define, con gran sutileza, como “escena espectral”, y que es, me parece, aquello que funcionaría como el nudo mismo de la obra, nudo fundado en la repetición espectral, es decir, en un anacronismo descentrado. Ya me explicaré. Antes, demos todavía una vuelta a esta noción de “escena”, esencial en el pensamiento de Cecilia Sánchez.

Otra raigambre teórica de ella está dada por el psicoanálisis. Cecilia Sánchez comenta sobre todo el breve texto de Freud *Notas sobre el bloc de notas mágico*, en el que el médico utiliza como metáfora para explicar el funcionamiento

del aparato psíquico a aquel objeto curioso cuyo mecanismo implicaba que, escribiendo sobre un papel secante, el texto podía borrarse fácilmente de la superficie, permaneciendo más bien en la capa del fondo, en donde todas las inscripciones se acumulaban. De tal manera que si uno ponía otra vez el papel secante, el mismo texto podía volver a escribirse “mágicamente” (con la “magia negra” propia al síntoma). Lo que trasunta este ejemplo, para Freud, es el hecho de que toda inscripción traumática implica una borradura: el acontecimiento traumático —es decir, constitutivo— se inscribe en el inconsciente únicamente porque se ha borrado en la consciencia, la que, según Freud, es una para-excitación. Por otra parte, la lectura que realiza Derrida de este breve texto de Freud permite a Cecilia Sánchez introducir dos conceptos que serán claves en su trabajo: el concepto de repetición y el de retorno de lo reprimido. Ambos fundando la lógica de la “diferencia” propia a la huella —acontecimiento ontológico fundamental—, es decir, el hecho de que el momento de la presencia nunca es más relevante que el de la ausencia o el de la desaparición.

Es con este entramado teórico, al que acude sin complejos —en un terreno en el que muchas veces somos vistos con recelo quienes dialogamos sin complejos con los autores europeos “de moda”— que la autora del libro va a estructurar la lógica de estas escenas. Se trata de una lógica que, en última instancia, habrá que definir como esencialmente “espectral”.

Primer efecto entonces de esta lógica: la *repetición*. No hay acontecimiento sin repetición: tal parece ser uno de los puntos de acuerdo básicos de toda una tradición de pensamiento que parte en Nietzsche y Freud y pasa por Derrida, Deleuze y Lyotard. Esto quiere decir: no hay apropiación sin desapropiación, no hay origen ni identidad, es la ley del “otro” la que constituye toda subjetividad. Esto significa igualmente que los esfuerzos de la “policía” por controlar a la política serán siempre vanos.

Segundo efecto: el *retorno* de lo reprimido. Aquí la cuestión esencial es la de la memoria, aquel tipo particular de memoria que Cecilia define como “póstuma”: figura, entonces, del fantasma, del muerto-viviente, sobre la que ya insistiremos. De lo que se trata, por tanto, es de que, estructuralmente, todo acontecimiento —debiendo inscribirse y borrarse al mismo tiempo— volverá, bajo la forma del retorno espectral, a “asediar” la paz de la comunidad: a horadarla y a imposibilitar el duelo de sus habitantes.

Es con este aparataje teórico que Cecilia nos hace percibir —y el aspecto visual de su texto, conformado en escenas, dice relación con sus textos anteriores acerca de artes visuales y performance— las luchas por el sentido que han configurado, en el pensamiento latinoamericano, el conflicto entre la letra y la escritura. No entraré, aquí, en los detalles: el lector tendrá ya tiempo para recorrer las apasionantes discusiones que nos retrata esta obra.

Se trata, diría, de un conflicto entre dos modos de inscripción: uno, el de la *letra*, el de Sarmiento y Bello, fundado en una voluntad patriarcal por transformar el espacio virgen —la metáfora de la hoja en blanco en Bello y del “espacio vacío”, la pampa, en Sarmiento—, a partir de una lógica en la que priman la identidad, la unidad y lo originario (la *tabula rasa*); otra, en cierta manera iniciada en el modernismo de Martí y Darío, pero ante todo representada por esa obra infinita que es la de Juan Rulfo —cuya lógica es más bien femenina—, que no pretende marcar unilateralmente al otro ni se funda en una pretensión de origen, que, por el contrario, pretende invocar el retorno de los muertos —su *memoria póstuma*—. Ahora bien, uno podría preguntarse hasta qué punto este conflicto entre la letra y la escritura (la primera perteneciendo, para decirlo con Derrida, a la metafísica de la presencia, la segunda a una lógica espectral) no configuran una suerte de dualismo, de oposición binaria. La respuesta —tiendo a pensar que Cecilia podría hacerla suya— iría por el lado de que, tratándose de un conflicto y no de una dialéctica, estas “escenas” no describen sino la apertura a otros muchos conflictos, discursivos y políticos.

Para mí el momento más intenso y original del texto de Cecilia Sánchez es aquel que dice relación con su comprensión del talante espectral de nuestra época. Se ha insistido bastante —yo mismo lo he hecho en algunas publicaciones— en el carácter espectral de la fotografía, del cine y de los medios televisuales y digitales (el propio Derrida, Barthes, Stiegler, por mencionar a algunos). Sin embargo, una reflexión de la espectralidad literaria era necesaria y esperada. Quienes estamos convencidos de que la figura del espectro debe ser considerada no únicamente en el ámbito de la antropología o de la estética, sino que, más fundamentalmente, en el de la filosofía política, tenemos hoy una nueva herramienta con la que trabajar. ¿Por qué nuestra época sería más espectral que las anteriores? ¿No nos enseña la propia Cecilia hasta qué punto el momento fundacional de nuestras naciones estaba igualmente atravesado del retorno de ciertos fantasmas, como los propios a las Revoluciones francesa y norteamericana? Derrida, en *Espectros de Marx*, ha introducido en el lenguaje de la filosofía política la noción de “conjuro” —toda época debe conjurar sus propios fantasmas—. Sin embargo, me atrevería a decir —y no sé si la propia Cecilia estaría aquí de acuerdo— que en nuestra época esta espectralidad se vive de un modo mucho más intenso justamente a causa de la violencia política que ha asolado al mundo, desde la Comuna de París en adelante. ¿Por qué Rulfo y Arguedas lo entendieron, y no Bello y Sarmiento? ¿O es que estos últimos lo entendieron perfectamente? ¿Sarmiento no temía al Facundo como uno teme —es decir, con pánico y atracción a la vez— a nuestros espectros más íntimos? Lo que estos últimos hicieron fue aplicar una concepción ingenua del conjuro: la dada por la letra, por la ley, por la policía; Rulfo es más lúcido, pues ha vivido las consecuencias de las

derrotas expuestas por Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia*: Comala podría haber sido una república revolucionaria y no el páramo repleto de zombis que en verdad es. (Lo de los zombies no es una provocación: yo estoy convencido de que el éxito de que gozan los zombies hoy en día dice relación con la estructura propiamente espectral, desde el punto de vista político y tecnológico, de nuestra época). Entonces, Rulfo, a diferencia de Bello y de Sarmiento, “deja venir a los espectros”. ¿Cómo? Por medio de la escritura. Podríamos postular —me atreveré a hacerlo esta tarde— que este “dejar venir a los espectros” es la clave de una política de la memoria hoy en día. Y que ella define lo que, todavía hoy, puede separarnos de aquellos que quieren imponer su ciudad letrada (pues, tal como lo dice Cecilia al final del libro, por mucho que la ciudad letrada sea hoy una ciudad virtual, los dominadores siguen ejerciendo su dominio, esta vez gracias a la última manifestación tecnológica de la letra: el código). A 40 años del golpe militar, este “dejar venir a los espectros”, este invocarlos —los desaparecidos— implica asumir la escritura como acto de resistencia.

Voy a terminar aludiendo a una novela que yo hubiese esperado que Cecilia considerase, pues es, tal vez, junto a *Pedro Páramo*, “la” novela de espectros escrita en Latinoamérica: me refiero a *La Invención de Morel* (1940) de Adolfo Bioy Casares. En esta novela que Borges calificó de “perfecta”, Bioy describe —9 años antes que la novela de Orwell— el mundo que hoy vivimos, mundo de simulacros, de virtualidades, pero, al mismo tiempo, de férreo control y clasificación, al punto de que en este preciso instante ninguno de nosotros sabe cuántos aparatos nos están registrando y catalogando al mismo tiempo (para nosotros, a estas alturas, todo esto ya es “natural”). Todos somos, hoy en día, como aquel naufrago que llega a una Isla y que vive durante años —se enamora incluso de uno de sus habitantes— en medio de los simulacros producidos por esa máquina, antecesora de la *Matrix* de la película de Wachowski, inventada por el siniestro Morel.

Creo que Cecilia no trata esta novela porque —y esbozaré aquí un des-acuerdo amistoso— su noción de escena es todavía demasiado literaria, más específicamente, teatral. El problema de esto es, justo, que ella refiere más de lo debido a una idea de “representación”, idea que, precisamente, la lógica de la espectralidad cuestiona: de acuerdo a ella, hay actores y espectadores —por ejemplo, los letrados son los actores, el pueblo el espectador, lo mismo los escritores del siglo xx respecto a los lectores que siempre deben seguirles en sus innovaciones. Es el problema con la teoría política de Rancière: por más que su espectador sea uno “emancipado”, la lógica del simulacro y de la espectralidad —la lógica impuesta por Morel y por el *Big Brother*— corroe toda escena en tanto separación entre actores y espectadores. ¿Qué escena podría haber cuando —y dejo aquí venir a nuestros espectros— se ha negado a tantos la posibilidad misma del rito mortuario? ¿Qué escena postular cuando ya no

podemos distinguir entre realidad y representación? ¿Hay todavía claridad respecto a lo que aparece y desaparece cuando los desaparecidos “aparecen” inscritos en los registros electorales? Tal vez Cecilia me dirá que, en este contexto, de lo que se trata es, justamente, de replantear escenas en las que el otro pueda aparecer, en las que los muertos —Hamlet, Banquo— puedan desarrollar su acción. Yo no estoy muy seguro de eso. Pienso, más bien, que una idea de “escena” de tal naturaleza, teatral —y Freud sigue siendo shakespereano—, tiende a obviar que hoy en día nuestros muertos vivientes ya no necesitan ser convocados: pues son —es decir, *deben ser*: se trata de nuestro imperativo categórico— la materia misma de nuestra escritura.

RESEÑAS

LUIS RIVEROS CORNEJO, *La Universidad Chilena: los efectos de una mandrágora contemporánea*, Santiago de Chile, Editorial Occidente, 2013, 207 pp.

El libro analiza un conjunto de transformaciones de la matriz socio-educacional en Chile durante la segunda mitad del siglo xx. El análisis tiene el propósito explícito de hacer una contribución al actual debate sobre la educación superior en sus dimensiones públicas y privadas. El autor hace notar desde el comienzo que se trata de una problemática que no tolera antídotos. Aquí no existe la “tentación” por establecer una “perspectiva unitaria” sobre la cuestión educacional que cierre el diálogo respecto de otras formas de concebir una materia que posee múltiples implicancias: innovación curricular, gestión institucional, formas de acreditación, contribución de modelos privados, marco de regulación, “derecho a la inversión”, etc. A pesar de la inclinación del autor por rescatar el acervo cultural de las instituciones públicas (que además se ratifica con la vigencia internacional de la educación pública), ello en ningún caso nos permite concluir que se busca menoscabar el aporte de otros modelos privados de educación que bien pueden contribuir en la producción de bienes públicos —como también lo demuestra la experiencia internacional en algunos casos—. Esta *impronta secular* revela el ánimo del autor por concebir la cuestión educacional en el amplio marco de las nuevas transformaciones materiales, asumiendo todas sus complejidades. La crisis de la Universidad pública, en su perspectiva de ex Rector de la Casa de Bello, da luces para entender la encrucijada actual y sugerir opciones en un futuro posible.

Tras la relación entre el Estado, los bienes públicos y una concepción universal sobre la educación se encuentra la vertebración argumental del trabajo que comentamos. Pero —insistimos— en ningún caso se trata de establecer un posicionamiento cerrado. Si bien se expresa una concepción programática que busca reeditar a la Universidad como centro del saber identificando aspectos globales (externalidades) y rendimientos particulares (rédito profesional y prestaciones en el mercado del trabajo), el autor reconoce el des-dibujamiento de las clásicas fronteras entre el ámbito público y la esfera privada. El análisis subraya la condición *soberana* en la producción de conocimientos dentro de la Universidad contemporánea (“más allá de la fábrica imperfecta de profesionales”). Ahí está el *quid* de un problema estructural. Ya en las primeras páginas Luis Riveros sentencia que “...una Universidad, independientemente de su régimen de propiedad, debe promover que sus intelectuales y profesionales se formen [...] transparentes, entregados a la búsqueda de la verdad y comprometidos con el mejor hacer humano” (p. 44). Bajo este razonamiento se suscribe la necesidad de fortalecer un programa de ciudadanía —reducir la segregación social— mediante un

mayor protagonismo estatal sin hacer de ello doctrina intrusiva. Por ello, y sin perjuicio de los estándares para medir calidad, se trataría de reivindicar una formación integral, de sujetos con formación valórica; con cualidades éticas que fortalezcan el espacio común de la ciudadanía. Esto resulta una afirmación crucial del libro, (dicho, entre otros actores, por representantes del propio Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas [CRUCH]), a saber, la educación como un horizonte normativo; como una extensión del ámbito público que se torna especialmente complejo en el marco de una sociedad de bienes y servicios.

Lo último adquiere relevancia en el marco de una sociedad —como la chilena— que ha padecido una modernización pos-Estatal donde la producción de saber científico/social ha quedado esencialmente restringida al campo de aplicaciones instrumentales dictaminadas por los requerimientos del mercado socio-ocupacional. Ello ha menguado la condición pública y programática del conocimiento científico/social. El autor hace hincapié que (en el caso nacional) hasta hace cuatro décadas la investigación social no se limitaba a una estrategia de rentabilidad, o bien, de privatización del conocimiento a la manera de un laboratorio que administra insumos tecno-instrumentales. Desde las primeras páginas se sostiene que el conocimiento científico/social también se sirve de contextos de aprendizajes no universitarios. El mérito de sostener esta tesis consiste en reponer con claridad que la investigación debe gozar de una *autonomía* (máxima del quehacer científico) que no puede estar restringida a intereses particulares centrados en un “grupo de presión”, o bien, a criterios de rentabilidad tan contiguos al tema del lucro.

Pese a esto último, al infranqueable reconocimiento de inclusión y cobertura que Riveros reconoce para el periodo que va de 1950 a 1975, también se permite lanzar algunos “dardos críticos” en torno al carácter “selectivo” de la educación superior durante el periodo desarrollista: “Los subsidios entregados a la educación gratuita universitaria durante el siglo pasado fue eminentemente regresivo, ya que con recursos de todos los ciudadanos *se ofrecía Universidad gratis a los hijos de la élite económica y social, quienes habrían estado en condiciones de financiar lo que sería posteriormente “su” capital privado [...] dentro de esa misma política tuvo cabida la oportunidad para muchos jóvenes que no habrían estado de otra manera en condiciones de financiar su acceso a la universidad*” (las cursivas son nuestras, p. 36). Esto nos resulta un aspecto crucial. Aquí se desliza una lectura menos complaciente con la inclusión que promovió la educación pública bajo el Chile republicano del llamado “Estado benefactor” (1940-1970): el Estado también contribuyó a fundar una *élite de la reforma*. El autor sugiere asumir que la educación pública fue una experiencia reformista, pero al mismo tiempo “elitaria”. Cuestión que daría cuenta del *carácter selectivo* de la educación superior —ello amerita una reflexión a propósito del universalismo que implica el 100% de gratuidad—.

Es necesario trascender el discurso doctrinal de la matriz pública tradicional (sin perjuicio de su relevancia en el siglo xx), para comprender que la educación con gratuidad es muy necesaria para superar los “mecanismos de mercado”, pero debe ser ubicada como un compromiso ético más amplio. Ello, a propósito del notable proceso que vivió la Universidad de Chile durante el período 1940-1970 y que dio lugar a la conformación de nuestra elite política. En un nivel más operativo el reclamo del autor es una mayor asignación del PIB destinado a educación tal cual lo han practicado sociedades europeas más allá de su apego al modelo de bienes y servicios.

El trabajo advierte que tras la hegemonía de las llamadas “ciencias exactas” (pero también de las humanidades) se imponen cada vez más una “ideología de la medición” y estrategias cortoplacistas, propias de una “comunidad de “tecnopols” que ha penetrado en el ámbito de las ciencias sociales (prestaciones técnico-instrumentales) sin una “visión integral” sobre la función pública de la investigación científico/social. Todo ello parece necesario como una defensa moderna de un ethos investigativo *no funcional* a las desregulaciones del mercado socio-ocupacional. El argumento no busca desestimar en todos sus ámbitos los requerimientos técnicos e instrumentales de la educación superior en sus diversas dimensiones, sino que sitúa la investigación bajo una concepción programática de “lo público”, a saber: fuente de ideas, cohesión social y búsqueda creativa de nuevas verdades emancipatorias. Parafraseando el discurso inaugural de la Universidad de Chile, debemos recordar el ethos fundacional del discurso de Andrés Bello: “[Aquí] todas las verdades se tocan”. Desde la argumentación de Riveros ello es necesario, por cuanto hoy en día se hace una defensa global de universidades docentes que han tomado distancia de los insumos investigativos. Más aun cuando algunos criterios de la cuestionada Comisión Nacional de Acreditación (CNA) se basan sustancialmente en *indicadores de logro* (retención, cobertura, inserción laboral, gestión económica, morosidad), en dimensiones que *no* apoyan —necesariamente— una formación integral que fortalezca la dimensión pública.

Si bien Luis Riveros pondera adecuadamente algunos aspectos de medición de la calidad, no se priva de establecer algunas objeciones al énfasis financiero de la CNA: la excesiva acreditación por gestión institucional en educación superior estimula un tipo de docencia sin insumos investigativos, orientada hacia el modelo *part time* y basada en la prestación instrumental de servicios educacionales hacia el mercado laboral —sin dimensiones integrales en el proceso formativo—. Aquí quedan a la vista algunas objeciones al desmantelamiento de la matriz público-estatal bajo la cuestionada modernización de los años 80. Resulta evidente que un ámbito de interés consiste en cuestionar la merma de los bienes públicos (externalidades, intangibles), a manos de la modernización autoritaria que padeció la sociedad chilena (1973-1989). Pese a esto último, el análisis secuencial está inspirado en una actitud dialogante

con el rol de algunas instituciones privadas de educación superior. Existe un evidente cuestionamiento a la ausencia de un debate previo sobre el proceso de liberalización educacional (desregulación de la educación) durante los años 90. Sobre esta materia Riveros sostiene que “[...] el surgimiento del nuevo modelo de educación superior en la década de 1980, no se acompañó con ninguna prevención regulatoria específica que permitiera prever problemas que efectivamente se han presentado posteriormente” (p. 159). Al decir del autor, la liberalización estimuló en el caso chileno la constitución de instituciones con un débil fortalecimiento académico-institucional (falta de infraestructura, difusos estándares de calidad, problemas de inversión) y fundados en la escasa entrega de información sobre la inserción laboral. Tampoco existe un tratamiento que cautele el vínculo de proporcionalidad entre profesionales con una “inserción exitosa” en el mercado laboral y la capacidad de absorción del mundo del trabajo.

Lejos de una normativa intrusiva, el exrector reivindica la necesidad de un *marco regulatorio* que evite las distorsiones de la liberalización sedimentada en los años 80, a saber: “una superintendencia de carácter autónomo, independiente de la autoridad política y alejada de los ciclos políticos”. Marco que no implica el retorno a un estatismo educacional. El texto reconoce la creatividad de las nuevas mixturas (público-privadas), pero no pretende reivindicar conceptualmente la perspectiva de la educación privada y sus aportes, salvo sopesar la constitución de modelos complejos de educación que podrían contribuir a una educación de calidad e, incluso, contribuir en el plano de los bienes públicos. Se trata de un diagnóstico que se sirve de una relación balanceada con la educación privada.

En relación al “enfoque hegemónico” en los últimos dos decenios el autor establece una precisión que conviene subrayar. En las primeras páginas del libro se afirma que “[...] la Concertación Partidos por la Democracia habría adoptado una política que favoreció la continuidad de aquellas diseñadas en los años ochenta con relación a la educación superior, su privatización y el virtual desmantelamiento de las universidades públicas”. A este respecto el cuestionamiento a las “recetas” provenientes del informe de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico [OCDE] (2009) y su carencia de evidencia empírica, como también los reparos a las políticas del Banco Mundial respecto del modelo chileno, habrían estimulado —en la visión del autor— una insospechada vocación tecnocrática en los lineamientos educacionales de los gobiernos de la Concertación. Es muy interesante este punto porque ayuda a comprender “enfoques” imperfectos y nos permite entender el continuismo global con la modernización autoritaria (1973-1989). Esta es una fundada discrepancia técnica que el autor subraya desde una teoría económica compleja. De ahí que, más adelante, sostenga: “[...] no se sabe tampoco con cual evidencia y basado en qué tipo de juicio analítico, la OCDE

pudo concluir que no hubo una ‘disminución general en la calidad de la educación [chilena]’. No sabemos a qué alude el concepto de ‘general’ ni tampoco a qué dimensión de ‘calidad’ se está refiriendo. Parece que aquí han primado más bien juicios de valor que un análisis objetivo de la realidad que interesaba abordar. Sin embargo, ese informe sirvió para brindar un sustantivo apoyo a todos los sectores que desde la Concertación eran los responsables de diseñar cambios que ordenaran el sistema” (p. 51).

Sin perjuicio de la necesidad y relevancia de este proceso, cabe consignar que los *indicadores de logro* (gestión económica, expansión de la matrícula, retención, infraestructura, perfiles de egreso, calificadoras de riesgo), si bien representan “magnitudes necesarias” de preservar en la gestión académica, también pueden exacerbar el campo de “indicadores instrumentales”, dejando en un segundo plano el carácter integral de ciudadanos con vocación pública: esta mixtura del rol privado en la gestión económica y de reforzamiento de la solvencia académica es un síntoma de las contradicciones de una *modernización* de facto a comienzos de los años 80. Se trata de un aspecto que apenas consignamos pero que, creemos, también merece una reflexión más de fondo —sin perjuicio de la necesidad de las variables cuantitativas—. En este sentido, no son casuales los postulados del movimiento estudiantil durante el año 2011: la impugnación de fondo promovida por los representantes del CRUCH también apelaba a un programa de ciudadanía en una cultura pública —en esta línea se trataba de prolongar la herencia del Estado desarrollista—. Por ello, en su último apartado, Riveros afirma que “[...] los contenidos explicitados en este libro han tratado de poner de relieve la disconformidad que el autor comparte con muchos otros actores de la educación superior chilena respecto de la situación del sistema universitario” (p. 196).

Las últimas páginas del libro están consagradas a analizar los orígenes de la CNA y los aspectos deficitarios que acompañaron su gestación durante el año 2007, señalando que el conjunto de indicaciones parlamentarias terminó por violentar el espíritu inicial de la Ley de acreditación, dando paso a los lamentables sucesos del año 2012. Sobre este punto el autor sostiene: “[...] el proyecto fue víctima de un tratamiento político-partidista sin mirada académica. Más aun se pensó, por parte de algunos, en proteger lo que había ido consiguiendo el sector privado” (p. 184). De ahí en más han proliferado una serie de instituciones encargadas de cautelar los procesos de calidad de las instituciones de educación superior mediante diversas metodologías de acreditación, ya sea en Universidades que se definen como docentes, o bien, aquellas que fomentan el campo de la investigación. Aunque el trabajo pondera el aporte fundacional de la cuestionada CNA, objeta su excesivo énfasis en la gestión económica —el eje presupuestario que ha inundado a la misma casa de Bello— a diferencia de un debate de excelencia que pudiera ser encabezado por figuras académicas. Ello genera una mezcla espuria

donde la CNA opera como un subsidio a la demanda (entrega del crédito con aval del Estado o CAE) y los procesos de aseguramiento de la calidad. De allí que la “[...] Superintendencia de Educación constituya un elemento que permita discontinuar a universidades que no cumplen con criterios básicos de calidad pero que también pueden transgredir la normativa administrativa y financiera” (p. 202).

Por todas estas consideraciones el trabajo del profesor Luis Riveros debe ser sometido a una lectura crítica, pero una lectura que sopesa con serenidad sus aportes programáticos al desarrollo de una nueva matriz socio-educacional. Por fin, destaca aquí el espíritu moderno que preside un razonamiento marcado por las huellas de la secularización y el sentido emancipatorio de la educación, con algunas reminiscencias del proyecto ilustrado. El *ethos* universalista que trasunta sus ideas-fuerzas representa un aporte al debate-país. Un texto dialogante y esencialmente abierto al *cambio de época*.

MAURO SALAZAR / JUAN CARLOS ORELLANA

CRISTÓBAL HOLZAPFEL, *De cara al límite*, Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2012, 199 pp.

La filosofía es, desde su más remoto origen griego, una sostenida interrogación por la totalidad de lo real (*Ser*) así como por el modo en que el *hombre* entra en relación con ella (*Verdad*). Hombre, ser y verdad son, en este sentido, los tres elementos —distintos aunque inseparables— en los que se articula el pensar filosófico, y del que la amplia obra de Cristóbal Holzapfel es un distinguido ejemplo.

De cara al límite es su más reciente libro, en el que se interroga tanto por la *idea* de límite como por la *experiencia* que de él hacemos. Se trata, claramente, de una prolongación de sus libros previos —como *Deus absconditus*, *Aventura ética*, *Crítica de la razón lúdica*— en los que el autor ha ido dibujando los rasgos centrales de lo que podemos llamar una *filosofía negativa o de la negatividad*; es decir, una filosofía atenta, sobre todo, a la incommensurabilidad de la realidad o del Ser mismo —en la figura, por ejemplo, de Dios, de amor o del Bien— y, por lo mismo, atenta a las limitaciones propias de las categorías mentales con las que pensamos, clasificándolas, esas mismas realidades. Es decir, una filosofía en la que se destaca sobre todo, y con buenas razones, las *limitaciones* de un pensar *finito*, obligado por lo mismo a la reformulación constante de sus propias afirmaciones y verdades. Es más o menos natural, por lo mismo, que en su más reciente libro Holzapfel se concentre, específicamente, en el problema de las limitaciones o, más exactamente, del *límite*; se trata, como he señalado, de un problema que ha estado operando más o menos atemáticamente en el trasfondo de su pensamiento desde hace mucho, y que ahora el autor encara explícitamente. Y lo hace con el método que le es propio —que podemos llamar una fenomenología existencial— a fin de *hacer ver* qué es el *límite*, así como los diversos modos en que lo experimentamos: desde la limitación a la ilimitación, pasando por la delimitación, la deslimitación, la extralimitación y la translimitación.

Se trata, como puede comprobarse, de una taxonomía que resulta suficientemente exhaustiva, a cuya descripción el autor dedica varias páginas, de la mano de variados ejemplos tomados, sobre todo, del campo de la historia y de la literatura. Resulta evidente, sin embargo, que desde el punto de la operación filosófica que Holzapfel pone en juego resultan decisivos sobre todo los momentos extremos de este arco de posibilidades: el problema central que Holzapfel aborda en su libro es, en efecto, el de la relación entre limitación e ilimitación; o para ser más precisos, el del paso de la primera a la segunda, y que el autor describe —con buenas razones y de acuerdo a una terminología que recuerda la filosofía existencial de Kierkegaard y Heidegger— en términos de un *salto*. Entre la limitación y la ilimitación, en efecto, no habría

una continuidad dialéctica que hiciera posible un tránsito tranquilo y seguro: el salto, y su necesaria dimensión disruptiva, es una condición estructural de la relación entre esos extremos. Incluso es posible afirmar que Holzapfel pretende describir una *historia de la filosofía* como *historia del salto* desde la limitación hacia la ilimitación, pues lo que alentaría a toda la filosofía, en sus más diversas formas históricas, no sería otra cosa que el propósito, que siempre resulta insuficiente, de saltar hacia la ilimitación, abandonándose a ella. La *filosofía* como *salto*. Es, sin duda, una tesis interesante, que no solo permitiría leer con nuevos ojos la praxis filosófica de Occidente sino que, además, permitiría (como de hecho lo hace el autor) aproximar la filosofía de origen griego —que para muchos aparece demasiado concentrada en la razón y la fuerza del concepto para capturar la realidad— a formas de la meditación oriental —como, por ejemplo, el Budismo— más atentas que aquella al abandono y la serenidad y, por lo tanto, a la idea misma de *salto*. De hecho, pienso que una de las tesis más importantes del autor es, justamente, la de aproximar la filosofía occidental a la meditación oriental a través de la idea de este *salto* en el que nos abandonamos a lo ilimitado.

No deja de ser llamativo, por lo mismo, que el título del libro no aluda directamente a esta idea de un *abandono meditativo a lo ilimitado*, en el ejercicio de ese aludido *salto*, sino que, por el contrario, ponga el acento en el *enfrentamiento con el límite*. *De cara al límite*, en efecto, alude explícitamente a una relación frontal con el límite, límite que estamos ciertamente tentados de superar pero que figuraría, aquí, en el centro del fenómeno, como lo que retorna siempre a la manera de lo irrebasable. ¿O se trata que, con la insistencia en este enfrentamiento con el límite, el autor está aludiendo al hecho que —más allá de todo empeño o cálculo humano— todo propósito de *saltar a lo ilimitado*, que sería el esfuerzo distintivo de la filosofía occidental, está destinado, tarde o temprano, a estrellarse en el fracaso de un propósito imposible? Pues de ser así, *De cara al límite* no solo sería el nombre, encriptado, del *fracaso* que vendría a ser la *filosofía* como *salto* sino, sobre todo, significaría que la *filosofía de la negatividad* que el autor sostiene ha terminado por cristalizarse en una *filosofía de la impotencia*, como parte de una concepción *trágica* de la existencia.

Se trata, obviamente, de un punto decisivo en el argumento, en el que el autor, sin embargo —en mi opinión— no resulta suficientemente claro o decidido. Es evidente que alude al fracaso del salto hacia lo ilimitado o, lo que es lo mismo, en el retorno obstinado del límite, pero sus argumentaciones resultan demasiado fragmentarias u oscilantes como para que nos hagamos una idea conclusiva en la materia. Una cosa resulta, eso sí, absolutamente clara: que incluso con esa fragmentaria e indirecta alusión a la tesis, interesantísima, del *fracaso de la filosofía como salto hacia lo ilimitado* el autor justifica ampliamente la legitimidad de una *filosofía de la negatividad* como la que él

mismo ha venido desarrollando a lo largo de los años. Filosofía en la que se nos recordaría hasta qué punto la esencia del hombre se cumple, no en el éxito de lo asegurado, sino en lo trágico de un salto incalculable.

RODRIGO FRÍAS URREA

MARISA MUÑOZ, *Macedonio Fernández Filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor*, (Prólogo de Arturo Roig), Buenos Aires, Corregidor, 2013, 347 pp.

Quisiera principiar mi comentario de este libro con una pregunta que me asola desde que culminé su lectura. Una filósofa, para colmo argentina, que se interroga por la metafísica de la pasión y, sobre todo, por el misterio altruístico de la experiencia amorosa, ¿no es como una Antígona que pugna, ante el Creonte de la universidad normalizada, por dar cumplimiento a un conato vital originario que, de no ser por su entrega sacrificial, quedaría expuesto a los picotazos de los cuervos, esto es, a las lógicas del *Nomos* de la institución académica? Con menos palabras: ¿no es la filosofía del amor en la Argentina, como la misma Argentina, como el mismo amor y finalmente como la misma filosofía, una experiencia trágica? Entonces una pregunta operativa: ¿cómo es posible pensar y escribir sobre ello? Quiero decir, ¿cómo es que alguien se atreve a ello, entramando palabras que tantos destinos del mundo se empeñan en desgarrar, desarticular y liquidar: amor, filosofía, Argentina, América Latina? Pensar y escribir desde la emergencia del Sur. Es bello enunciarlo. Pero para concretarlo y activarlo —volverlo texto y experiencia, escritura y efectos— se requiere la entereza amorosa y la fuerza moral de una Antígona de las ideas. Y acá tenemos entonces un texto de la escritura filosófica emergente latinoamericana, titulado *Macedonio Fernández Filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor*.

El murmullo de corrientes profundas que lleva la escritura filosófica de Marisa Muñoz cuando fluye a borbotones de sus napas metafísicas, se diría que desata un delicado escándalo. Sus páginas conmueven por la radicalidad de un gesto meditativo que va mucho más allá de la arquitectónica argumentativa de una investigación, y revelan una *areté* inaudita. No aristocrática, patriarcal y dominante, precisamente, sino igualitarista, femenina y solidaria. Una *areté* de la resistencia cultural del Sur. ¿Una intelectual local del siglo XXI, que teoriza sobre el amor en nombre de la filosofía argentina (parece que siempre hablamos de mujeres), tiene algo de heroína desobediente, de Antígona de la emergencia sureña? Y no dejamos de notar que en semejante proyecto intelectual, Marisa Muñoz nos hace partícipes de las claves fundamentales de la obra macedoniana, permitiéndonos filosofar junto con ella. Su tesis tiene la rara virtud de transmitir un legado reapropiándolo, resignificándolo. Transmite todo el tiempo el mérito de exhibir un filosofar heredado, no glosándolo exteriormente, sino pensándolo y re-pensándolo internamente.

Quiero decir, Marisa Muñoz —lo sabemos, pero vale la pena pronunciarlo en voz alta— no es meramente una “especialista” en Macedonio, una erudita que viene a aportar una mirada genealógica y metafísica. Su aporte va mucho más allá, puesto que en su investigación escuchamos modular con voz propia una posición filosófica ante el mundo, abierta y en tensión, que tiene por

vehículo una exégesis antropofágica de los textos de Macedonio. En un primer plano de lectura tenemos, pues, el desenvolvimiento de un nudo de temas que trazan, progresivamente, la trayectoria integral de una vida filosófica.

Pero en un segundo plano de lectura, asistimos a las obsesiones filosóficas de una pensadora que se quiere hacer comprender en una prosa a la vez austera e intensa, despojada al tiempo que sutil. La de Marisa es una poética de ideas que no se resiente de alardes técnicos ni precisa legitimarse en una jerga de moda, y a la vez, que no cede hondura reflexiva, precisión categorial y solidez expositiva en su exploración de una semántica conceptual renovada para la lengua filosófica argentina. El libro alcanza una *phrónesis* inusitada entre la reveladora exploración de archivo, la cuidadosa reconstrucción analítica y el cristalino discurrir del estilo. Por separado (manejo de fuentes y clima intelectual de época, análisis hermenéutico de conceptos y categorías, coherencia argumentativa y riqueza interpretativa) son cualidades frecuentes en la producción filosófica, crítico-cultural e historiográfica local. Todas juntas y en equilibrio de tensiones, menos. Eso es un logro digno de nota. Diría más: es una enseñanza que apareja el estilo de investigación y reflexión de Marisa Muñoz. De modo que también estamos ante un documento de ética intelectual, cuyo drama de estilo se dirime en un *pathos* de la moralidad del pensamiento.

Alcanzo a ver que en ello se respira el legado viviente de Arturo Roig. Su palabra emergente y su programa latinoamericano se oyen latir en la sístole y la diástole de la letra de Marisa. Pero respirar no es lo mismo que vociferar. Lo que equivale a decir que su maestro no se declama, ni se redunde, y mucho menos se ritualiza, sino que se reconfigura y repotencia en la creación de nuevos personajes conceptuales e invenciones teóricas. Con lo que el prólogo de Arturo Roig no funciona tanto como una presentación del tema, sino como el anuncio de una nueva voz filosófica, asentada en su alteridad productiva, en el reconocimiento de su propia voz. Para la cual voz, la guía del maestro Roig, de un lado, y la plataforma del objeto-Macedonio, del otro, resultan claves de acceso y cartografías orientadoras que nos conducen, finalmente, al camino —que está en la plenitud de su andar y de abrir surcos— del vibrante y sensible “almismo” filosófico de Marisa Muñoz.

En el caso de Macedonio, no es precisamente indiferente que nos sea presentado como un pensador des-colocado. Marisa aprecia que Macedonio no se considera un “gentleman escritor”, si esto denotara el carácter de un intelectual anacrónico y ajeno a las nuevas reglas de la profesionalización cultural que se van imponiendo en la circulación de los bienes simbólicos, por lo menos desde el primer cuarto del siglo xx en la Argentina. La desconianza de Macedonio con respecto al saber erudito y la filosofía universitaria, lo ubica más como un intelectual crítico y descentrado respecto a las nuevas formas institucionales. El prisma de lectura que practica Marisa de los escritos macedonianos de fines del siglo xix, nos permite detectar que el saber no es

escindido de la moralidad. La ética crítica de Macedonio interpela por igual a las políticas del Estado y a las políticas de las Universidades. Hay que decir que Macedonio no escamoteó esta falencia respecto a la por entonces pujante Universidad de Buenos Aires, ya en trance de proyectarse hegemónicamente en sede de legitimación cultural a nivel nacional. Macedonio apunta contra los “catedráticos” carentes de interés por la vida práctica y las cuestiones sociales. Su trayectoria intelectual seguirá al margen de las universidades y del saber académico, que transitará por otros nombres, como por ejemplo Alejandro Korn. El caso es que el reconocimiento que hace Macedonio de la presencia del anarquismo y del socialismo, y la nueva pedagogía moral y estética que postulan, era propuesto para la universidad tanto como para el Estado. Marisa indica que Macedonio introduce aquí una inversión en torno a los destinatarios de la nueva pedagogía transformadora. Porque estima que las nuevas terapéuticas sociales deben aplicarse especialmente a las clases gobernantes y a los “catedráticos”. Con esta operación denuncia las políticas públicas y las políticas universitarias, acompañado de cerca por José Ingenieros.

Demás está señalar la actualidad de las críticas de Macedonio. Cuando menos, desde la lógica de las instituciones del saber, esa aventura intelectual-poético-ético-política llamada “filosofía argentina”, no está colocada mucho más al centro que en la época de las denuncias de Macedonio. El libro de Marisa es testimonio de un des-colocarse crítico que, sin ser marginal a la universidad, sino interviniendo en su espacio —como muchos de nosotros, si pensamos en el proceso de academización de la cultura argentina como una inflexión secular, quiero decir, como el horizonte epocal de secularización en el que somos co-partícipes—, decía, Marisa desmonta internamente lógicas hétero-centradas —por no decir, francamente eurocéntricas— de reproducción del saber filosófico. Pero el libro dice y activa mucho más.

Ahora déjenme ir un instante a Sófocles. Al comenzar la célebre tragedia, Ismene, hermana de Antígona, la previene en forma de reproche con esta sentencia, que Arturo Roig ligaría el orden de la eticidad: “No es conveniente perseguir desde el principio lo imposible”. A lo que Antígona le responde, con una lógica que sale, no del *Nomos*, sino de la *Physis* y de la moralidad primaria de la emergencia: “[...] deja que yo y la locura, que es solo mía, corramos este peligro”. Si reemplazamos figurativamente la locura por la filosofía, y a Antígona por una pensadora argentina, y le imprimimos a este diálogo metafórico una desviación sureña, podría transfigurarse más o menos del siguiente modo. La Academia dictamina: “no es conveniente en una investigación perseguir desde el principio lo imposible”: por ejemplo, una “filosofía argentina”. Y la pensadora local Marisa Muñoz le responde: “deja que yo y la filosofía, que no es solo mía sino de Macedonio y de la Argentina, corramos este peligro”.

Pues este lector aprecia que Marisa Muñoz estaba dispuesta a afrontar un peligro en su investigación filosófica; quiero decir, de su aventura filosófica. Y para ello necesitó de segura compañía: Macedonio Fernández en el tema, Arturo Roig en la orientación, y, a la vera, colegas, amigos y, desde ya, sus afectos íntimos. Ese peligro concierne al riesgo, por ejemplo, de pensar el amor, que se dice de todas las maneras posibles y a la vez de ninguna. El amor puede revestirse de innumerables nombres, de palabras infinitamente combinadas y, sin embargo, ser en sí lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable, para decirlo con los cuatro registros que ve Badiou en las condiciones del acto filosófico. Badiou pensaba primero en la verdad. Pero Marisa Muñoz nos abisma, ya no en un suelo de invariantes y definiciones, sino ante un magma de sensaciones y energías, afecciones y cuerpos. Se diría que su libro nos pide que lo leamos mirándolo a los ojos. Eso sí que es una condición corporal de posibilidad de la verdad. Mirar a los ojos la filosofía del amor. Es más fácil quedarse con Badiou y sus definiciones *more* geométrico.

La dificultad del tema no arredró a nuestra filósofa. Su reflexión nos pone de frente ante esa facticidad existencial última que, una vez que acontece en el ente que habla, trabaja, goza, sufre y juega, nos trastorna: modifica, metamorfosea. El amor, decíamos. Aun en sus temblores transitorios o en sus lanzamientos centrífugos. No habrá perseverancia en el ser más amenazada de finitud dentro del lapso que nos permite el ente-para-la-muerte. Sobre este problema de problemas, el resultado de la investigación pertenece enteramente al riesgo filosófico asumido por nuestra Antígona mendocina. Quiero ser más preciso. Sucede que en el libro lo que está en juego no es esta u otra teoría del yo —y de su remate en una mística metafísica del amor— según creo percibir. Lo que se pone en escena en el libro de Marisa Muñoz, llevo a advertir, es el concepto mismo de la Filosofía. ¿Qué filosofía hacemos en esta parte del mundo?

Decir que tiene el cometido de las grandes preguntas es todavía ampararse en el canon occidental, del *Nomos* de la Academia. Plantear que una de esas preguntas humanamente radicales concierne al amor, y que ha de ser respondida desde el archivo de la filosofía argentina, insisto, es correrse de la inteligibilidad diurna de Platón, y quedar a merced de la intemperie nocturnal de Sófocles. Yo creo, modestamente, que ese es un gesto que está a la altura de la filosofía argentina practicada por Macedonio. Qué sea esta invención de la “filosofía argentina” —aun a resguardo de presentarse como una historiografía crítica de las ideas y como una genealogía de conceptos y filosofemas— por supuesto, es parte del juego, del *pólemos* de las interrogaciones y obsesiones, y el *conatus* de las perseverancias en el ser.

En el amor también se juega la condición de la filosofía, nos permite comprender Marisa. Permítaseme aducir en favor de esta impresión, las pos-trimerías de la investigación, que lleva para mí no solo al desenvolvimiento

de un conjunto de inferencias deductivas, sino al clímax dramático de una pasión de pensamiento en el acontecer mismo de la experiencia hermenéutica macedoniana. Me refiero al capítulo sexto, titulado “el momento del amor”. Es también el momento en que Marisa procura articular la filosofía vivida-concebida de Macedonio, con el núcleo creativo que aporta vitalmente su obra. Esto requiere un deslinde conceptual previo entre amor y pasión. No voy a interponer mis comentarios entre las finas distinciones que va urdiendo Marisa a través de su análisis categorial. Bástenos dejar constancia del énfasis relacional, vincular, intersubjetivo, de inescindible apertura al otro y por el otro, que asume la representación amorosa en Macedonio. En su “impensar-mucho”, el amor opera como consumación encarnada del filosofar, no como objeto exterior e indiferente, que se le presentara como un tema entre otros. El amor es la raíz de todas las cuestiones, si —como se figuraba el joven Marx— en el hombre la raíz es el sujeto mismo, mujer o varón. Marisa nos permite ver que el amor es el *conatus* de la filosofía macedoniana, pero que es también su coronación sublime y su plenitud sentida. No corolario deductivo, sino epifanía desatada. No resultado lógico, sino apoteosis existencial. No completud fría, sino donación dolorosa. Como advierte Marisa, si la performatividad del texto apela más al *pathos* que al *logos*, esta pragmática afectiva, esta retórica pasional, equivale —en la escritura de Macedonio— a la fuerza constituyente misma de la voz filosófica, con y más allá de su sintaxis conceptual. Se potencia el todo amante en el todo pensante. Se realiza el todo pensador en el todo amante.

Lo decisivo aquí, nos muestra Marisa, es que Macedonio Fernández se ubica en aquella concepción del amor en la cual este es algo que no anula la individualidad de los amantes, pues implica reciprocidad. Ya la pasión es para Macedonio un amor entre iguales. Por ello concibe el amor como interacción de individuos que se unen, pero no se funden. La pasión amorosa de los yoes se realiza en una altruística. Y es en esta altruística que se dirime la dimensión ética del amor. El amor apunta a un ideal de vida, más allá del mero vivir longevístico, automático, abstracto y sin sentido. Pues para Macedonio, nos dice Marisa, parece ser que uno de los sentidos de inexistir es no vivir la vida en su plenitud. Pero el amor vivido como motivo total supone comienzos y recomienzos, presencias y ausencias, ciclos de muerte y renacimiento. Como la vida misma, en su pulsión de retorno, y en su paisaje claroscuro.

Marisa esgrime la tesis de que *Museo de la novela de la Eterna* es una gran utopía amorosa en torno a la constitución de un *ethos* o morada adonde se reunirán finalmente los amantes. En la literatura metafísica de Macedonio, es posible comenzar a pensar en la amada, para terminar pensando el Ser. Pero se trata de un Ser pensado como amor y pasión, donde el clamor por el otro, hace estallar los límites de la representación misma del mundo, de la frontera entre arte y vida, de los confines donde su juntan filosofía y existencia. En

ese extremo de las posibilidades del pensamiento la amada anhelada ya no está ni como personaje ni como otro real. De este modo, la utopía amorosa basada en la búsqueda de la presencia de la amada, que ansía recobrar el Ser a través de vivir en la certeza de la Pasión, finalmente entra en crisis. En el punto máximo de la utopía amorosa, asistimos a un sino trágico.

Parte del género de la reseña es el derecho bien satisfecho de sí de poder formular una crítica. La crítica que tengo que hacer al libro de Marisa no tiene nada de dictamen evaluador. Tampoco de reclamo, de demanda. Pero sí de sugerencia, pues se trata de una inspiración que su propio libro suscita. Es la necesidad de pensar radicalmente el acontecer de *lo trágico*. Porque el libro de Marisa Muñoz termina donde parece que termina la obra filosófica de Macedonio: en el “sino trágico” que escande o deja una muesca en la aureola de su utopía amorosa. Entonces yo digo que hay acá un proyecto filosófico en ciernes, del cual este libro es el primer pero fundamental paso. Sería un programa para la filosofía argentina contemporánea. Que consiste en seguir pensando la utopía y el amor, tal como enseñaron nuestros maestros, y tal como prosigue las huellas de sus maestros Marisa Muñoz, sin sustraernos al desamparo existencial de lo trágico. Porque de ahora en adelante habrá que explicar este problema del “sino trágico”, que en el libro de Marisa es anunciado, y como dejado en suspenso. No es un paréntesis ni un hiato: es una abertura, una fractura abismal, una invitación que hace el libro de Marisa a la aventura de pensar al filo de las cornisas.

Yo, de momento, alcanzo a divisar al menos un rasgo de este proyecto, como quien nota cierto gesto intransferible de un rostro. Veo que una filosofía trágica de la utopía amorosa no puede ser una tarea aislada, solipsista, sino una perseverancia altruística, pasional, comprometida y donadora. Una filosofía generosa hasta los extremos de la locura y la muerte, como enseñara Antígona. Tan fácil es decirlo como difícil hacerlo. Marisa indica un camino, un modo, un estilo posible de ese filosofar altruístico, que entrañaría la experiencia del amor fraterno en la esperanza sensible-vivida de una morada utópica, de una convivencia liberada y digna. Amor a la sabiduría y amistad filosófica declinarán los mismos verbos de la temporalidad esperanzada: anhelar, proyectar, utopizar. Una vida sin utopía amorosa no es ya propiamente vida. Utopizar, entonces, se conjuga también con amar. Si en estos verbos acecha el drama de la tragedia, será entonces que la tragedia concierne aquel tipo de destino que, cuando atropella de golpe a los hombres como un camello ciego, como decía Borges, vale la pena ser seriamente vivido, ¿no?

GERARDO OVIEDO

Constantemente debiéramos preguntarnos quienes ejercitamos la disciplina histórica cuál es el objetivo final de esta: ¿es acaso contribuir al desarrollo del pensamiento histórico en una dimensión abstracta, académica e individual, o por el contrario, que esta disciplina contenga en sí una proyección política que, para este caso, debe ser concreta, social e interactiva y que motive a la acción? Ciertamente que podemos encontrar defensores de uno y otro lado, con sólidos argumentos y una amplia bibliografía que los antecede y los respalda en sus ideas; pero existe una nueva tendencia que rompe algunos esquemas establecidos y que, de a poco, comienza a adquirir algunos seguidores que de-construyen los ya “viejos” paradigmas para imponer algunos más renovados.

Es en esta ruta donde se sitúa el Doctor en Historia Robert A. Rosenstone, quien —en una edición y traducción de Pablo Marín— se inserta en el mundo hispanoparlante por vez primera para dar a conocer sus ideas acerca de la historización que tiene el cine histórico y cómo este posee elementos historiográficos que hacen inteligible el pasado, mucho mejor incluso que la palabra escrita. Un pequeño libro que rescata cuatro ensayos escritos por el historiador estadounidense en diversas publicaciones y que son la puerta de entrada hacia una teoría de la historia bastante novedosa, radical, heterodoxa y muy confrontacional con lo “establecido”.

En el primero de ellos, el autor presenta un diagnóstico somero sobre el aumento considerable en nuestro tiempo de los estudios acerca del cine histórico, en el que no solamente historiadores han comenzado a coquetear con tales análisis sino que también científicos políticos, antropólogos, profesionales de la literatura, de los estudios culturales, entre muchos otros. Y, además, y lo que es muy curioso, de regiones muy diversas, lo que nos dice que el interés, al menos por considerar el cine como una fuente histórica, es una tendencia creciente en el principio del siglo XXI que tendría una dimensión mundial. Si el impacto que ha tenido el cine en la denominada “cultura de masas” fue de tal magnitud en el pasado siglo, hoy tenemos que el “séptimo arte” es capaz de reflejar una visión acerca del pasado y una doble mirada acerca de épocas pasadas desde el mismo presente en que se produce una obra filmica. Por lo tanto, afirma el autor, “el cine histórico involucra sin duda la historización. Es un modo de pensamiento, una forma de pensar y plantear problemáticas a partir del pasado que es distinta de la historia escrita” (p. 29).

Otro tópico no menor al que hace frente Rosenstone es la señera crítica que recibe el cine histórico de parte de historiadores “tradicionales” que simplemente no conciben la imagen animada como un vehículo transmisor

de ideas históricas. Por el contrario, caracterizan a esta vertiente como una forma distorsionada de entregar una mirada comprensiva de tiempos pretéritos, no siendo viable su análisis histórico ni su inclusión metodológica en el campo historiográfico. En la base de estas argumentaciones está la idea preconcebida de la historia escrita como manera acabada y formal de generar un análisis profundo y a la medida de lo que requiere una ciencia social como es la historiografía. Ante ello, nuestro autor replica que el cine histórico entrega una mirada interpretativa del pasado, que está situada desde el presente, que es absolutamente parcial y que, por lo tanto, tiene increíbles semejanzas con el método histórico. En cierta medida además, el director de cine, aquella figura más mediática que el académico, realiza la misma operación que concreta un historiador convencional ante un proyecto investigativo: recopila fuentes, propone una interpretación, construye un relato y presenta conclusiones que permitan ligar aquel evento, proceso o estructura pretérita con el tiempo y el lugar desde el cual escribe. No podemos, por lo tanto, plantear una diferencia muy marcada entre la palabra escrita y la imagen animada que produce el cine, porque las similitudes de método que nos muestra Rosenstone son, por lo bajo, notables.

Ahora bien, si nos concentramos en la interrogante inicial, podemos apreciar que no necesariamente los objetivos de ambas formas de abordar el pasado son exactamente iguales, y que su diferencia se hace evidente en la masividad de una y en lo pragmático de la otra. El historiador aquí reseñado lo explica de una manera muy sencilla: si consideramos un éxito editorial como la venta de mil copias de un libro académico, estamos cayendo en un grave error o hemos re-definido la idea de “éxito editorial”, ya que, por ejemplo, en una población metropolitana como lo es Santiago, de aproximadamente seis millones de habitantes, mil copias es un número insignificante y absurdo. Pero ¿acaso ese es problema del historiador, de la población que no lee o de los vínculos de empatía que puede generar una obra producida en tal o cual tiempo? Esta última opción nos ayuda mucho más.

Recurrentemente, Robert A. Rosenstone nos re-afirma la condición pos-literaria en la que se encuentra la gran mayoría de la sociedad de nuestro tiempo, respondiendo con ello claramente al alto impacto que ha tenido la imagen como soporte de la historicidad de las personas. No concebimos ahora un mundo sin imágenes, sin fotografías y sin cinematografías; y todo esto se debe al rápido aumento que ha tenido este tipo de tecnologías en el mundo moderno, sin que con ello se entienda que la palabra escrita esté en una franca decadencia. El mundo del siglo XIX nos ha legado la escritura profesional y el formato del libro de una manera muy amplia; si bien la imprenta fue creada algunos siglos antes, los verdaderos impactos que tuvo el libro en la realidad cotidiana de las personas pueden rastrear-se a lo menos desde el tiempo de la Revolución Francesa, consolidándose

mayormente en el xix con la profesionalización de muchas disciplinas de las ciencias sociales —como la misma historiografía— que comenzaron a producir textos que tenían como centro la narración. Y cómo no nombrar, además, el efecto que tuvo en movimientos literarios como el realismo o el naturalismo europeo, que nos legaron grandes obras de los más importantes escritores decimonónicos, como lo son Stendhal, Tolstoi, Dostoievski, Víctor Hugo y muchos otros. Pero todo este mundo, con la irrupción de la fotografía y el cine a fines del mismo siglo letrado y comienzos del xx, cambió en sus formas y sus fondos, y las personas vislumbraron una nueva manera de expresar, concebir, plasmar, reflejar, etc., el entorno en el cual habitaban; y hoy, en el siglo xxi, somos parte de una generación que busca más la imagen que las palabras.

Rosenstone, como vimos, difiere de la visión de los historiadores “tradicionales” que conciben la historia escrita como la forma válida de apreciar el pasado. La disciplina histórica no debería estancarse en una tradición y menos aun perder el ansia de entender mejor. Pero ¿el autor nos dice entonces que debemos romper con toda tradición historiográfica en tanto esta sea escrita, analítica y académica? Aunque Rosenstone en ocasiones menciona que mejor que un libro para expresar sus ideas, mayormente ilustrativo sería realizar una película, no podemos creer tajantemente tal afirmación. Él mismo escribe y ha escrito como un modo de responder a esta tradición tan bien asentada y porque, si se ha de ser subversivo, debe atenderse a la lógica de quien se pretende derrotar antes que a la propia, no siendo ello el producto de una incoherencia del pensamiento sino, más bien, un acto de infiltración en el terreno al cual se pretende desarmar. A mi juicio, el resultado termina siendo más provechoso que abandonar el libro como soporte académico; prefiero mucho más considerar el cine histórico como una forma metodológica válida adicional de apreciar y comprender el pasado, antes que volcar todo nuestro esfuerzo en cambiar la forma y el sentido que ha tenido la historiografía hasta nuestros días. Es cierto que, como el mismo autor lo menciona, “lo que necesitamos es una historia que nos sorprenda y nos asombre. Que nos permita ver cosas que no hemos visto” (p. 101), como colores, olores, sensibilidades, vestimentas, músicas, instrumentos y, así, varios aspectos culturales de tal o cual sociedad. Prefiero más un híbrido que un absoluto. Esto, porque lo que no tiene la imagen sí lo tiene la palabra escrita, y es la codificación de lo concreto: difícilmente podríamos interpretar una imagen o un video sin el apoyo de una contextualización o del conocimiento de los significados históricos que puede tener algún elemento cualquiera. Descifrar tales significados no siempre es parte —básicamente por limitaciones del mismo soporte— del objetivo de una película o de una fotografía, en las cuales la ambigüedad puede no estar ausente (muchas veces, incluso, es intencionada). La película construye un

relato, dramático, ficcional, pero que está situado en un tiempo histórico; aquel tiempo no lo podemos evaluar de manera completa si no se tiene un bagaje mínimo de conocimiento histórico. El propio Rosenstone lo muestra con su propia persona: fue colaborador principal en la construcción del personaje de John Reed en la película “Reds”, gracias a una biografía escrita que él había realizado algunos años antes. Por lo tanto, si queremos volcar toda nuestra voluntad en realizar un discurso historiográfico por medio del soporte filmico debemos, a lo menos, comenzar con una tarea de re-construir la historia, paso a paso, a través de este mismo medio —la disciplina historiográfica—, para así algún día, como lo estará soñando el mismo Rosenstone, poder realizar historia mediante el cine histórico.

En el que es, sin lugar a dudas, el ensayo más voluntarista de estos cuatro, “Espacio para volar”, el autor nos dice que “sabemos demasiado acerca de las imágenes y relatos que operan como marcos, sobre las narrativas, sobre las problemáticas de la causalidad, sobre la subjetividad de la percepción, sobre nuestros propios prejuicios e imperativos culturales, sobre la desconexión entre el lenguaje y el mundo que pretende describir, como para creer que realmente podemos capturar el mundo del pasado en una página” (p. 99). Aunque podemos percibir en el autor una mirada algo romántica acerca de la imagen, no podemos negar, al menos, que esta ha permitido entregar una percepción mucho más amplia de lo que aconteció; si no, que lo digan quienes trabajan historiográficamente por medio de las representaciones visuales que dejaron miles de viajeros, navegantes, descubridores, exploradores, piratas, corsarios, misioneros, etc. Pero —como afirmamos— esto es expresión al menos de un método híbrido de investigación histórica, en donde se combinan dos tipos de fuentes: la escrita y la visual. Por lo tanto, podríamos concluir que están dadas las condiciones para afrontar esta nueva manera de afrontar el pasado mediante el discurso fílmico, sin con ello degradar la disciplina histórica.

El propio autor lo hace más notorio en su ensayo final: “lo que necesitamos son historiadores lo suficientemente valientes como para experimentar con el lenguaje, la imagen, el sonido, el color y otros elementos de presentación que harán que el pasado viva y vibre y nos aterre una vez más” (p. 102). Porque, en definitiva, ese es el sentido que tiene la historia: que nos sorprenda, que nos aterren las barbaridades de nuestros antecesores para mejorar nuestro vivir, para así no estar condenados a vivir en un eterno retorno que no privilegia nuestra existencia. Esta nueva visión teórico-metodológica de la historia se vincula con el problema de la conciencia histórica, muy recurrente entre historiadores y filósofos, y que increíblemente, no afecta a sus condicionantes expresivas más importantes.

En suma, podemos afirmar que lo que tiene de interesante el texto de Rosenstone es que propone una disciplina histórica mucho más empática con

un público bastante más amplio, no precisamente especializado, y que entrega a todos por igual problemáticas historiográficas importantes para el diario vivir. Si hay algo que tiene el cine histórico es que es capaz de llegar a un público masivo con gran facilidad, cosa relativamente parecida a lo ocurrido en el siglo XIX en relación con la letra impresa. El diagnóstico claro es que “la gente está hambrienta de pasado, tal como nos señalan varios estudios y tal como indica la recepción de ciertos filmes, series de televisión y museos. Quieren tocar, sentir y experimentar los mundos de sus antepasados, pero esta hambre no está siendo bien alimentada por los historiadores profesionales” porque las monografías o estudios estrictamente académicos, “se escriben como para dar alimento solo a aquellos que ya quieren saber sobre un tema en particular y dan por perdido al resto del público” (p. 108).

Actualmente las críticas que se realizan a la población dicen relación con la poca capacidad de crear un discurso coherentemente histórico de su realidad, de su poca comprensión lectora, de los bajos índices de lectura, entre otras. Debemos considerar que el impacto de lo visual y lo sonoro son muy importantes en estos tiempos, y el techo de la lectura se está derrumbando porque también tiene límites; y en la medida que no se instalen vigas que soporten tal cielo, como lo serían estos nuevos enfoques —tal cual propone Robert A. Rosenstone—, este caerá y sucumbirá a quienes no hayan abierto bien los ojos para ver su propio mundo. Es la gran paradoja de algunos historiadores: mirar con suspicacia el pasado cuando aun no han sido capaces de mirar su propio presente.

Interesante obra si se consideran todas estas problemáticas que hemos podido plantear al menos superficialmente. De lo que sí estamos seguros es que estos análisis aun están en su etapa inicial —el propio autor menciona que no hay aun un estudio sistemático y profundo en que se haya estudiado una época histórica a partir de este método— y hay mucho que decir al respecto. ¿Quién sabe si, en algunos años más, al igual como pasó con la escuela historiográfica francesa de los *Annales*, la historización del cine adquiere una mayor valoración en el mundo académico? Si un hito fundacional fue el artículo de Marc Ferro, historiador francés de la misma tradición de *Annales*, el cual abordara “una de las fuentes que nos hablan del hombre, subvalorada sin embargo por docentes e investigadores: las imágenes en movimiento” (p. 9), su desarrollo está en manos de quienes adhieran al mensaje de Rosenstone:

Fantasmas recorren el mundo de la historia. Imágenes que titilan en pantallas, grandes y pequeñas, nos dicen todo lo que necesitamos saber sobre el mundo, incluyendo el mundo del pasado. En una era posliteraria, ya no habrá necesidad de periódicos y libros. Los historiadores usarán el cine,

el video y la internet para crear un nuevo imaginario histórico que nos mostrará a todos, al fin, que la historia es una cuestión de conexión personal y emocional con lo que ha ocurrido antes. ¡Historiadores del mundo uníos! No tenéis nada que perder más que vuestras notas al pie (p. 97).

Interesante manifiesto para la historiografía de estos tiempos.

JOAQUÍN PÉREZ ARANCIBIA

PATRICIO CERDA CARRILLO, *Patrimonio cultural indígena. Norte semiárido de Chile*, Segunda edición, Editorial Universidad de La Serena, 2010, 160 pp.

En la Navidad de 2013, el programa televisivo *Al Sur del Mundo* exhibió un capítulo sobre la cultura de los Chonos. Según el texto del programa, los Chonos fueron asimilados por los Huilliches, y ambas culturas y etnias son el origen de los Chilotes. Interesante, porque sin explicitarlo, la última producción escrita del historiador Patricio Cerda Carrillo es un trabajo de divulgación histórica, cuyo objetivo central es la presentación ordenada de la fundamentación científica por la cual el Estado de Chile, el año 2006, en virtud de la Ley 19.253, declara a la cultura y a la etnia Diaguita como una nación, al igual que lo acontecido con las otras naciones que pueblan el territorio del Estado-Nación de Chile.

Encomiable la seriedad y pulcritud del lenguaje utilizado por el autor para la exposición de los antecedentes que posibilitaron el estatuto de nación, pero también la referencia a una serie de instrumentos del derecho internacional —como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo— que en varias partes del mundo son hoy el sustento jurídico de la demanda que varias etnias y pueblos han mantenido por décadas contra lo que se denomina el Estado-Nación.

Pensando que el libro que comentamos, tal como el autor lo declara, está destinado al ejercicio de la pedagogía en los niveles básico y medio, es decisivo que este tipo de comunicaciones parta diciendo que el reconocimiento de la nación Diaguita forma parte de una tendencia internacional, del reconocimiento a una demanda, que hace visible una realidad por años silenciada e invisibilizada, y que en un futuro próximo, la demanda de autonomía, territorio y soberanía, que varios pueblos y culturas reclaman en la actualidad, seguramente se transformará en trascendente, máxime en el marco de la producción y administración de bienes y recursos.

Otro de los méritos del autor fue la selección documental y bibliográfica. La razón, siendo sencilla, encierra empero una profunda reflexión histórica e historiográfica.

La investigación del campo de las ciencias sociales, en Chile, por separado y en conjunto, desde fines del siglo XIX, realizada sobre lo que se ha denominado: pueblos y culturas antiguas, etnias y pueblos originarios, en la generalidad de los casos nunca se dio desconexa y/o desprendida del contexto político y cultural de los investigadores. Es decir, el reconocimiento que la Ley 19.253 estableció respecto de los Diaguitas y de las otras etnias reconocidas como naciones, es el producto de cientos de investigaciones de arqueólogos, etnólogos, etnohistoriadores, antropólogos e historiadores, cuya pregunta central ha sido Chile, su identidad, y los elementos históricos de su identidad actual.

Así como la historia de los mapas de los pueblos y culturas que han poblado el territorio de lo que se denomina Chile establece una secuencia, de seguro que el libro de Patricio Cerda Carrillo generará reflexiones de profesores y alumnos, en el sentido que los elementos de la cultura material que produjeron Aymará, Lican Antai, Diaguitas, Mapuches, Rapanui y Kaweshkar, son más que objetos de museo. Porque los sobrevivientes de esas culturas los siguen produciendo en función de su cotidianeidad, de la materialidad productora de su modo de vida y de su actualidad como nación.

Y lo anterior tiene un componente aun más decidor. El estatus político de nación ha otorgado a sus habitantes la posibilidad de demandar del Estado-Nación de Chile la consecución final de un marco jurídico que les permita y asegure espacio para continuar con el proceso de su cultura. Es de suma actualidad la reflexión del autor en cuanto a la cantidad de países que constitucionalmente han reconocido a sus naciones formativas algunas salvaguardas relativas a la administración cultural de su territorio.

Como puede sopesarse, este libro de Patricio Cerda Carrillo, no obstante su lenguaje ameno, encierra una profunda sabiduría, alejada de ciertas militancias, pero mucho más cercano a todos quienes se interesen por el tema. Posiblemente muchos arqueólogos, etnohistoriadores e historiadores han estado por años hablando de lo mismo, pero no les han hablado a todos. Esa es la diferencia.

PABLO MUÑOZ ACOSTA

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS,
ARCHIVOS Y MUSEOS

CENTRO DE INVESTIGACIONES DIEGO BARROS ARANA

TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2009

- A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Adler Lomnitz, Larissa, *Lo formal y lo informal en las sociedades contemporáneas* (Santiago, 2008, 404 págs.).
- Archivo Nacional de Chile, *Guía de fondos del Archivo Nacional Histórico, instituciones republicanas* (Santiago, 2009, 523 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo I, 347 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo II, 371 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo III, 387 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo IV, 377 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo V, 412 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VI, 346 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VII, 416 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo VIII, 453 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo IX, 446 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo X, 462 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, tomo XI, 501 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XII, 479 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIII, 605 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIV, 462 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XV, 448 págs.).

- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo xvi, 271 págs.).
- Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur* (Santiago, 2003, 866 págs.).
- Bauer, Arnold, *Chile y algo más. Estudios de historia latinoamericana* (Santiago, 2004, 228 págs.).
- Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, *La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).
- Contreras, Lidia, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
- Cornejo C., Tomás, *Manuela Orellana, la criminal. Género, cultura y sociedad en el Chile del siglo XVIII* (Santiago, 2006, 172 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago y Buenos Aires, 2000, tomo I, 336 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, tomo II, 332 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90* (Santiago y Buenos Aires, 2004, tomo III, 242 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones*, 1999, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Donoso Rojas, Carlos; Jaime Rosenblitt B. (editores), *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana 1836-1839* (Santiago, 2009, 384 págs.).
- Ehrmann, Hans, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. I, 172 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. II, 201 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. III, 143 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. IV, 213 págs.).
- Fernández Canque, Manuel, *ARICA 1868, un tsunami, un terremoto y un albatros* (Santiago, 2007, 332 págs.).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, N° 1 (Santiago, julio, 1993).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, N° 2 (Santiago, agosto, 1994).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 1995).

- Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 1996).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, N° 1 (Santiago, diciembre, 1999).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes*, N° 2 (Santiago, diciembre, 2000).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 2001).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 2002).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2002, *Informes*, N° 5 (Santiago, diciembre, 2003).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2003, *Informes*, N° 6 (Santiago, diciembre, 2004).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, N° 7 (Santiago, diciembre, 2005).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2005, *Informes*, N° 8 (Santiago, diciembre, 2006).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, N° 9 (Santiago, diciembre, 2007).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2007, *Informes*, N° 10 (Santiago, diciembre, 2008).
- Gazmuri, Cristián, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Gazmuri, Cristián, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, tomo I: 1842-1920, 444 págs.).
- Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2009, tomo II: 1920-1970, 528 págs.).
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo primero, 250 págs.).
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo segundo, 154 págs.).
- González Miranda, Sergio, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, 2ª edición (Santiago, 2002, 474 págs.).
- González V., Carlos; Hugo Rosati A. y Francisco Sánchez C., *Guamán Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago, 2003, 619 págs.).
- Guerrero Jiménez, Bernardo (editor), *Retrato hablado de las ciudades chilenas* (Santiago, 2002, 309 págs.).
- Herrera Rodríguez, Susana, *El aborto inducido. ¿Víctimas o victimarias?* (Santiago, 2004, 154 págs.).

- Hutchison, Elizabeth Q., *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1890-1930*, traducción de Jacqueline Garreaud Spencer (Santiago, 2006, 322 págs.).
- León, Leonardo, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, 2ª edición (Santiago, 2005, 355 págs.).
- Lizama, Patricio, *Notas de artes de Jean Emar* (Santiago, 2003).
- Lizama Silva, Gladys (coordinadora), *Modernidad y modernización en América Latina. México y Chile, siglos XVIII al XX* (Santiago-Guadalajara, 2002, 349 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002* (Santiago, 2002, 482 págs.).
- Mazzei de Grazia, Leonardo, *La red familiar de los Urrejola de Concepción en el siglo XIX* (Santiago, 2004, 193 págs.).
- Medina, José Toribio, *Biblioteca chilena de traductores*, 2ª edición, corregida y aumentada con estudio preliminar de Gertrudis Payàs, con la colaboración de Claudia Tirado (Santiago, 2007, 448 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
- Mitre, Antonio, *El dilema del centauro. Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2002, 141 págs.).
- Moraga, Pablo, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago, 2001, 180 págs.).
- Morales, José Ricardo, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Muratori, Ludovico Antonio, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Mussy, Luis de, *Cáceres* (Santiago, 2005, 589 págs.).
- Oña, Pedro de, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
- Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª edición (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Piwonka Figueroa, Gonzalo, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Plath, Oreste, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Retamal Ávila, Julio y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).

- Rinke, Stefan, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile, 1930-1931* (Santiago, 2002, 174 págs.).
- Rubio, Patricia, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del “crudo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)”* (Santiago, 2001, 206 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 944 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Daniel Palma, Christian Báez y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 292 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña, *¿Quiénes fueron los vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891* (Santiago, 2005, 240 págs.).
- Scarpa, Roque Esteban, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
- Sepúlveda Llanos, Fidel, *El canto a lo poeta. A lo divino y a lo humano* (Santiago, 2009, 584 págs.).
- Stabili, María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).
- Tesis Bicentenario 2004* (Santiago, 2005, vol. i, 443 págs.).
- Tesis Bicentenario 2005* (Santiago, 2006, vol. ii, 392 págs.).
- Tinsman, Heidi, *La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena* (Santiago, 2009, 340 págs.).
- Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Urbina Carrasco, María Ximena, *La frontera colonial de arriba en Chile colonial* (Santiago, 2009, 354 págs.).
- Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).
- Valle, Juvencio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Vico, Mauricio y Mario Osses, *Un grito en la pared. Psicodelia, compromiso político y exilio en el cartel chileno* (Santiago, 2009, 216 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores* (Santiago, 2003, 162 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile* (Santiago, 2006, 196 págs.).
- Villalobos, Sergio y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Virgilio Maron, Publio, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).

Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia

- Vol. I *Fray Francisco Xavier Ramírez, Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, dos tomos, 800 págs.).
- Vol. IV *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, estudio preliminar de Luis Millones (Santiago, 2007, 404 págs.).

Colección Fuentes para la Historia de la República

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María a su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. 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. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).
- Vol. IX *"... I el silencio comenzó a reinar". Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).
- Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulián (Santiago, 1998, 458 págs.).

- Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del “Cielito Lindo” a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. XII *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).
- Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Ulianova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).
- Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2001, 332 págs.).
- Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2001, 466 págs.).
- Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).
- Vol. XX *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef*, edición y presentación de Florencia E. Mallon (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Vol. XXI *Cartas desde la Casa de Orates*, Angélica Lavín, editora, prólogo Manuel Vicuña (Santiago, 2003, 105 págs.).
- Vol. XXII *Acusación constitucional contra el último ministerio del Presidente de la República don José Manuel Balmaceda. 1891-1893*, recopilación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2003, 536 págs.).
- Vol. XXIII *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2005, tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931, 463 págs.).
- Vol. XXIV *Memorias de Jorge Beauchef*, biografía y estudio preliminar Patrick Puigmal (Santiago, 2005, 278 págs.).
- Vol. XXV *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas*, selección y notas María Teresa González F. (Santiago, 2005, 409 págs.).
- Vol. XXVI *Pampa escrita. Cartas y fragmentos del desierto salitrero*, selección y estudio preliminar Sergio González Miranda (Santiago, 2006, 1.054 págs.).
- Vol. XXVII *Los actos de la dictadura. Comisión investigadora, 1931*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2006, 778 págs.).

- Vol. xxviii *Epistolario de Miguel Gallo Goyenechea 1837-1869*, selección y notas Pilar Álamos Concha (Santiago, 2007, 8 págs.).
- Vol. xxix *100 voces rompen el silencio. Testimonios de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, compiladoras Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Ávila (Santiago, 2008, 730 págs.).
- Vol. xxx *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2009, tomo 2: Komintern y Chile 1931-1935, crisis e ilusión revolucionaria, 492 págs.).
- Vol. xxxi *El Mercurio Chileno*, recopilación y estudio Gabriel Cid (Santiago, 2009, 636 págs.).
- Vol. xxxii *Escritos políticos de Martín Palma*, recopilación y estudios Sergio Villalobos R., y Ana María Stiven V. (Santiago, 2009, 436 págs.).

Colección Sociedad y Cultura

- Vol. I Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).
- Vol. II Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).
- Vol. III Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).
- Vol. IV Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).
- Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).
- Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).
- Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).

- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 312 págs.).
- Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).
- Vol. XVI Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).
- Vol. XVII Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y 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 respuesta. Sino e imprevisión* (Santiago, 1999, tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741", 480 págs.).
- Vol. XX Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América* (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social. Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. XXII María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).
- Vol. XXIII Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. XXIV Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).
- Vol. XXV Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. XXVI Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).
- Vol. XXVII Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).
- Vol. XXVIII Cristián Guerrero Lira, *La contrarrevolución de la Independencia* (Santiago, 2002, 330 págs.).
- Vol. XXIX José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano* (Santiago, 2002, 145 págs.).
- Vol. XXX Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago. 1541-1769* (Santiago, 2002, 202 págs.).

- Vol. xxxi Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990* (Santiago, 2002, 292 págs.).
- Vol. xxxii Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile (El Plan de Estudios Humanista, 1843-1876)* (Santiago, 2002, 238 págs.).
- Vol. xxxiii Marcos Fernández Labbé, *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920* (Santiago, 2003, 245 págs.).
- Vol. xxxiv Juan Carlos Yáñez Andrade, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920* (Santiago, 2003, 236 págs.).
- Vol. xxxv Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)* (Santiago, 2003, 569 págs.).
- Vol. xxxvi Rodrigo Hidalgo Dattwyler, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo xx* (Santiago, 2004, 492 págs.).
- Vol. xxxvii René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750* (Santiago, 2005, 183 págs.).
- Vol. xxxviii Luis Ortega Martínez, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880* (Santiago, 2005, 496 págs.).
- Vol. xxxix Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2005, 528 págs.).
- Vol. xl Pablo Camus Gayán, *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005* (Santiago, 2006, 374 págs.).
- Vol. xli Raffaele Nocera, *Chile y la guerra, 1933-1943*, traducción de Doina Dragutescu (Santiago, 2006, 244 págs.).
- Vol. xlii Carlos Sanhueza Cerda, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo xix* (Santiago, 2006, 270 págs.).
- Vol. xliii Roberto Santana Ulloa, *Agricultura chilena en el siglo xx: contextos, actores y espacios agrícolas* (Santiago, 2006, 338 págs.).
- Vol. xliv David Home Valenzuela, *Los huérfanos de la Guerra del Pacífico: el 'Asilo de la Patria'* (Santiago, 2006, 164 págs.).
- Vol. xlv María Soledad Zárate C., *Dar a luz en Chile, siglo xix. De la "ciencia de hembra" a la ciencia obstétrica* (Santiago, 2007, 548 págs.).
- Vol. xlvi Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927* (Santiago, 2007, 390 págs.).
- Vol. xlvii Margaret Power, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973*, traducción de María Teresa Escobar (Santiago, 2008, 318 págs.).
- Vol. xlviii Mauricio F. Rojas Gómez, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pendencias, bigamia, amancebamiento e injurias* (Santiago, 2008, 286 págs.).
- Vol. xlix Alfredo Riquelme Segovia, *Rojo atardecer. El comunismo chileno entre dictadura y democracia* (Santiago, 2009, 356 págs.).

Vol. I Consuelo Figueroa Garavagno, *Revelación del Subsole. Las mujeres en la sociedad minera del carbón 1900-1930* (Santiago, 2009, 166 págs.).

Colección Escritores de Chile

Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).

Vol. II Jean Emar, *Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).

Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).

Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).

Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1993, 204 págs.).

Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).

Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1994, 284 págs.).

Vol. VIII *Juan Emar; Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, cinco tomos, c + 4.134 págs.).

Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1997, 143 págs.).

Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón S. y recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 98 págs.).

Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón S., recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 326 págs.).

Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).

Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación de Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).

Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz Pinto (Santiago, 2003, 280 págs.).

Colección de Antropología

Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).

Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).

- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).
- Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).
- Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).
- Vol. VI Rubén Stehberg, *Arqueología histórica antártica. Participación de aborígenes sudamericanos en las actividades de cacería en los mares subantárticos durante el siglo XIX* (Santiago, 2003, 202 págs.).
- Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del hielo* (Santiago, 2004, 174 págs.).
- Vol. VIII Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago, 2009, 620 págs.).

Colección Imágenes del Patrimonio

- Vol. I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

Colección de Documentos del Folklore

- Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).
- Vol. II *Por historia y travesura. La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, compilación y estudio de Micaela Navarrete A. y Tomás Cornejo C. (Santiago, 2006, 302 págs.).
- Vol. III *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios de Micaela Navarrete A. y Daniel Palma A. (Santiago, 2008, 726 págs.).

Colección Ensayos y Estudios

- Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).
- Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).
- Vol. III Clara Zapata Tarrés, *Las voces del desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).
- Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).
- Vol. V Bernard Lavalle y Francine Agard-Lavalle, *Del Garona al Mapocho: emigrantes, comerciantes y viajeros de Burdeos a Chile. (1830-1870)* (Santiago, 2005, 125 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *Los boy scouts en Chile: 1909-1953* (Santiago, 2006, 188 págs.).

- Vol. VII Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Santiago, 2006, 117 págs.).
- Vol. VIII Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial y su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).
- Vol. IX Horacio Zapater, *América Latina. Ensayos de Etnohistoria* (Santiago, 2007, 232 págs.).

PUBLICACIONES DEL ARCHIVO DEL ESCRITOR DE LA
BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE
(1996-2007)

- Neruda, Pablo, *Crepusculario en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1919-1922)*, (Santiago, 1995, 11 hojas).
- Mistral, Gabriela, *Desolación en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1914-1921)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1996, 11 pp.).
- Plath, Oreste, *El Santiago que se fue: apuntes de la memoria*, Biblioteca Nacional de Chile, Archivo del Escritor y Editorial Grijalbo (Santiago, 1997, 331 pp.).
- Huidobro, Vicente, *Epistolario*. Selección, prólogo y notas de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1997, 211 pp.).
- Epistolario selecto* 1. Selección y prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Introducción de Volodia Teitelboim, DIBAM y Archivo del Escritor (Santiago, 1997, 109 pp.).
- Guzmán Cruchaga, Juan, *Recuerdos entreabiertos*. Prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1998, 158 pp.).
- Redondo Magallanes, Mireya, *De mis días tristes (Manuel Magallanes Moure)*, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 1999, 145 pp.).
- Huidobro, Vicente, *Atentado celeste: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 11 hojas).
- Oyarzún, Luis, *Epistolario familiar*. Selección de Thomas Harris E., Claudia Tapia Roi y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 200 pp.).
- Castro, Oscar, *Epistolario íntimo de Oscar Castro*. Selección de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Prólogo de Manuel Peña Muñoz, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 58 pp.).
- El Libro de los juegos florales*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 114 p.).
- Rokha, Pablo de, *Fuego negro: poética: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2001, 11 hojas).
- Peña Muñoz, Manuel, *Memorial de la tierra larga: Crónicas chilenas*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 397 pp.).
- Vial, Sara, *Valparaíso, el violín de la memoria*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 359 pp.).
- Ossandón Carlos y Santa Cruz, Eduardo, *Entre las alas y el plomo: la gestación de la prensa moderna en Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y Universidad ARCIS (Santiago, 2001, 158 pp.).
- Oyarzún, Luis, *Necesidad del arcoíris: poesía selecta*. Compilación y prólogo de Thomas Harris E. y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del escritor y LOM Eds. (Santiago, 2002, 270 pp.).

- Peña Muñoz, Manuel, *Cafés literarios en Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 219 pp.).
- Laborde Miguel, *Contra mi voluntad. Biografía de Julio Barrenechea*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 372 pp.).
- Montealegre, Jorge, *Prehistorieta de Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2003, 146 pp.).
- Cartas salidas del silencio*. Selección y notas de Pedro Pablo Zegers B., Thomas Harris E., Daniela Schütte G., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2003, 165 pp.).
- Neruda, Pablo, *Coral del Año Nuevo para la patria en tinieblas y Homenaje de los poetas franceses a Pablo Neruda*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2004, s/folio).
- Neruda, Pablo, *Las vidas del poeta*, catálogo expo. homenaje en el año del centenario del natalicio de Pablo Neruda (Santiago, 2004, 111 pp.).
- Oyarzún, Luis, *Taken for a Ride. Escritura de paso (Ensayos, reseñas, crónicas)*. Compilación y prólogo de Thomas Harris E., Daniela Schütte G. y Pedro Pablo Zegers B., RIL Ediciones, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 2005, 454 pp.).
- Anónimo, *Lazarillo de Tormes*. Edición aumentada y corregida de Eduardo Godoy, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2005, 143 pp.).
- Yañez Bianchi, Álvaro, *M[í] V[ida]*. *Diarios (1911-1917)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 348 pp.).
- Meza Fuentes, Roberto, *Los trágicos días de más afuera*. Recopilación y edición de Thomas Harris y Pedro Pablo Zegers, Prólogo de Alfonso Calderón S., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).
- Sabella, Andrés, *El Duende Cautivo de Antofagasta*: (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 11 hojas).
- Benadava C., Salvador, *Faltaban solo unas horas... Aproximaciones a Joaquín Edwards Bello*, DIBAM y LOM Eds. (Santiago, 2006, 295 pp.).
- Nagy-Zemki, Silvia y Correa-Díaz, Luis, *Arte de Vivir: 20 Acercamientos críticos a la poesía de Pedro Lastra*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).
- Contreras, Francisco, *El pueblo maravilloso*. Edición de Daniela Shutte G., Pedro Pablo Zegers B. y Thomas Harris E., nota preliminar de Pedro Lastra, DIBAM y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 299 pp.).
- Ossandón B., Carlos, *La sociedad de los artistas*, DIBAM, Archivo del Escritor y Editorial Palinodia (Santiago, 2007, 111 pp.).
- Emar, Juan, *Armonía, eso es todo* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 11 hojas).

POLÍTICA EDITORIAL

Mapocho nace en 1963 y es una publicación semestral dependiente del Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile de la DIBAM. Acercando la literatura con las artes, la filosofía con las ciencias sociales, la revista publica artículos, reseñas o testimonios que busquen arrojar luces sobre tópicos diversos. *Mapocho* se concibe como un espacio abierto, libre, plural, que permite la convergencia de modalidades discursivas muy distintas, desde artículos más literarios o sensibles a las afecciones del alma hasta otros más impersonales o cercanos a las criticidades o positivities propias de las disciplinas científicas. Es parte permanente de su preocupación destacar actividades asociadas al patrimonio y la creación, tales como presentaciones de libros, epistolarios de escritores nacionales, recuerdos, entrevistas, fuentes bibliográficas sobre autores de distintas nacionalidades, la publicación de textos inéditos o de difícil acceso, entre otros bienes necesarios para el examen o la valorización de la herencia cultural.

NORMAS EDITORIALES

La revista busca dar libre curso a la creatividad y singularidad de los autores cuidando, con particular atención, el rigor, la calidad y la pertinencia que exigen los diversos “códices” que circulan por sus páginas. El respeto al orden, al estilo o a la lógica que propone el autor es un valor que se desea resguardar, comprometiendo este valor la identidad misma de la revista. Sin embargo, hay ciertas normas o protocolos que se deben seguir con el objetivo de asegurar uniformizaciones básicas que permitan la coherencia estructural de la publicación.

1. Aunque la revista se reserva el derecho, previa autorización, de reeditar textos, los materiales que postulan a la publicación deben ser necesariamente inéditos.
2. Todos los textos serán evaluados, salvo aquellos que sean expresamente solicitados por la Dirección.
3. Las referencias bibliográficas se deberán incluir a pie de página y no al final del texto. Si el autor lo prefiere, puede poner al término del texto, ordenada alfabéticamente, la lista total de las referencias que ha venido mencionando al pie.
4. Los títulos de libros o de obras en general deben ir con letra cursiva (itálica), mientras que los artículos de revistas o capítulos de libros deben ir entre comillas.

5. Las referencias bibliográficas incluidas a pie de página deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: autor, título del libro (artículo o capítulo de libro), lugar, editorial, fecha y página (s). Ejemplo de libro: Pablo Neruda, *Confieso que he vivido*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 347. Ejemplo de artículo o capítulo de libro: Michel Foucault, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 20.

6. Cuando las referencias se repitan, el autor deberá emplear la nomenclatura clásica contemplada para distintos casos (op. cit., Id., etcétera).

7. Las citas deben ir entre comillas redondas, y la cita dentro de la cita debe ir entre comillas simples. El uso de cursivas se reserva solo para destacados del autor y para citas de textos poéticos. Ni el uso de negritas ni tampoco el de subrayados forman parte del estilo de la revista.

8. La revista emplea letra estilo Baskerville. El cuerpo del texto es punto 11, interlineado simple, con sangría entre cada párrafo, salvo aquel que comience el texto o sea subcapítulo del mismo. Las citas que se desprenden del texto por su extensión y que se constituyen en un párrafo aparte deben ir con sangría y sin comillas. Las notas a pie de página deben ir en letra estilo Baskerville punto 9. El título del texto debe ir con mayúsculas; los subtítulos en letra versalitas y en mayúsculas; y el nombre del autor se debe poner inmediatamente bajo el título del texto, en cursiva y centrado.

9. El autor debe consignar título, grado académico u otra identificación pertinente, además de su adscripción institucional. Esta información debe ir a pie de página, antes de las notas numeradas, y precedida por un asterisco.

10. Las reseñas de libros deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: nombre del autor (en mayúsculas), título de la obra (en cursiva), lugar, editorial, fecha y número de páginas. El autor de la reseña debe poner su nombre y apellido al final de la reseña (en versalitas).

11. El autor debe enviar textos en archivos que se puedan intervenir o que sean modificables en su formato.

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

DOSSIER

PENSAMIENTO EN AMÉRICA LATINA Y CHILE

Tiempo inmemorial y trascendencia en el *Diario Íntimo* de Luis Oyarzún
Patricia Bonzi M.

Martín Cerda y la búsqueda del perdido tiempo presente
Ismael Garvilán Muñoz

La formación positivista de los hermanos Lagarrigue (1874-1883)
Marcelo Pérez

La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta
Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano
Alex Ibarra Peña

¿Cómo es posible filosofar desde Nuestra América hoy?
Horacio Cerutti-Guldberg

Venturas y desventuras del filosofar
Hugo E. Biagini

HUMANIDADES

Vinculación social y perdón político
Humberto Giannini

El arte como rememoración de la visión de los vencidos:
España, aparta de mí este cáliz de César Vallejo
David Sobrevilla

Plebiscito del 88 y ¿retorno a la democracia?
Algunos aspectos en *Los días del arcoíris* de Antonio Skármeta
Arone-Ru Gumas

Imágenes y cronotopía en *Cipango* de Thomas Harris
Lila Calderón

El árbol hermético: la poética de lo oculto en *Paradiso* y *La orquesta de cristal*
Carlos Lloró Sosa

Redes y espesor discursivo: revistas literarias chilenas de fines del 1800
Marina d. A. Alvarado Cornejo

Tensiones y disputas entre la tradición y la modernidad
Las fiestas religiosas populares en la comuna de Petorca
María Teresa Devia Lubet

TESTIMONIOS

RESEÑAS